



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

مَعَالِمُ الْأَصُولِ
بِضِيئِهِ

تَرْجُمَةٌ وَشَرْحٌ لِأَقَاهِدِ مُتَرْجِمِ نَائِدِ الْإِنْفِ

بِهَاتِمَتِهِ

دَرْ شَرْحِ أَحْوَالِ وَأَثَارِ مُؤَلِّفِ وَشَارِحِ

وَتَمَجِّعِ مَذْهَبِ جِهَادِي

مَعْلَمِ دَانِشْكَاهِ طَهْرَانِ

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 |
| ١٢ | شرح معالم الاصول |
| ١٢ | مشخصات كتاب |
| ١٢ | [مقدمه المصحح] |
| ١٤ | [مقدمه المترجم] |
| ١٥ | [خطبه المؤلف] |
| ٢٤ | [المقصد الأول في بيان فضيلة العلم و اهمية علم الفقه و ابحاث حول علم الفقه] |
| ٢٤ | اشاره |
| ٢٥ | [فصل في أهمية العلم في الكتاب الكريم] |
| ٢٩ | [فصل في أهمية العلم في السنة] |
| ٣٠ | [فصل في وجوب طلب العلم] |
| ٣٣ | [فصل في ما يجب على العلماء مراعاته] |
| ٣٣ | اشاره |
| ٣٣ | [تطهير القلب و اخلاص النية و مدافعة الهوى] |
| ٣٣ | اشاره |
| ٣٦ | [فصل من حقوق المعلم على المتعلم] |
| ٣٧ | [فصل في وجوب العمل على العالم] |
| ٣٩ | [فصل في ما ينبغي مع طلب العلم] |
| ٤٢ | [فصل في شرف علم الفقه] |
| ٤٤ | [فصل في الحاجة إلى علم الفقه] |
| ٤٦ | [فصل في تعريف علم الفقه] |
| ٤٩ | [فصل في مرتبة علم الفقه بين سائر العلوم] |
| ٥٠ | [فصل في موضوع علم الفقه و مسائله] |

- ۵۱ [المقصد الثاني: مطالب في تحقيق مهمات المباحث الأصولية]
- ۵۱ اشاره
- ۵۱ [المطلب الأول في نبذة من مباحث الألفاظ و فيه اصول]
- ۵۱ اشاره
- ۵۲ [تقسيم الألفاظ باعتبار اللفظ و المعنى]
- ۵۳ [اصل: في الحقيقة الشرعية]
- ۵۸ [اصل: في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد في اللفظ المشترك]
- ۶۴ [اصل: في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازي معا]
- ۶۶ [المطلب الثاني: في الأوامر و النواهي و فيه بحثان]
- ۶۶ اشاره
- ۶۶ [البحث الأول: في الأوامر]
- ۶۶ اشاره
- ۶۶ [اصل صيغة افعال حقيقة في الوجود]
- ۶۷ اشاره
- ۷۶ [فائدة: ان استعمال صيغة افعال في الندب كان شائعا في عرف الأئمة (ع) حتى صار مجازا راجعا]
- ۷۶ [أصل في دلالة صيغة الامر على الوحدة و التكرار]
- ۷۹ [أصل في الفور و التراخي]
- ۷۹ اشاره
- ۸۴ [فائدة على القول بالفور اذا ترك المكلف الامتثال في اول وقت الإمكان هل يجب عليه الاتيان في الوقت الثاني]
- ۸۶ [أصل في مقدمه الواجب]
- ۹۲ [أصل في اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص أو العام]
- ۱۰۶ [أصل في الواجب التخييري]
- ۱۰۷ [أصل في الواجب الموسع]
- ۱۱۳ [اصل في مفهوم الخطابات]

- ۱۱۳ [أصل في مفهوم الشرط]
- ۱۱۶ [أصل في مفهوم الوصف]
- ۱۱۶ اشاره
- ۱۱۸ [أصل في مفهوم الغاية]
- ۱۱۹ [أصل في تقييد الحكم بالشرط مع العلم بانتفائه]
- ۱۲۶ [أصل في أنه اذا نسخ مدلول الأمر هل يبقى الجواز]
- ۱۳۱ [البحث الثاني: في النواهي]
- ۱۳۱ اشاره
- ۱۳۱ [أصل في مدلول صيغة النهي]
- ۱۳۲ [أصل في أن مدلول النهي هل هو الكفّ او الترك]
- ۱۳۳ [أصل في دلالة النهي على الدوام و التكرار]
- ۱۳۵ [أصل في اجتماع الأمر و النهي]
- ۱۴۰ [أصل في دلالة النهي على الفساد]
- ۱۴۴ [المطلب الثالث: في العموم و الخصوص و فيه فصول]
- ۱۴۵ اشاره
- ۱۴۵ [الفصل الأول: الفاظ العموم]
- ۱۴۵ اشاره
- ۱۴۵ [أصل في أن للعموم في لغة العرب صيغة تخصه]
- ۱۴۸ [أصل في أن الجمع المعرف بالأداة يفيد العموم]
- ۱۴۸ اشاره
- ۱۵۰ [فائدة مهمة في المفرد المعرف]
- ۱۵۱ [أصل في أن الجمع المنكر هل يفيد العموم]
- ۱۵۳ [أصل في أقل مراتب صيغة الجمع]
- ۱۵۴ [أصل في خطاب المشافهة]

- ۱۵۶ [الفصل الثانى: فى جملة من مباحث التخصيص]
- ۱۵۶ اشاره
- ۱۵۶ [أصل فى مقدار جواز التخصيص]
- ۱۶۱ [أصل فى أن العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز]
- ۱۶۷ [أصل فى أن العام بعد التخصيص حجة أم لا]
- ۱۶۹ [أصل فى العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص]
- ۱۷۲ [الفصل الثالث: فى ما يتعلق بالمخصص]
- ۱۷۲ اشاره
- ۱۷۲ [أصل فى الاستثناء المتعقب للجمل]
- ۱۹۵ [أصل فى ان رجوع الضمير إلى بعض العام تخصيص له ام لا؟]
- ۱۹۸ [أصل فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة]
- ۱۹۹ [أصل فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر]
- ۲۰۲ [خاتمة فى بناء العام على الخاص]
- ۲۰۸ المطلب الرابع فى المطلق و المقيد
- ۲۰۸ اشاره
- ۲۰۸ [أصل فى المطلق و المقيد]
- ۲۱۳ [أصل فى المجمل]
- ۲۱۸ [أصل فى المبين]
- ۲۳۷ [المطلب الخامس فى الإجماع]
- ۲۳۷ اشاره
- ۲۳۷ [أصل فى تعريف الإجماع و إمكانه و حجيته]
- ۲۴۲ [أصل فى إحداث قول ثالث]
- ۲۴۴ [أصل فى عدم جواز القول بالفصل فى امرين لم تفصل الأمة بينهما]
- ۲۴۵ [أصل عند اختلاف الإمامية على قولين]

- ۲۴۵ اشاره
- ۲۴۶ [فائدة إذا اختلفت الإمامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على أحد القولين]
- ۲۴۶ [أصل في الإجماع المنقول بالخبر الواحد]
- ۲۴۶ اشاره
- ۲۴۷ [فائدة لا بد لحاكي الإجماع من أن يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم]
- ۲۴۸ [فائدة لا اعتبار بأداء الاجماع ممن يطلق الإجماع على المشهور من غير قرينة]
- ۲۴۸ [المطلب السادس في الأخبار]
- ۲۴۸ اشاره
- ۲۴۸ [أصل في الخبر المتواتر الخالي عن القرائن المفيدة للعلم]
- ۲۴۸ اشاره
- ۲۵۳ [فائدة في التواتر المعنوي]
- ۲۵۳ [أصل في الخبر الواحد]
- ۲۵۴ [أصل في حجية الخبر الواحد]
- ۲۶۷ [أصل في شرائط الراوى فى العمل بالخبر الواحد]
- ۲۶۷ اشاره
- ۲۶۷ [الأول التكليف]
- ۲۶۸ [الثانى الإسلام]
- ۲۶۸ [الثالث الإيمان]
- ۲۷۰ [الرابع العدالة]
- ۲۷۴ [الخامس الضبط]
- ۲۷۴ [أصل فى طريق معرفة عدالة الراوى]
- ۲۷۷ [أصل فى الجرح و التعديل من دون ذكر السبب]
- ۲۷۸ [أصل فى تعارض الجرح و التعديل]
- ۲۷۸ اشاره

- ۲۷۹ [فائدة في ما إذا قال العدل حدثني عدل]
- ۲۸۰ [أصل ما يصحح رواية الحديث]
- ۲۸۶ [أصل في شروط نقل الحديث بالمعنى]
- ۲۸۷ [أصل في حجية الرواية المرسله]
- ۲۹۰ [أصل أقسام الخبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته]
- ۲۹۲ [المطلب السابع في النسخ]
- ۲۹۲ اشاره
- ۲۹۲ [أصل في جواز النسخ و وقوعه]
- ۲۹۳ [أصل في جواز النسخ بخبر الواحد]
- ۲۹۶ [أصل في معنى النسخ شرعاً]
- ۳۰۰ [المطلب الثامن في القياس و الاستصحاب]
- ۳۰۰ اشاره
- ۳۰۰ [أصل في معنى القياس و بيان حكمه]
- ۳۰۴ [أصل في قياس الأولوية]
- ۳۰۶ [أصل في استصحاب الحال]
- ۳۱۰ [المطلب التاسع في الاجتهاد و التقليد]
- ۳۱۰ اشاره
- ۳۱۰ [أصل في معنى الاجتهاد و قبوله للتجزئة]
- ۳۱۲ [أصل في شرائط الاجتهاد المطلق]
- ۳۱۴ [أصل في أن حكم الاصابة و الخطاء في الاجتهاد]
- ۳۱۶ [أصل في معنى التقليد و جوازه]
- ۳۱۷ [أصل في منع التقليد في أصول العقائد]
- ۳۱۸ [أصل في شروط جواز التقليد من المجتهد]
- ۳۲۱ [أصل في جواز البناء على الاجتهاد السابق]

۳۲۱ [أصل في عدم اشتراط مشافهة المفتي]

۳۲۲ [خاتمة في التعادل و الترجيح]

۳۳۸ درباره مرکز

شرح معالم الاصول

مشخصات کتاب

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 مکتبی به ابو منصور عالم عامل فقیه نبیه ادیب شاعر ماهر محدث رجالی عابد زاهد جلیل القدر عظیم الشان از فحول و ارکان و ثقات و اعیان علمای امامیه اوائل قرن یازدهم هجری بود محقق مدقق متبحر در علوم دینی و بسیاری از فنون متداوله ماهر بود در زهد و ورع و تقوی مشهور گردید برای مساوات با فقراء و شبیه نشدن به ثروتمندان بیشتر از خوراک یک هفته تا یک ماه را نگاهداری نمی کرد با خواهرزاده خود صاحب مدارک الاحکام تقریباً هم سن 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 هر کدام کتابی را که تألیف می نمودند به دیگری عرضه می داشت پس از مذاکره در پیرامون مطلب و تنقیح آن با توافق هم آراء متین خود را ثبت اوراق کتاب یا رسائل می نمودند و هر گاه 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 السّلم 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 مؤلف کتاب حاشیه بر منطق و از شاگردان شهید ثانی درس خواندند و در نخستین ملاقات از محقق اردبیلی درخواست نمودند آنچه را که در اجتهاد و استنباط احکام دخالت دارد بدیشان تعلیم نماید اردبیلی نیز قبول کرد و نخست بخشی از منطق و اشکال ضرورت آن را به ایشان تعلیم نمود پس بخواندن اصول فقه راهنمایی نمود و گفت بهترین کتاب در این رشته کتاب شرح تهذیب الاصول عمیدی است ولی بعضی از مباحث آن باجتهاد مربوط نیست و تحصیل آن رشته از بحث اصولی تباهی عمر بشمارید شرح تهذیب را به ایشان درس گفت و فصولی را ترک گفت در یکی از روزها به استاد گفتند چون وسائل اقامت در نجف سخت است و نمی توانستند مدتی برای تحصیل در نجف اشرف توقف نمایند و خواستند خودشان کتب درسی فقه و اصول را مطالعه کنند و هر گاه 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 فهمیده‌اند خاموش شده و بگذرند و تنها بخواندن عبارت کتاب اکتفا نمایند محقق اردبیلی پیشنهاد آنان را پسندید مدتی بهمین رویه مشغول تحصیل بودند ولی گروهی این راه و رسم تحصیل را استهزاء می کردند محقق اردبیلی گفت آنان بعد از اندک زمانی که بوطن خود بازگشت کردند تألیفات ایشان بدست شما می رسد درحالی که هنوز شما اسیر و سرکیجه مباحث بی نتیجه شرح مختصر عضدی در اصول فقه هستید در اثر حسن نیت و پاکی رفتار معلّم و شاکرد در اندک مدتی بوطن خود بازگشت کردند و سید محمّد کتاب مدارک الأحکام تألیف کرد و شیخ حسن کتاب های منتقی و معالم الأصول را تالیف 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 دوم 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 الطهاره و الصلاه یک نسخه از آن در کتابخانه فاضلیه مشهد موجود است و شیخ بهائی بهمین کتاب شرحی نوشت (۲) الاجازات (۳) التحرير الطاووسی در رجال که برای تنقیح و تهذیب و ترتیب کتاب حلّ الاشکال ابن طاوس سید احمد تألیف و با ترتیب کامل مرتّب و مهذب 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 البهیة پدر خود مختلف علامه معالم العلماء ابن شهر آشوب من لا یحضره الفقیه صدوق (۱۱) شرح العینه شهید (۱۲) مشکاه القول السدید فی تحقیق معنی الاجتهاد و التقليد.

(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 کوبند 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 للحديث 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 مدارک الأحکام 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 مقدّس جلیل از مشاهیر فضلالی فقها بشمار می رود بجهت ترجمه قران مجید لقب مترجم را داشت از تألیفات اوست (۱) ترجمه قران 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 شمسینه در علم منطق به فارسی (۷) شرح صحیفه سجادیّه به فارسی (۹) شرح کافیّه 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 می‌خوانند کتاب معالم الاصول است از زمان تالیف کتاب مزبور

شرح معالم الاصول، مقدمه، ص: ۴

تاکنون در حوزه‌های 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 قدیم‌تر از همه حاشیه سلطان العلماء است که چاپ هم شده.

این رشته از حواشی که دقیق‌ترین و عمیق‌ترین بحث اصول فقه را دربر دارد می‌توان 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 ریشه‌های علم اصول فقه بشمار می‌رود 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 می‌گردد طهران- ۱۳ رجب ۱۳۷۷ مرتضی مدرّس 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 فرمان‌فرمائی را درخور است که به یک امر آبای علوی و امهات سفلی را بی‌واسطه قابله ماده از بطن عدم به فضای وجود کشانید و ستایش بی‌قیاس دانائی را سزاست که فروع کاینات را بی‌فکر 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 اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم طوق ملازمت و فرمان‌برداری او و عترت معصومین او را بر کردن خلاق پیچیده اعنی محمّد مصطفی و ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین که دین مبین ایشان را ناسخ ادیان انبیای ماضیه و شرایع امم سابقه گردانیده و بمنطوق کریمه *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً* جامه عصمت و طهارت را به اندازه قامت ایشان بریده و بمفهوم خطاب لو اجتمع الناس علی حبّ علی بن ابی طالب علیه السّلم لما خلق الله الثّار اعدای آن ولایت‌مآب را از عموم خلایق استحقاق جحیم اختصاص فرموده صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا* و بعد چنین کوید ذره بی‌مقدار تراب اقدام شیعیان ائمه اطهار علیهم السلام الفقیر الطالح الجانی محمّد هادی بن محمّد صالح المازندرانی که این کمینه بی‌بضاعت به اشاره

نوّاب مستطاب معلى القباب مبادى آداب مجموعه منتخبات ملكات ملكيه سفينه محامد صفات نفسيه نوباوه بوستان فضل و كمال
ثمره شجره ابهت و اقبال مركز دايره نصفت قطب فلک شوكت و ايلت حامى بلاد عدل و احسان ماحى آثار ظلم و عدوان باسط
بساط امن و امان

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳

بسم الله الرحمن الرحيم متن

خان بن خان بن خان حسين على خان نور حديقه آصف سليمان لا زالت حضرته العليّة معتكفا للعلماء و الفضلاء و سدّته السنّيه كهفا
للحكماء و الحكماء ما دام عالم فى الارض و كوكب فى الشّماء متصدى ترجمه كتاب معالم الدين و ملاذ المجتهدين گرديد و
ملتمس از ناظرين در اين اوراق آنست كه اكر بر خطائى مّطلع شوند درصدد اعتراض نيامده او را اصلاح نمايند زيرا كه سهو به منزله
طبيعت ثانيه است از براى انسان و الله ولى التوفيق قدس سره از جهت متابعت حديث سيد المرسلين صلى الله عليه و آله كه كل امر
ذى بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر و موافقت قران مجيد و بواسطه تيمّن و تبرّك ابتدا نموده كتاب خود را بذكر اسم حضرت
واجب تعالى فرموده كه

[خطبة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم با از براى استعانت است يا از براى تبرّك و متعلق است بفعل محذوف و تقدير چنين است كه ابداء فى
الكتابة باستعانة اسم الله يا اكتب متبرّكا باسم الله و همچنين هر قائلى عامل او را فعلى تقدير مى كند كه مناسب باشد با فعلى كه در
ابتدای او بسم الله گفته مى شود مثلا- در وقت سواری راكب و در هنگام نشستن اجلس و در گاه برخاستن اقوم و در وقت طعام
خوردن اكل و برين قياس و بهتر آنست كه عامل مؤخر تقدير شود تا آنكه كلام مفيد حصر شود و معنى چنين شود كه بنام خدا اين
كار را مى كنم نه بنام غير او چه عامل مقدر در حكم ملفوظست و تقديم معمول بر عامل دلالت دارد بر حصر چنانچه علمای معانى
بيان نموده اند و مفسران نيز در اياك نعبد و اياك نستعين تصريح نموده اند به اينكه تقديم مفعول افاده حصر مى كند يعنى ترا عبادت
مى كنيم و بس نه غير تو و اسم نزد بصريين از اسماء محذوفه الاعجاز است مانند يد و دم كه در اصل يدو و () دمو بوده اند يعنى در
اصل سمو بود چون اين كلمه كثير الاستعمال بود و تخفيف مناسب بوده حرف آخر را كه واو است حذف كردند و حرف اول
ساكن كردانيدند و همزه وصل در اول او در آوردند اسم شد پس اسم نزد ايشان ماخوذ از سمو است كه بمعنى رفعت است و علم را
ازين جهت اسم مى نامند كه رفعتى است از براى مسّمى چه اسمى دلالت دارد غالبا بر معنى كه موجب شرافت مسّمى است چون
محمّد و على و ابو الحسن و تقى و نقى و امثال اين ها و نزد كوفّيين مشتق از سمه بمعنى علامت است چه اسم نيز علامت است از
براى مسماى خود و در اصل وسم بوده و او را حذف نمودند و عوض از او همزه وصل در آوردند اسم شد و دليل مذهب بصريين
است جمع و تصغير او باسما و سّمى چه قاعده آنست كه در حال جمع تكسير و تصغير كلمه او را بحروف اصول خود
برمى كردانند و بعد از ان او را تكسير و تصغير مى كنند و چون جمع اسم باسما و تصغير سّمى امده معلوم مى شود كه سين بجای فاء
الفعل و واو بجای لام الفعل باشد و الا كه اكر اصل او وسم مى بود كه جمع او اوسام و تصغير او وسيم باشد چه فعل را جمع بافعال
و تصغير بفعيل مى كنند و الله در اصل اله بود

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۴

الحمد لله المتعالى فى عزّ جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه العارفون

بعد از حذف همزه در عوض الف و لام در آوردند الله شد و اله بمعنی معبود است مطلقا 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 مبالغه‌اند که دلالت دارند بر اتصاف ذات الله تعالی بکمال رحمت لیکن رحمن ابلغ است از رحیم و دلالت دارد بر زیادتی رحمتی رحمن که از رحیم فهمیده می‌شود 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 شقنداف خواهد بود که بسبب زیادتی معنی نام را نیز زیاده کرد و زیادتی رحمن بر رحیم معنی گاه باعتبار کمیت می‌باشد و گاه باعتبار کیفیت و بنا بر اول وارد شده یا رحمن الدنیا و رحیم الآخرة چه رحمت دنیوی واجب تعالی شامل مؤمن و کافر جمیعا هست بخلاف رحمت اخروی که مخصوص مؤمنین است و باعتبار ثانی گفته می‌شود یا رحمن الآخرة 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 مبالغه‌اند و مشتقند از رحم و حال آنکه رحم متعدی است و لازم نیامده و از فعل متعدی صیغه مبالغه بنا نمی‌شود جواب می‌گوییم که گاه هست که از فعل متعدی بنا می‌شود چون غضبان که مشتق است از غضب و علیم که ماخوذ است از علم و حال آنکه غضب و علم نیز لازم نیامده‌اند و سبب آنست که نقل می‌کنند اولاً فعل مکسور العین متعدی را بسوی فعل مضموم العین که لازم است و بعد از آن از او مبالغه بنا می‌کنند 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 بتسمیة 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 بکنه 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 می‌شوند در حمد خدای تعالی بلسان در مقابل نعمت و حمد بدون شکر یافت می‌شود در جائی که از محمود نعمتی بحامد نرسیده باشد و شکر بدن و حمد یافت می‌شود 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 مشابهة الأنام فلا یبلغ صفته الواصفون المتفضّل بسواغ الانعام

عبارتست از فعلی که مشعر بوده باشد بتعظیم منعم از آن حیثیت که نعمتی از او بحامد رسیده است خواه فعل قلب باشد یعنی اعتقاد بأتصاف 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 اعضا جهت او مخلوق شده‌اند مثلاً 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 نموده‌اند به اینکه مبتدای معرف بلام دلالت دارد بر حصر او در خبر و این قول را نیز بصاحب کشاف نسبت داده‌اند 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 قران مجید و کلام صادقین علیهم السلام بسیار واقع شده و بنا بر آنکه مفید حصر باشد چون جمع می‌شود 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 عز و جل صحیح است چه از غیر او فعلی صادر نمی‌شود تا آنکه فاعلش مستحق حمد باشد جواب می‌گوییم 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 می‌شود 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 نمی‌کند 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 مستحق حمد بر فعل عباد باشد عباد نیز مستحق حمد خواهد بود بسبب ایجاد سبب قریب بطریق اولی پس بهتر آنست که در جواب بگوییم که تخصیص

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶

فلا یحصی نعمه العادون المتطول بالمنن الجسم فلا یقوم بواجب شکره الحامدون

حمد به خدای تعالی از قبیل حصر حقیقی ادعائست یعنی چون افراد حمدی که از برای اوست در غایت کمالند پس گویا جنس حمد منحصر است درین افراد با آنکه باقی افراد حمدی که از برای عباد است چون نسبت بانها در نهایت نقصند پس گویا 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 می‌کند و در اصل حمدت لله حمدا بود چون جمله فعلیه بود و افاده حدوث حمد می‌کرد 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 عز 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 نمی‌توانند دریافت کنه ذات او را دانایان چه جای نادان المتقدس بکمال ذاته عن مشابهة الانام فلا یبلغ صفة الواصفون تقدس بمعنی تنزه است و المقدس مجرور است تا آنکه صفت ثانی باشد از برای الله و مراد از کمال ذات صفات ذاتیه است مسمی بصفات کمالیه‌اند و با در کمال از برای سبب است یعنی منزّه است بسبب صفات کمالیه از مشابهت خلایق پس نمی‌رسند 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 نمی‌تواند شمرد نعمتهای او را شمارندگان چه نعمتهای کامله

او غیر متناهی‌ند المتطوّل بالمنن الجسم فلا يقوم بواجب شکره الحامدون این نیز صفت بعد از صفت است و متطوّل مشتق است از طول بفتح طاء و سکون و او بمعنی اعطا و یا در بالمنن از برای تقدیر است و منن جمع منة است بمعنی عطیه و جسم جمع جیم است بمعنی عظیم و صفت المنن است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷

القدیم الابدیّ فلا ازلیّ سواء الدائم السّرمدیّ لكلّ شیء مضمحلّ ما عداه

یعنی بخشنده نعمتهای عظیمه است پس نمی‌تواند بجای آورد شکر واجب او را شکرگذارندکان و در ادراج لفظ واجب اشاره است به اینکه شکر نعمت منعم واجبست و ذکر الحامدون بجای الشاکرون مشعر است باتّحاد معنی حمد و شکر در اینجا و پوشیده نماند لطافت این فقرات چه در فقره اولی اشاره شده باستحقاق واجب تعالی حمد را لذاته قطع نظر از صفات کرده در فقره ثانیه اشاره است باستحقاق او حمد را بسبب صفات کمالیه یعنی صفات ذاتیه و در فقره ثالثه و رابعه اشاره شده باستحقاق او حمد را بسبب صفات فعلیه و فرق میان صفات ذاتیه و صفات فعلیه چنانچه از اخبار اهل بیت علیهم السّلام مفهوم می‌شود از دو جهت است یکی آنکه صفات ذاتیه هر صفتی است که در هیچ‌وقت از اوقات هر چند در زمان وهمی باشد سلب او از ذات واجب جایز نباشد چون علم و قدرت و نظایر این‌ها و صفات فعلیه هر صفتی است که سلب او در وقتی جایز باشد چون خالقیت و رازقیت و اشباه این‌ها 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 ازلیّ سواه مراد از قدیم و ابدیّ و ازلیّ 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 تفریع ظاهر است و احتمال دارد که القدیم مجرور باشد تا از صفت بعد از صفت باشد لیکن وجه تفریع درین صورت خفائی دارد مگر آنکه دست باختصاص حمد و تعلیق حکم بر وصف زینم و بکوییم که حمد را مخصوص کردانیده به خداوندی که این صفت دارد که قدیم ابدی است و تعلیق حکم بر وصف مشعر است به علّیت ان وصف از برای این حکم پس لازم می‌آید 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 السّرمدیّ فکلّ شیء مضمحلّ ما عداه و مراد از دائم و سرمدی موجودیست که نهائیتی از برای وجود او نباشد یعنی او دائم و سرمدی است و بس پس هرچه هست زایل می‌شود عاقبت بغیر از او و مصنف قدس سرّه بعد از حمد و ثنای واجب تعالی بعنوان جمله اسمیه که مفید دوام و ثبوت است حمد او می‌کند 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 متناهیّه و انعام نعمتی تازه در هر زمانی بعد از زمانی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸

احمده سبحانه حمدا یقرّبنی الی رضاه و اشکره شکرا استوجب به المزیّد من مواهبه و عطایاه و استقیله من خطایای استقاله عبد معترف بما جناه نادم علی ما فرّط فی جنب مولاه و أسأله العصمه من الخطاء و الخطل و السّداد فی القول و العمل و أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شریک له

مستمررا و فرموده که احمده سبحانه حمدا یقرّبنی الی رضاه حمدا مفعول مطلق است از برای نوعیت و جمله یقرّبنی صفت اوست و

سبحانه جمله معترضه است در میانه مفعول مطلق و فاعل او و بتقدیر اسبحة سبحانا است یعنی منزّه می‌دانیم او را از نقایص و عیوب فعل را حذف نمودند و جوبا و مصدر را بجای او گذاشتند و اضافه نمودند او را بضمیر مفعول سبحانه شد یعنی حمد می‌کنم او را انا فانا حمدی که نزدیک کرداند مرا به خشنودی او و اشکره شکرا استوجب به المیزید من مواهبه و عطایاه و شکر می‌کنم او را انا فانا مستمرا شکری که بسبب او مستحق زیادتی بخششها و عطاهای او شوم و این فقره اشاره است به آیه کریمه لئن شکرتم لآزیدنکم و استقیله من خطایای استقاله عبد معترف بما جناه نادم علی ما فرط فی جنب مولاه اقاله بیع بنی فسح بیع است و مراد اینجا در گذشتن از گناهان است مجازا و استقاله منصوب است تا مفعول مطلق استقیله باشد از برای نوعیت یعنی طلب می‌کنم از او در گذشتن از گناهان مرا مثل طلب عفو بنده که اعتراف داشته باشد به گناه خود و پشیمان باشد از تقصیری که از او صادر شده نسبت بمولای خود و اسأله 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 می‌آید و خطأ بکسر خاء و سکون طاء بمعنی گناه چنانچه در قرآن مجید واقع شده ان قتلهم کان خطا کبیرا و خطل بفتح خاء و طاء کلام فاسدی است پس عطف او بر خطا از قبیل عطف خاص است بر عام و السداد عطف است بر العصمه و او بمعنی صواب است یعنی طلب می‌کنم نگاه داشتن او مرا از غلط در اقوال و افعال خصوصا از خطای در اقوال و نیز از او می‌خواهم توفیق جهت راست گفتاری و راست کرداری و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له ان مخففه از مثقله است و اسم او ضمیر شان محذوفست و جمله لا اله الا الله خبر او است و لا درین جمله از برای نفی صفت جنس است و اله اسم لا است و مبنی بر فتح است زیرا که متضمن من استغراقیه است چه در اصل لا من اله بوده و از این جهت لای که بمعنی نفی صفت جنس نص است در عموم نکره که اسم او واقع شده زیرا که من نص 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 می‌کند 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 می‌آید 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 الّمدی لا یخیب لّدیة الآمال القدیر فهو لما یشاء فعّال و أشهد انّ محمّدا عبده و رسوله المبعوث لتمهید قواعد الدّین و تهذیب مسالک الیقین النّاسخ بشریعته المطهّره شرایع الأوّلین و المرسل بالارشاد و الهدایه رحمه للعالمین صلّی الله علیه و آله الهداه المهدیین و عترته الکرام الطّیبین صلاه ترضیهم و تزید علی منتهی رضاهم و تبلغهم غایه مرادهم و نهایه مناهم و تكون لنا عدّه و ذخیره نوم نلقى الله سبحانه و نلقاهم و سلّم تسلیم

و در دفع این اشکال صاحب کشاف گفته که احتیاج بتقدیر خبر نیست بلکه الا الله خبر لا است و بعضی جواب دیگر گفته‌اند 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 اله 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 می‌گوییم که بتاویل متوحد است چنانچه در ارسلاها الطرک نجاه تصریح نموده‌اند به اینکه جایز است که معرفه حال واقع شود بتاویل نکره و کلام بتقدیر اینست که لا اله متوحدا فی الالهیه الا الله و جمله لا شریک له نیز حال است از اله یا از ضمیر مستتر در وحده که راجع می‌شود به اله و بنا بر اول حال مترادفه و بنا بر ثانی حال متداخله است الکریم الّمدی لا یخیب لّدیة الآمال القدیر فهو لما یشاء فعّال الکریم ظاهر اینست که مرفوع بمدح باشد بتقدیر مبتدا یعنی هو الکریم و احتمال دارد که مرفوع باشد تا آنکه صفت الله بوده باشد و فصل میانه موصوف و

صفت اگرچه واقع شده لیکن این جایز است باعتبار آنکه حال از موصوفست و اجنبی نیست نسبت بموصوف و احتمال دارد که مجرور باشد تا بدل کل باشد از ضمیر غایب در له و خبیة بمعنی ناامید شدن است و الآمال مرفوعست تا آنکه فاعل لا یخیب بوده باشد بتقدیر ذو چه خبیث نسبت بصاحب آمال صحیح است نه نسبت به نفس آمال و قدیر صیغه مبالغه است و همچنین فَعَّال نیز از برای مبالغه است یعنی کواهی می‌دهم که الهی نیست مگر آن خداوندی کریمی که ناامید نمی‌شوند در درگاه او امیدواران آن خداوندی که در کمال قدرت است پس هرچه را اراده نماید می‌کند و اشهد انّ محمّدا عبده و رسوله المبعوث لثمید قواعد الدّین و تهذیب مسالک الیقین النَّاسِخ بشریعته المَطْهَرَةُ شرایع الاوّلین و المرسل بالارشاد و الهدایة رحمة للعالمین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ الْمَهْدِيِّينَ وَعترته الْكِرَامِ الطَّيِّبِينَ صَلَاةً تَرْضِيهِمْ وَتَزِيدُ انْتَهَى رضاه و تبلغهم غايه مرادهم و نهایه مناهم و تكون لنا عده و ذخیره یوم تلقی اللهُ سبْحَانَهُ وَنَلْقَاهُمْ وَسَلَّمَ تسلیما نسخ در اصطلاح اهل شرع عبارتست از ازاله حکمی و اثبات حکمی دیگر و رحمة مفعول له است از برای مرسل و احتمال حالت نیز دارد و صلاة در لغت بمعنی دعاست و دعا بمعنی طلب رحمت است و هرگاه او را نسبت دهند به خدای عز و جلّ اراده می‌کنند رحمت را مجازا و بعضی گفته‌اند که صلاة در لغت مشترکست لفظا میان سه معنی یکی طلب رحمت چنانچه در صلاتی که منسوب باشد بافرد انسان دوم استغفار است چون صلاتی که منسوب باشد به ملائکه و سیّوم رحمت است چون صلاتی که منسوب باشد به خدای عزّ و جلّ پس معنی آیه کریمه انّ الله و ملائکته یصلّون علی النّبی یا ایّها الذّین آمنوا صلّوا علیه اینست که خدای تعالی رحمت می‌کند بر نبی و فرشتگان

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰

و بعد فانّ اولی ما انفقت فی تحصیله کنوز الاعمار و اطالت التّردّد بین العین و الاثر فی معالم الافکار هو العلم بالاحکام الشرعیة و المسائل الفقهیة

استغفار می‌کنند از برای او ای مؤمنان شما طلب رحمت کنید از برای او و عترت آن حضرت عبارت از ذریت 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 صلاة مفعول مطلق است از برای صَلَّى و ترضیهم و تزیدهم و تبلغهم واحد مغایبه مؤنث‌اند و فاعل ایشان ضمیرست مشترک راجع می‌شود به صلات لیکن ترضیهم از باب افعال و متعدی بر یک مفعول است و ضمیر هم راجع می‌شود برسول و عترت او علیهم السّلام مفعول اوست و تزید از باب ضرب یضرب و لازمست و تبلغهم از باب تفعیل و متعدی بدو مفعول است و ضمیر هم مفعول اول اوست و غایه مرادهم منصوبست تا مفعول ثانی او بوده باشد و همچنین نهایه مناهم و بلّغ از باب تفعیل متعدی می‌شود بدو مفعول بنفسه چنانچه شاعر گفته انّ الثّمانین و بلّغتها قد اخرجت سمعی الی ترجمان که ضمیر خطاب در بلّغتها که مفعول اولست نایب مناب فاعل است و لفظها مفعول ثانی اوست و عده چیزست که مهیا کرده می‌شود از برای روز حاجت و همچنین ذخیره و در اینجا مراد از عده و ذخیره چیزست که مهیا شده باشد برای روز قیامت یعنی کواهی می‌دهم که محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَآلِهِ الْمَهْدِيِّينَ فرستاده شده از جانب او بسوی خلق از جهت مقرر ساختن قواعد دین و پاک کردن راههای یقین از شبهات جاهلین آن چنان رسولی که برهم زده بسبب شریعت مطهره خود شریعتهای انبیای سابق را و فرستاده شده بسوی خلق از برای راهنمای ایشان از جهت رحمت نمودن او عالمیان را و رحمت کند خدای تعالی بر محمّد و آل او که راهنمایان و راه یافتگانند و بر ذریت نجبای او که معصومانند از کناهان رحمتی که خوشنود کردند ایشان را و زیاده باشد بر نهایت خشنودی ایشان و برسانند ایشان را به نهایت مقصودشان و ذخیره باشد از برای ما برای روزی که ما ملاقات 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 انفقت فی تحصیله کنوز الاعمار و اطالت التّردّد بین العین و الاثر فی معالم الافکار هو العلم بالاحکام الشرعیة و المسائل الفقهیة اما بعد در اصل مهمما یکن من شیء فبعد الحمد و الصّلاة

ان اولی ما انفتت بود چنانچه سیبویه در اما زید فمطلق گفته که در اصل مهما یکن من شیء فزید منطلق بود یعنی اگر چیزی در عالم موجود باشد پس زید منطلق خواهد بود مهما یکن من شیء را حذف کردند و اما را قائم مقام او ساختند و بعضی گفته‌اند که یکن من شیء را حذف کردند و تغییر دادند مهما را به اما باین روش که ها را قلب همزه نمودند بسبب نزدیکی مخرج ایشان ماما شد بعد از ان قلب مکانی نمودند یعنی همزه را بجای میم و میم را بجای همزه گذاشتند و میم را در میم ادغام کردند اما شد و این قول ضعیف است چه تغییر اسم بحرف متعارف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱

فلعمری أنه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه و المغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه و العلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا و تنال به السعادة في الدار الاخرى و لقد بذل علمائنا السابقون رسلنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم و اكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقلًا ببنان افكارهم و لم شرعوا منه مجملًا ببيان آثارهم و كم صنفوا فيه من كتاب يهدى في ظلم الجهالة الى سنن الصواب

نیست و بر هر تقدیر چون اجتماع حرف شرط یعنی امیا و حرف جزا یعنی فا معقول نبود فا را در وسط جزا داخل ساختند اما زید فمطلق و امیا 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 صلاة بر رسول و آل او علیهم السلام پس به درستی که بهترین علمی که صرف شده در تحصیل او گنجهای عمرها و طول داده‌اند فکرها حرکت خود را در میان مقدمات و نتایج آنها برای تحقیق مسائل آنها ان علم باحکام شرعیّه و مسائل فقهیه است فلعمری انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه و المغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه و العلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا و ينال به السعادة في الدار الاخرى لام در عمری لام ابتداست که بواسطه تاکید حکم در اول کلام ذکر می کنند و عمری مبتداست و خبر او محذوفست و جواب قسم یعنی جمله انه المطلب الى آخره قائم مقام و قرینه اوست و تقدیر چنین است که عمری قسمی و عمر بضم عین و فتح او بمعنی مدّت حیوة است و در قسم استعمال نمی شود مگر بفتح عین و فتح اگر کسی گوید که مقرر شده در شرع عدم جواز قسم بغیر واجب تعالی پس این قسم چه صورت دارد جواب می گویم که مضاف در اینجا محذوفست و تقدیر چنین است که فلواهب عمری یا آنکه مقصود در این مقام صورت قسم است از 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 عالیّه و مرافقت انبیا و ائمه علیهم السلام 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 شرعیّه مطلبی است که بمطلب خود برسد و غنیمتی است که بشارت داده می شود به نفعهای بسیار تحصیل کننده او و علمی است که بالا- می برد حامل خود را باعلی مراتب کمال در دنیا و می یابد حامل او بسبب او نیکبختی را در دار عقبی و لقد بذل علمائنا السابقون و سلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم و اكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقلًا ببنان افكارهم و كم شرحوا منه مجملًا ببيان آثارهم و كم صنفوا فيه من كتاب يهدى في ظلم الجهالة الى سنن الصواب 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 النہایه و ایضاح یحلّ من قواعدہ المشکل و بیان یکشف من سرائره المعضل و تہذیب

که کم فتحا فتحو و مقفلا- مفعول فتحو است و مراد از مقفّل مسائل مشکله ایست که حلّ او محتاج به تأمّل تمام باشد بر سبیل استعاره یعنی تشبیه شده مسائل مشکله به چیزهای که در صندوق مقفّل باشد در اینکه همه کس به او نمی توانند رسید و عاریه شده لفظ مقفّل از برای او و ذکر فتح که بمعنی کشودن قفل است ترشیح این استعاره ایست [۶] و اضافه بنان یعنی سرانکشت 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 اللّٰه علیهم بذل جهد خود نموده اند در تحقیق مسائل مباحث علم فقه و سعی بسیار نموده اند در تفتیح مسائل این علم پس بسیار کشوده اند قفلها را به کلید سرانکشت فکرها یعنی رفع نموده اند اشکالات را از مسائل مشکله بفکر خود و بسیار شرح نموده اند و واضح گردانیده اند مجملات را بیان نمودن و واضح ساختن کتب علمیّه و بسیار تصنیف نموده اند کتابهای را که راهنمایی می کند خلاق را در تاریکی جهالت براه راست فمن مختصر کاف فی تبلیغ 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 قواعدہ 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 جزئی غیر محصوره چون الصیلا و اجبه 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 تہذیب یوصل من لا یحضرہ الفقیہ بمصباح الاستبصار الی مدینة العلم و یجلو بانارہ مسالکہ عن الشرائع ظلمات الشکّ و الوهم و ذکر ی دروس مقنعه فی تلخیص الخلاف و الوفاق و تحریر تذکره هی منتهی

کشف یعنی برداشتن پرده تخیلیّه است یعنی و بعضی از آنها کتابها کتابیست واضح سازنده مسائل فقهیه که می کشاید گره مشکلات قواعد این علم را و بعضی از آنها کتابیست مبین و ظاهر سازنده مطالب که ظاهر می سازد از پوشیده های این علم مشکلات را و تہذیب یوصل من لا یحضرہ الفقیہ بمصباح الاستبصار الی مدینة العلم و یجلو بانارہ مسالکہ عن الشرائع ظلمات الشکّ و الوهم تہذیب نیز مصدر است بمعنی مفعول یعنی مهذب و اضافه مصباح به استبصار از قبیل اضافه مشبه به است بمشبه و تشبیه شک و وهم بشب در گمراه ساختن استعاره مکنیه است و ذکر ظلمات استعاره تخیلیه است و اثبات اناره مسالک ترشیح است و مراد از اناره

مسالك وضوح دلائل و براهین مسائل شرعیّه است یعنی بعضی از ان کتابها کتابیست پاکیزه شده از حشو و زواید که می‌رساند کسی را که نزد او فقیهی حاضر نبوده باشد بسبب چراغ بینائی شهرستان علم و زایل می‌گرداند بسبب روشنائی راههای خود از مسائل شرعیّه تاریکهای شک و وهم را و ذکری دروس مقنعه فی تلخیص الخلاف و الوفاق و تحریر تذکره هی منتهی المطلب فی الآفاق ذکری 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 بیاتیّه است یعنی بعضی از ان کتابها کتابیست که مذکر و یادآورنده بحثها و تحقیقها است که کافیس در ملخص ساختن مسائل خلافتیه و اجماعیه و بعضی از انها کتابیست محرر و پاکیزه که مذکر و یادآورنده مسائل فقهیه است و ان منتهای مطلب علما است در تمام روی زمین و مهذبّ جمل یسعف فی مختلف الاحکام بکامل الانتصار و معتبر مدارک یحسم موادّ النزاع من صحیح الآثار مهذبّ اسم مفعول است بمعنی پاکیزه شده و اضافه او بجمل اضافه بیاتیّه است و اسعاف بمعنی قضای حاجت است و اضافه کامل بانتصار از قبیل اضافه صفت است بموصوف و معتبر نیز اسم مفعولست و اضافه او بمدارک اضافه بیاتیّه است و مدارک جمع مدرک اسم مکان و حسم بمعنی قطع است و اضافه صحیح به آثار اضافه صفت است بموصوف یعنی و بعضی از ان کتابها کتابیست که برمی‌آورد حاجات علماء را در احکام مختلف فیها یعنی مسائل خلافتیه بسبب مددکردنی کامل و بعضی از انها کتابیست صاحب اعتبار که محل ادراک مسائل فقهیه است و قطع می‌کند موادّ نزاع را از اخبار صحیحّه و لمعه روض یرتاح لتمهید اصوله الجنان و بروضه بحث تدهش یرشاد فروغها الاذهان و بعضی از ان کتابها لمعه‌ایست از لمعات

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۴

منتهی المطلب و الآفاق و مهذبّ جمل یسعف فی مختلف الاحکام بکامل الانتصار و معتبر مدارک یحسم موادّ النزاع من الآثار و لمعه روض یرتاح لتمهید اصوله الجنان و روضه بحث تدهش یرشاد فروغها الاذهان فشکر الله سعیم و اجزل من جوده مثوبتهم و برهم و حیث کان من فضل الله علينا أن اهلنا لاقتفاء آثارهم أحببنا الأسوه بهم فی أفعالهم فشرعنا بتوفیق الله تعالی فی تألیف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدین و ملاذ المجتهدین و جددنا به معاهد المسائل الشرعیّه و أحببنا به مدارس المباحث الفقهیه و شفّعنا فیه تحریر الفروع بتهذیب الاصول و جمعنا بین تحقیق الدلیل و المدلول بعبارات قریبه إلى الطباع و تقریرات مقبوله

بستانی که شاد می‌شود بسبب تمهید اصول او دلها و باغ بحثی است که حیران می‌شود بسبب راهنمایی فروغ او عقلها و مراد از اصول در اینجا دلائل مطالب است و از فروع نفس مطالب و ممکن است که مراد از اصول قواعد کلیّه باشد و از فروع مسائل جزئیّه که انها مستنبط می‌شود و پوشیده نیست لطافت این فقرات چه در هر فقره جمع نموده میان نامهای چند کتاب از کتابهای احکام شرعیّه بر وجهی که اراده نموده از انها معانی لغویّه را چنانچه در فقره اولی جمع شده میان مختصر و کافی و مبسوط و شافی در فقره ثانیّه 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 ذکری 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 سعیم و اجزل من جوده مثوبتهم ما و قد رتبنا پس جزا دهد خدای تعالی سعی ایشان را در تألیف 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 مسمی است بمعالم الدین و ملاذ المجتهدین و تازه کردانیدیم بسبب این کتاب مدارس مسائل شرعیّه را و زنده گردانید بسبب فرعی این کتاب مدارس مباحث فقهیه 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 اخلاص به مقصود باشد و بغیر اطنابی که ملال بار آورد و من تضرع و زاری می‌کنم به درگاه باری تعالی که بگرداند این کتاب را خالص از برای ذات خود و تضرع می‌کنم که راهنمایی کند مرا براه راست در وقتی که کم می‌شوند از راه فهمها و ثابت قدم دارد مرا بر جاده حق آنجا که می‌لغزد قدمها و قد رتبنا کتابنا کتابنا هذا علی مقدمه و اقسام اربعه و الغرض من المقدمه منحصر فی مقصدین و بتحقیق که مرتب ساختم این کتاب را بر مقدمه و چهار قسم مقدمه در بیان مباحث اصولیه و غرض از مقدمه منحصر است در دو مقصد مقصد اول در بیان فضیلت علم و مقصد دوم در تحقیق مهمات مسائل اصولیه و در او نه مطلب است مطلب اول در مباحث الفاظ مطلب دوم در بیان احکام اوامر و نواهی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵

عند السّماع من غیر ایجاز موجب للاخلاق و لا- اطناب معقب للملال و انا ابتهل الی الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الکریم و أتضرع الیه أن یهدیني حين تصلّ الأفهام إلی المنهج القويم و یثبتني حيث ترلّ الأقدام علی الصّراط المستقیم و قد رتبنا کتابنا هذا علی مقدمه و اقسام اربعه و الغرض من المقدمه منحصر فی مقصدین المقصد الأول فی بیان فضیله العلم و ذکر نبذ ممّا یجب علی العلماء مراعاته و بیان زیاده شرف علم الفقه علی غیره و وجه الحاجه الیه و ذکر حدّه و مرتبه و بیان موضوعه و مبادیه و مسائله اعلم أن فضیله العلم و ارتفاع درجه و علو رتبه امر کفی انتظامه فی سلك الضروره مؤنّه الاهتمام ببیانه غیر

مطلب سیم در عموم و خصوص مطلب چهارم در مطلق و مقید 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 مواردی قسم رابع در حدود

[المقصد الأول فی بیان فضیله العلم و اهمیه علم الفقه و اباحت حول علم الفقه]

اشاره

المقصد الاول فی بیان فضیله العلم و ذکر نبذ تا اعلم مقصد اول از مقدمه در بیان فضیلت علم است و ذکر قلیلی از چیزهائی که بر علماء رعایت آنها واجبست و بیان زیادتی شرافت علم فقه بر علوم دیگر و وجه احتیاج به او و ذکر حدّ یعنی ماهیت او میان 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 می‌کند 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 می‌شوند از این جهه ما ذکر می‌کنیم در این باب چند دلیل از دلایل عقلیه و نقلیه یعنی از کتاب مجید و حدیث اهل بیت صلوات الله علیهم و اکتفا می‌کنیم 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 می‌شود بخروج از مقصد اصلی فاما الجهه العقلیه فهی انّ تا و اما الكتاب الکریم اما دلیل از جهه عقل پس اینست که معقولات یعنی آنچه ادراک کرده می‌شود بقوت عاقله منقسم می‌شود بموجود و معدوم و موجود منقسم می‌شود بجماد و نامی و شکی نیست که نامی اشرف از جماد است و نامی منقسم می‌شود به حسّاس و غیر حسّاس و شکی نیست که حسّاس اشرفست از غیر

حسّاس و حسّاس منقسم می‌شود بعقل و غیر عاقل و شکّی نیست که عاقل اشرفست و عاقل منقسم می‌شود بعالم و جاهل و شکّی 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 حسّاس 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 ضمّ کنیم و نتیجه دیگر حاصل شود او را نیز با مقدمه معلومه دیگر ضمّ 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 ضمّ می‌کنیم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶

غیر انا نذکر علی سبیل التنبیه اشیاء فی هذا المعنی من جهة العقل و النقل کتابا و سنه مقتصرین علی ما یتادی به الغرض فان الاستیفاء فی ذلك یقتضی تجاوز الحدّ و یفضی الی الخروج عمّا هو المقصد فاما الجهة العقلیة فهی انّ المعقولان تنقسم الی موجود و معدوم و ظاهر انّ الشرف للموجود ثمّ الموجود ینقسم الی جماد و نام و لا ریب انّ التامی اشرف ثمّ التامی ینقسم الی حسّاس و غیره و لا شکّ انّ الحسّاس اشرف ثمّ الحسّاس ینقسم الی عاقل و غیر عاقل و لا ریب انّ العاقل اشرف ثمّ العاقل ینقسم الی عالم و جاهل و لا شکّ انّ العالم اشرف فالعالم ح اشرف المعقولات فصل و اما الكتاب الکریم فقد اشیر الی علقه ذلك فی مواضع منه الاوّل قوله تعالی فی سورة العلق و هی اوّل ما نزل علی نبینا صلی الله علیه و آله فی قول اکثر المفسّیرین اقرأ باسم ربک الذی خلق الانسان من علق اقرأ و ربک الاکرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم حیث افتتح کلامه المجید بذكر نعمه الایجاد و اتبعه بذكر نعمه العلم فلو کان بعد نعمه الایجاد نعمه اعلی من العلم لکان اجدر بالذکر و قد قیل فی وجه التناسب بین الآی المذكوره فی صدر هذه السورة المشتمل بعضها علی خلق الانسان من علق و بعضها علی تعلیمه ما لم یعلم أنّه تعالی ذکر اوّل حال الانسان أعنی کونه علقه و هی بمکان من الخساسة و آخر حاله و هی صیورته عالما و ذلك کمال الرفعه و الجلاله فکأنّه سبحانه قال کنت فی اوّل أمرک فی تلك المنزله الدنیة الخسیسة ثمّ صرت فی آخره الی هذه الدرجه الشریفه النفیسة الثانی قوله تعالی الذی خلق سبع سماوات و من الارض مثلهنّ ینزل الامر بینهنّ لتعلموا الآیه فانه سبحانه جعل العلوی السفلی طرا و کفی بذلك جلاله و فخرا

و می‌گوییم عالم اشرف افراد عاقل است و عاقل اشرف افراد حسّاس است نتیجه می‌دهد که عالم اشرف افراد حسّاس است این نتیجه را با ان مقدمه معلومه که حسّاس اشرف افراد نامی است ضمّ می‌کنیم عالم اشرف افراد حسّاس است و حسّاس اشرف افراد نامی است نتیجه می‌دهد که عالم اشرف افراد نامی است بعد از ان این نتیجه را با ان مقدمه معلومه که نامی اشرف افراد موجود است ترکیب می‌کنیم و می‌گوییم عالم اشرف افراد نامی است و نامی اشرف افراد موجود است نتیجه می‌دهد که عالم اشرف افراد موجود است بعد از ان این نتیجه را نیز بان مقدمه معلومه که موجود اشرف افراد معقول است جمع می‌کنیم و می‌گوییم عالم اشرف افراد موجود است و موجود اشرف افراد معقولست نتیجه می‌دهد که عالم اشرف افراد معقول است و این بعینه مطلب ما است

[فصل فی اهمیت العلم فی کتاب الکریم]

و اما الكتاب الکریم فقد اشیر الی ذلك فی مواضع منه الاوّل قوله تعالی فی سورة 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 سورة قلم و این اوّل سوره‌ایست که نازل شده بر رسول صلی الله علیه و آله بر قول اکثر مفسّیرین و بعضی از مفسّیرین گفته‌اند که اوّل سوره که نازل شد سوره فاتحه است و بعد از ان سوره قلم است وجه دلالت اینکه خدای تعالی فرموده که اقرأ باسم ربک الذی خلق

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ 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 می‌بود 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 آیه‌هائی که مذکور است در اول این سوره که بعضی از آنها مشتمل است شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷

الثالث قوله سبحانه و من ولي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم

بر آفریدن خدای عز و جل آدمیان از علقه و بعضی از آنها مشتمل است بر تعلیم چیزهای که آدمیان عالم بانها نبودند فکر کرده‌اند که خدای عز و جل ذکر کرده اولاً اول حالت انسان را که ان علقه بودن ایشان است و این حالت در نهایت دنائت و خساست است و بعد از ان ذکر نموده آخر حالت ایشان را و ان عالم شدن ایشان است و این حالت در کمال رفعت و جلال است پس گویا خدای سبحانه و تعالی می‌فرماید که تو ای آدمی زاد در اول حال باین مرتبه دئیه خسیسه بودی و در آخر حال باین درجه شریفه نفیسه رسیدی پس اگر حالتی اشرف از علم می‌بود ذکر او مناسب مقام بودی الثانی قوله تعالی الله الذي تا الثالث دليل دویم از قرآن مجید قول خدای عز و جل است که الله الذي خلق سبع سماوات و من الارض مثلهن ينزل الامر بينهن لتعلموا 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 می‌شود حکم خدای تعالی در میان آسمانها و زمینها و علت 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 حار که طبقه‌ایست از هوا مجاور کره آتش و طبقه زمهریر که در تحت هوای حار 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 گفته‌اند که اصل زمین هفت طبقه است بر بالای یک دیگر بدون فرجه میان ایشان و بعضی گفته‌اند که هفت زمین است متصل به یکدیگر که در میان آنها دریاها فاصله است و بعضی گفته‌اند که مراد اقالیم سبعة است و بر هر تقدیر خدای عز و جل در این آیه کریمه علم را علت آفریدن آسمانها و زمینها گردانیده و همین قدر کافیت از برای جلالت و عظمت و شرافت علم چه علت ایجاد چنین خلقی می‌باید که در نهایت عظمت و شرافت بوده باشد الثالث قوله تعالی و من يوت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم دليل سیوم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که می‌فرماید که هر که به او داده باشد حکمت پس بتحقیق که به او داده شده خیر بسیاری و در تفسیر حکمت ذکر کرده‌اند معنی که بعلم برمی‌گردد چه بعضی از محققین گفته‌اند که مراد از حکمت درین آیه کریمه علوم و معاریفست که متضمن صلاح دنیا و آخرت بوده باشد و شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب س سزه در کتاب کافی حدیثی از حضرت امام الجن و الانس علی بن موسی الرضا علیهما السلام نقل نموده در باب فضل امام و صفات او که مضمونش اینست که خدای عز و جل 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 انبیاء و ائمه علیهم السلام اند الرابع قوله تعالی هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب و دليل چهارم از کتاب مجید قول خدای عز و جل است که قل هل يستوي الذين يعلمون و الذين

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸

الرابع قوله تعالی هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب الخامس قوله تعالی إنما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و أولوا العلم السابع قوله تعالی و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم الثامن قوله تعالی قل كفى بالله شهيداً بيني و بينكم و من عنده علم الكتاب

لَا يَعْلَمُونَ انما يتذکر اولو الالباب و استفهام در این مقام از جهة انکار است یعنی مساوی نیستند علما با غیر علما بلکه مرتبه علما اشرف و اعلی است از مرتبه غیر ایشان و در کتاب مذکور از حضرت امام محمّد باقر صلوات الله علیه منقولست که آن حضرت فرمودند در تفسیر این آیه کریمه که مائیم آن جماعتی که عالمند و دشمنان مایند آنان که علم ندارند و شیعیان صاحبان عقولند که تمیز می کنند خود را از باطل الخامس قوله تعالی 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 علّیت این وصف از برای این حکم پس معلوم می شود که علم علّت باشد از برای ترس از خدا و بس و این ظاهر است که ترس از خدا و بس بهترین عبادتست پس لازم می آید که علّت او نیز اشرف اشیاء بوده باشد السادسة قوله تعالی شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ دليل چهارم از کتاب مجید قول خدای عزّ و جلّ است که می فرماید شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ یعنی کواهی می دهند خدا و فرشتگان و صاحبان علم به اینکه خدا یکیست و کفایت 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 اینها متفرد است در الوهیت و ارسال آیات قرآنی که حاکنند به وحدانیت او و ارتکاب اوامر او و اجتناب از نواهی اوست از قبیل استعارة السابع قوله تعالی وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الْآيَةُ دليل هفتم از قران مجید قول خدای عزّ و جلّ است که می فرماید و ما يعلم تاويله الاية 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 محمّد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه از حضرت امام همام جعفر بن محمّد الصادق و صلوات الله عليه نقل فرموده که آن حضرت فرمودند نحن الرّاسخون في العلم و نحن نعلم تاويله الثامن قوله تعالی قُلْ كَفَى بِاللّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ دليل ششم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که قُلْ كَفَى بِاللّهِ الْآيَةُ وَ قل خطاب بحضرت رسالت پناهی است صلی الله علیه و آله یعنی بگو ای محمّد با ائمت خود که گواه میانه من و شما از برای حقیقت دین من و تبلیغ رسالت خدای تعالی و کسی که عالم است بس است بجمیع علوم کتاب مجید و احتیاج بگواهی دیگر نیست و دلالت این کریمه بر فضیلت علم ظاهر است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹

التاسع قوله تعالی يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ العاشر قوله تعالی مخاطبا لنبیّه صلی الله علیه و آله و سلّم امر له مع ما آتاه من العلم و الحكمة و قل ربّ زدنی علما الحادی عشر قوله تعالی بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أوتُوا الْعِلْمَ الثّانی عشر قوله تعالی 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 المذین عنده علم من الكتاب بتنکیر علم که مفید تقلیل است از جهة فضیلت علی علیه السّلم بر او و بعضی از مفسّرین 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 يعلم تاويله الا الله و الراسخون فی

العلم التاسع قوله يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اتوا العلم درجات دليل نهم از کتاب مجید قول خدای عزّ و جلّ است که یرفع الله الآیة یعنی خدای عزّ و جلّ بلند می‌گرداند رتبه درجه مؤمنین شما را و ان جمعی را که علم به ایشان عطا شده در درجات دنیا و آخرت و بعضی از مفسّرین گفته‌اند که مراد در اینجا از رفع درجات رفعت درجات در مجلس حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله است العاشر قوله تعالی مخاطبا لنبیه صلی الله علیه و آله امر له مع ما آتاه من العلم و الحکمة و قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا دلیل دهم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که خطاب بحضرت رسول 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 مگر زیادتی علم پس معلوم می‌شود 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 می‌فرماید بَلْ هُوَ آيَاتٌ الْآيَةِ یعنی بلکه قران معجزات ظاهره ایست در سینه‌های آن جماعتی که علم به ایشان عطا شده و ایشان ائمة معصومین اند صلوات الله عليهم اجمعین چنانچه در روایات معتبره وارد شده و بعضی از مفسّرین گفته‌اند که مراد از این جماعت حفاظ و قرّاء است الثانی عشر قوله و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون دلیل دوازدهم از کتاب مجید بر فضیلت علم قول خدای تعالی است که و تِلْكَ الْأَمْثَالُ الْآيَةُ یعنی این مثلها را می‌زنیم از برای ناس و نمی‌فهمند نیکوئی این مثلها مگر دانایان و غرض ازین آیه کریمه ردّ قول و استهزاء قریش است که می‌گفتند 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 می‌فرماید که حسن این تشبیهات را همه کس نمی‌فهمند بلکه فهم او مخصوص بعلماء است فصل و اما السنّة فهی فی ذاک کثیرة لا تحصی فمنها ما اخبرنی به

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰

فصل و اما السنّة فهی فی ذاک کثیرة لا تکاد تحصی فمنها ما اخبرنی به اجازة عدة من اصحابنا منهم السید الجلیل نور الدین علی بن الحسین بن ابی الحسن الحسینی الموسوی ادام الله تائیده و الشیخ الفاضل عزّ الدین الحسین بن عبد الصمد الحارثی قدس الله روحه و السید العابد نور الدین علی بن السید فخر الدین الهاشمی قدس الله روحه بحق روایتهم اجازة عن والدهی السعید الشّهد زین المله و الدین رفع الله درجه کما شرف خاتمه عن شیخه الأجلّ نور الدین علی بن عبد العالی العاملی المیسی عن الشیخ شمس الدین محمّد بن المؤذن الجزینی عن الشیخ ضیاء الدین علی بن شیخنا الشّهد عن والده قدس الله سرّه عن الشیخ فخر الدین ابی طالب محمّد بن الشیخ الامام العلامة جمال المله و الدین الحسن بن یوسف بن المطهر الحلّی عن والده ره عن شیخه المحقق السّعید نجم المله و الدین ابی القاسم جعفر بن الحسن بن یحیی بن سعید قدس الله نفسه عن السّید الجلیل شمس الدین فخار بن معد الموسوی عن الشیخ الفقیه الامام ابی الفضل بن شاذان بن جبرئیل القمی عن الشیخ الفقیه العماد ابی جعفر محمّد بن ابی القاسم الطبری عن الشیخ ابی علی الحسن بن الشیخ السّعید الفقیه ابی جعفر محمّد بن الحسن الطوسی عن والده ره عن الشیخ الامام المفید محمّد بن محمّد النعمان عن الشیخ ابی القاسم جعفر بن محمّد بن قولویه عن الشیخ الجلیل الکبیر ابی جعفر محمّد بن یعقوب الکلینی عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عیسی عن عبد الله بن میمون القداح ح و عن محمّد بن یعقوب عن محمّد بن الحسن بن الحسن بن علی بن محمّد عن سهل بن زیاد عن جعفر بن محمّد الاشعری عن عبد الله بن میمون القداح ح و عن محمّد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن یعقوب عن احمد بن محمّد عن جعفر بن محمّد الاشعری عن عبد الله بن میمون القداح عن ابی عبد الله علیه السّلم

[فصل فی اهمیت العلم فی السنه]

و اما حدیث در باب فضیلت علم پدر بسیار است به مرتبه که نمی‌توان شمرد از آن جمله حدیثی است که بمن خبر داده‌اند بعنوان اجازه [۱۰] جماعتی از اصحاب ما که از آن جمله سید بزرگوار شیخ ما نور الدین علی بن الحسین بن ابی الحسن حسینی موسوی است که همیشه او را خدای تعالی موقّق بدارد و شیخ فاضل عزّ الدین حسین بن عبد الصمد حارثی است و سید نور الدین علی بن سید فخر الدین هاشمی است بحقّ روایت ایشان یعنی به آن نحوی که سزاوار است در نقل خبر بعنوان اجازه از پدرم نیکبخت شهید شیخ زین الدین که بلند کرداند خدای تعالی درجه او را در آخرت چنانچه شریف گردانید خاتمه عمر او را بسبب شهادت و او نقل کرده از شیخ بزرگوار خود نور الدین در این قیاس تا آخر ح و عن محمد بن یعقوب عن محمد بن الحسن تا قال بیاید دانست که عادت محدّثین است ذکر ح بعد از تمام سندی بیش از شروع در سندی دیگر و خلاف واقع شده در تصحیح لفظ او بعضی گفته‌اند که این حا بی نقطه است و علامت تحویل از سندی است به سندی دیگر پس اختصار لفظ تحویل است و او را حاء حیلوله نیز می‌نامند و بعضی گفته‌اند که این حاء نقطه‌دار است و اختصار سند آخر است و به‌هر حال چون مصنف قدّس سرّه چون سند خود را از محمد بن

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱

قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مِنْ سَلَكْ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ وَ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنَحَتَهَا لَطَالِبِ الْعِلْمِ رَضِيَ بِهِ وَ أَنَّهُ لَيْسَتْغْفِرُ لَطَالِبِ الْعِلْمِ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مِنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْحَوْتِ فِي الْبَحْرِ وَ فَضْلُ الْعَالَمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرثُوا دِينَارًا وَ لَا دِرْهَمًا وَ لَكِنْ وَرثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِخَطِّ وَافِرٍ

یعقوب تا بعبد الله بن میمون قداح بطریق مذکور ذکر نمود و دو طریق دیگر بود که می‌خواست ذکر نماید بنا بر عادت معهود دو جا لفظ حا را ذکر نمود پس از محمد بن یعقوب تا بعبد الله میمون قداح بسه سند روایت نموده قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مِنْ سَلَكْ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ وَ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنَحَتَهَا لَطَالِبِ الْعِلْمِ رَضِيَ بِهِ وَ أَنَّهُ لَيْسَتْغْفِرُ لَطَالِبِ الْعِلْمِ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مِنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْحَوْتِ فِي الْبَحْرِ وَ فَضْلُ الْعَالَمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرثُوا دِينَارًا وَ لَا دِرْهَمًا وَ لَكِنْ وَرثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِخَطِّ وَافِرٍ

یعقوب تا بعبد الله بن میمون قداح بطریق مذکور ذکر نمود و دو طریق دیگر بود که می‌خواست ذکر نماید بنا بر عادت معهود دو جا لفظ حا را ذکر نمود پس از محمد بن یعقوب تا بعبد الله میمون قداح بسه سند روایت نموده قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مِنْ سَلَكْ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ وَ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنَحَتَهَا لَطَالِبِ الْعِلْمِ رَضِيَ بِهِ وَ أَنَّهُ لَيْسَتْغْفِرُ لَطَالِبِ الْعِلْمِ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مِنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْحَوْتِ فِي الْبَحْرِ وَ فَضْلُ الْعَالَمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرثُوا دِينَارًا وَ لَا دِرْهَمًا وَ لَكِنْ وَرثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِخَطِّ وَافِرٍ

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

یعقوب تا بعبد الله بن میمون قداح بطریق مذکور ذکر نمود و دو طریق دیگر بود که می‌خواست ذکر نماید بنا بر عادت معهود دو جا لفظ حا را ذکر نمود پس از محمد بن یعقوب تا بعبد الله میمون قداح بسه سند روایت نموده قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مِنْ سَلَكْ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ وَ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنَحَتَهَا لَطَالِبِ الْعِلْمِ رَضِيَ بِهِ وَ أَنَّهُ لَيْسَتْغْفِرُ لَطَالِبِ الْعِلْمِ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مِنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْحَوْتِ فِي الْبَحْرِ وَ فَضْلُ الْعَالَمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرثُوا دِينَارًا وَ لَا دِرْهَمًا وَ لَكِنْ وَرثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِخَطِّ وَافِرٍ

هر که راهی برود از برای تحصیل علم که طلب کند در او علمی را می‌برد او را خدای عزّ و جلّ در روز قیامت برم بهشت و بتحقیق که فرشتگان پهن می‌کنند بر روی زمین بالهای خود را از برای طالب علم بسبب خشنودی ایشان ازو تا آنکه بر روی آنها پا گذارد بسبب مدد حرمت او و ممکن است که وضع اجنحه کنایه از تواضع و تعظیم باشد و طلب آموزش می‌کنند از برای طالب علم هر که در آسمانها است و هر که در زمین است حتّی ماهیهای دریا و زیادتی عالم بر عابد مانند زیادتی ماه است بر سایر کواکب در شب بدر و اگر کسی کوید 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 می‌شود پس چون افضل از عابد باشد جواب می‌گوییم که مراد هیچ‌یک ازین دو معنی نیست بلکه مراد اینست که عالم من حیث انه 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 میراث‌خواران انبیانند و مراد از میراث علم است نه مال دنیا زیرا که انبیا میراث نکذاشته‌اند دیناری و نه درهمی و لیکن میراث گذاشته‌اند علم را پس هر که از او فراگیرد فرا گرفته است نصیب کاملی کر کسی کوید که مضمون این حدیث منافست با آنچه از آیات و روایات معلوم می‌شود از توریث ایشان و از این جهت عبد الله بن عباس در مذمت عایشه فرموده تجملت تبغلت و ان عشت

تفیلت لك التسع من الثمن و للكل تملك جواب می‌گوییم که مراد اینست و انبیا علیهم السلام کار ایشان جمع اموال و توریث نبود 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 این‌ها ندارد فصل بالاسناد عن الشیخ المفید محمد بن محمد النعمان عن الشیخ الصدوق تا فصل روینا بالاسناد و مصنف قدس سره بهمان سندی که مذکور شد میانه او و شیخ مفید رضی الله عنه از شیخ مفید رضی الله عنه بحضرت امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه بطریقی که در اینجا ذکر نموده روایت می‌کند که آن حضرت فرمودند بیاموزید

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲

و بالاسناد عن الشیخ المفید محمد بن محمد النعمان عن الشیخ الصدوق ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی عن ابیه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عیسی بن عبید الیقظینی عن یونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زیاد العطار عن سعد بن ظریف عن الاصبغ بناته قال قال امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه الصلاة و السلم تعلموا العلم فان تعلمه حسنة و مدارسته تسبیح و البحث عنه جهاد و تعلیمه من لا یعلمه صدقة و هو عند الله لاهله قربه لانه معالم الحلال و الحرام و سالک بطالبه سبیل الجنة و هو انیس فی الوحشة و صاحب فی الوحدة و سلاح علی الاعداء و زین الاخلاء یرفع الله به اقواما یجعلهم فی الخیر ائمة یقتدی بهم و ترمق اعمالهم و تقتبس آثارهم و ترغب الملائكة فی خلتهم یمسحونهم باجنحتهم فی صلاتهم لان العلم حیوة القلوب من الجهل و نور الابصار من العمی و قوة الابدان من الضعف ینزل الله حامله منازل الابرار و یمنحه مجالسة الاخیار فی الدنیا و الآخرة و بالعلم یتطاع الله و یرعید و بالعلم یرفع الله و یوحد و بالعلم توصل الارجام و به یرفع الحلال و الحرام و العلم امام العقل و العقل تابعه یلهمه السعداء و یحرمه الأشقیاء

مسائل دین خود را زیرا که آموختن او حسنه است و کفاره کناهان است چنانچه خدای عز و جل فرموده إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنَنَّ السَّيِّئَاتِ و مدارسه او تسبیح است یعنی گفتگوی در مسائل علمی مثل تسبیح است در فضیلت یا سبب تسبیح و تنزیه و عبادت واجب تعالی است چنانچه آیه کریمه إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ بمضمون این ناطق است و بحث از جهاد فی سبیل الله است با نفس اماره و شیاطین جن و انس و آموختن او به کسی که عالم نبوده باشد صدقه است چنانچه خدای عز و جل 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 چیزیست که بسبب او عالم نزدیک می‌شود به رحمت خدای عز و جل زیرا که علم آلت شناختن حلال و حرامست و می‌برد 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 هم و خوف از جهه آخرتست پس علم سبب رستکاری از آنها است و اگر از جهه دنیاست پس عالم می‌داند که احوال دنیا و شدائد او موجب اجر جزیل است پس صبر می‌نماید و مشقتها بر او بسیار نمی‌نماید و اما اینکه انیس است در حال خلوت پس ظاهر است زیرا که علم باعث این می‌شود که تواند دفع وسواس شیطانی و رفع خیالات نفسانی که لازمه حالت خلوتست از خود بنماید و رفیق عالم است در حالت تنهایی چنانچه از بعضی از اکابر فضلا منقولست که همیشه احتراز می‌نمود 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 می‌رساند بی آنکه مرا ملالتی عارض شود نجات می‌دهد مرا از راه ضلالت و دیگری فرموده که تنهایی نزد من درست تر است از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳

فصل و روینا بالاسناد عن محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن الحسن بن ابی الحسین الفارسی عن عبد الرحمن بن زید عن ابی عبد الله علیه السّلم قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله 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 ابی حمزه الثمالی عن ابی اسحاق السّیعی عن حدثه قال سمعت امیر المؤمنین علیه السّلم يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم و العمل به الا و ان 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 می‌داریم با ائمه صادقیین صلوات الله عليهم و سلاحی است از برای تسلط بر دشمنان جنّ و انس و زینتی است از برای دوستان بلند می‌کردند خدای تعالی بسبب علم درجه جماعتی را و می‌کردند ایشان را پیشوایان در خیرات که لازمست بر دیگران پیروی ایشان و منظور است اعمال ایشان یعنی واجبست بر دیگران که کارهای ایشان کنند و هر کاری که ایشان می‌کنند بکنند و کسب کرده می‌شود آثار ایشان یعنی هر چیزی که از ایشان وارد شود بر دیگران لازمست عمل به او و میل می‌نمایند فرشتگان به دوستی ایشان می‌مالند به ایشان بالهای خود را در نمازها از جهت تبرک و علت رفع درجه ایشان فضیلت و شرافت علم است زیرا که علم حیوة دلها و نور دیده‌های بصیرت است از کوری باطن و قوت بدنهاست از ضعف آنها چنانچه مجریست که از علما عباداتی صادر می‌شود که غیر ایشان طاقت یکی از آنها ندارند و فرود می‌آورد خدای تعالی در روز قیامت حامل او را در منازل نیکوکاران که اعلی مراتب بهشت است و عطا می‌کند به او همنشینینی نیکوکاران را در دنیا و آخرت بسبب علم طاعت کرده می‌شود خدای تعالی و عبادت کرده می‌شود و بسبب علم شناخته می‌شود خدای عزّ و جل و توحید کرده می‌شود و بسبب علم بجای آورده می‌شود صلح ارحام و بعلم دانسته می‌شود حلال و حرام و علم پیشوای عقل است و عقل تابع اوست زیرا که عقل به مقتضای علم حکم می‌کند و الهام می‌کند علم را خدای تعالی به نیک بختان و محروم می‌سازد از او بدبختان را فصل و روینا بالاسناد عن محمد بن یعقوب بن محمد بن عیسی عن محمد بن یعقوب بن یعقوب بن بصیغه ماضی مجهول از باب تفعیل است می‌گویند روئیه علی کذا یعنی حملته علی روئیه و مراد اینست که روایت کرده شده‌ایم 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 می‌دارد طالبان علم را و مراد از وجوب معنی عامست که شامل وجوب عینی و وجوب تخییری هر دو باشد چه علوم دینیّه بعضی واجب عینی است بر هر مکلفی چون اصول دین و بعضی از فروع مانند احکام صلاّه و صوم و غیر ذلک و بعضی واجب تخییری

شرح معالم الاصول، 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 ورثة الانبياء و ذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما و لا دینارا و انما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا و افرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فانّ فينا اهل البيت في كل خلف عدو لا يتقون عنه تحريف الغالين [و انتحال المبطلين] و تاويل الجاهلين و عنه عن الحسين بن محمد بن محمد بن سعد رفعه عن ابی حمزه عن علی بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه و لو بسفك المهج و خوض اللجج ان الله تبارك و تعالی اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي اليّ الجاهل المستخف بحق اهل العلم التبارك للاقتداء بهم و ان احب عبيدي اليّ التقى الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للعلماء القابل عن الحكماء و

است چون معرفت احکام حدود و نظایران و عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب راوی گوید که شنیدم از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که می‌فرمودند ای گروه آدمیان بدانید که کمال دین شما طلب علم است و عمل به او بتحقیق که طلب علم واجب‌تر است بر شما از طلب مال زیرا که مال قسمت کرده شده است در ازل و از برای هر یک قدری مقرر شده و خدای تعالی نیز ضامن قسمت هر شخصی شده چنانچه در آیه کریمه وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ فَوْرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ دلیلی واضحست بر این معنی و قسمت نموده او را مقسم عادل میانه شما و ضامن او شده و البته وفا بضمآن خود خواهد کرد خواه شما طلب بکنید و خواه نه که آنچه مقرر شده از روزی بشما می‌رسد و علم محزونست نزد اهل او و شما مامورید بطلب او از اهلش پس طلب بکنید او را که بدون طلب بشما نمی‌رسد و عنه عن محمد بن یعقوب یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی تا و عنه عن الحسين بن محمد ضمیر عنه راجعت بمحمد بن یعقوب کلینی و همچنین در احادیث لاحقہ این فصل یعنی حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه فرموده که علما ورثه انبیایند و سببش اینکه انبیا میراث نکذاشته‌اند درهمی و نه دیناری و میراث نکذاشته‌اند مگر بعضی از احادیث و معارف خود را پس کسی که از آنها فراگیرد فراگرفته است نصیب وافر را پس ببینید که علم خود را از که فرامی‌گیرید [۱۱] بسبب آنکه در میان ما یعنی اهل بیت نبوت و عصمت در هر عقبی جماعتی از عدول هستند که نفی می‌کنند از علم تحریف غلو کنندگان 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 شده‌اند یا اهمال مبطلین [۱۲] یعنی ضایع و مهمل گذاشتن مبطلین مسائلی را که در دین ثابت بوده باشد چنانچه ایشان اکثر مسائل شرعیّه ثابتۀ را ردّ نموده‌اند بسبب آنکه مخالفت با قواعد عقلیه ایشان دارد و تاویل جاهلین آیات و اخبار متشابهۀ را و عنه عن الحسين بن محمد بن محمد بن سعد رفعه تا و عنه عن علی بن ابراهیم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵

و عنه عن علی بن ابراهیم عن ایبه و عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد جمیعا عن ابن ابی عمیر عن سیف بن عمیرۀ عن ابی حمزۀ عن ابی جعفر علیه السلام قال عالم ینتفع بعلمه افضل من سبعین الف عابد و عنه عن الحسين بن محمد بن محمد بن احمد بن اسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاویۀ بن عمّار قال قلت لا یعبد الله علیه السلام رجل راویۀ لحدیثکم ینبئ ذلک فی الناس و یشدده فی قلوبهم و قلوب شیعتکم و رجل عابد من شیعتکم لیست له هذه الروایۀ ایهما افضل قال الراویۀ لحدیثنا یشد به قلوب شیعتنا افضل من الف عابد فصل و من اهمّ ما یجب علی العلماء مراعاته تصحیح القصد و اخلاص النیة و تطهیر القلب من دنس الاغراض الدنیویة و تکمیل النفس فی قوتها العملیة و تزکیتها باجتناّب الرذائل و اقتناء الفضائل الخلقیة و قهر القوتین الشهویة و الغضبیة

حضرت علی بن الحسین علیهما السلام فرموده که اگر مردم بدانند که چقدر فضیلت است در طلب علم البته او را طلب می‌کنند اگرچه 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 دشمن‌ترین بندکان من بسوی من نادانیست که استخفاف ورزد بحق دانایان و ترک کند پیروی ایشان را و دوست‌ترین بندکان من بسوی من پرهیزکاریست که طالب ثواب جزیل و ملازم دانایان و تابع حکیمان یا حلیمان و قبول‌کننده قول حکما باشد و عنه عن علی بن ابراهیم عن ایبه و عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد جمیعا عن ابن ابی عمیر تا و عنه عن الحسين بن محمد بن محمد بن یحیی معطوفست بر عن علی بن ابراهیم و جمیعا تاکید است از برای ایبه و احمد بن محمد و ینتفع بصیغه مضارع مجهول است و بعلمه نایب مناب فاعل اوست یعنی حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه می‌فرماید 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 الحسين بن محمد بن احمد بن اسحاق تا فصل معاوية بن عمار می‌گوید که بحضرت صادق علیه السّلم گفتیم که مردی هست که بسیار نقل می‌کند احادیث شما را و منتشر می‌سازد آنها را در میان مردم و در دل‌های خلاق و در دل‌های شیعیان شما جا می‌دهد و عابدی هم هست از شیعیان شما که عبادت بسیار می‌کند اما روایت حدیث چنین نمی‌کند کدام یکی ازین دو شخص افضل‌اند آن حضرت فرمودند که آنکه روایت می‌کند احادیث ما را و در دل‌های شیعیان ما جا می‌دهد آنها را بهتر است از هزار عابد

[فصل فی ما یجب علی العلماء مراعاته]

اشاره

فصل و من اهمّ ما یجب تا و قد روينا

[تطهير القلب و اخلاص النية و مدافعة الهوى]

اشاره

اهمّ چیزهای که بر علما رعایت او واجبست درست کردن قصد و خالص گردانیدن نیت است در تحصیل علم و پاک 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 شهویه و غضبیه بسبب قوت عقلیه و این امریست ظاهر که محتاج

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۲۶

و قد روينا بالطريق السابق و غيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه لسلم ح و عن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدّه من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصّيقيل القزويني عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السّلم قال طلبه العلم ثلاثه فاعرفهم باعيانهم و صفاتهم صنف يطلبه للجهل و المرء و صنف يطلبه للاستطالة و الختل و صنف يطلبه للفقّه و العقل فصاحب الجهل و المرء موز ممار متعرّض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم و صفة الحلم قد تسربل بالخشوع و تخلى من الورع فدق الله تعالى من هذا خيشومه و قطع منه حيزومه و صاحب الاستطالة و الختل ذو خبّ و ملق يستطيل على مثله من اشباهه و يتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوانهم هاضم و لدينهم معاطم فاعمى الله على من هذا خبره و قطع من آثار العلماء اثره و صاحب الفقه و العقل ذو كآبه و حزن و سهر قد تحنك في برنسه و قام الليل في حنّده يعمل و يخشى و جلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشدّ الله من هذا اركانه و اعطاه يوم القيمة أمانه

بدلیلی نیست لیکن مصنف قدس سره بعضی از احادیث که دلالت بر این معنی دارد جهه تبرک و تنبیه ذکر می‌نماید و از محمد بن یعقوب تا بحضرت صادق علیه السّلم بدو سند نقل می‌کند می‌فرماید که و روينا بالاسناد السابق و غيره عن محمد بن يعقوب 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 بالله ان اکون من الجاهلین یعنی پناه می‌گیرم به خدای تعالی از اینکه بوده باشم از جمله استهزاکنندگان بدلیل اینکه ان کلام از آن حضرت صادر شد در برابر قوم خود که می‌گفتند أ تتخذنا هزوا یعنی ای موسی آیا تو بما استهزا می‌کنی و در این مقام مراد معنی ثانیهست 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 سریل خشوع کنایه است از ملازمت و مداومت

او چنانچه همیشه آدمی با قمیص می‌باشد و دق بمعنی کوفتن و خیشوم طرف اعلائی 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 نقطه‌دار وسط صدر است و قطع او کنایه از ریشه کن نمودن و استیصال است و خب بکسر خاء نقطه‌دار 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 نقطه‌دار و سکون باء دیده بصیرت است و کابه کآبه بر وزن فعالة و فعلة شکسته حالتی است که عارض انسان می‌شود بسبب اندوه و غم و برنس بضم با و سکون رای بی نقطه و فتح نون کلاه‌نمد در ان

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷

عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی و عن علی بن ابراهیم عن ابیه جمیعا عن حماد بن عیسی عن عمر بن اذنیه عن ابان بن ابی عیاش عن سلیم بن قیس قال سمعت امیر المؤمنین علیه الصلاه والسلام یقول قال رسول الله صلی الله علیه و آله منهومان لا یسبعان طالب دنیا و طالب علم فمن اقتصر من الدنیا علی ما احل الله له سلم و من تناولها من غیر حلها هلك الا ان یتوب و یراجع و من اخذ العلم من اهله و عمل بعلمه نجی و من اراد به الدنیا فهی حظه

است که درویشان بر سر می‌گذارند 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 انبب است درین مقام و اشفاق بمعنی خوف است و مراد اینجا خوف از عدم اجابت دعا است و جمله فدق الله من هذا خیشومه و قطع منه حیزومه ظاهر اینست که جمله دعائی و نفرین برین طایفه باشد و ممکن است که جمله خبریه باشد و مقصود این باشد که چون نیت ایشان در تحصیل علم صحیح نبود خدای عز و جل نقیض مطلب ایشان را بر علم ایشان مرتب گردانید و برین قیاس جمله فاعمی الله علی هذا خبره و قطع من آثار العلماء اثره و جمله فسد الله من هذا ارکانه و اعطاه یوم القیمه امانه هریک از این‌ها نیز احتمال دارند که دعائیه باشند و احتمال خبریه نیز دارند و ظاهر اول است یعنی حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که طلبکاران علم سه فرقه‌اند پس ایشان را باشخاص و صفات بشناس تا آنکه دانی که پیروی که باید کرد و متابعت که باید نمود یک صنف جمع‌اند که مطلب ایشان از تحصیل علم استهزاء و مجادله با علما و طایفه دویم جمعی‌اند که غرض ایشان از تحصیل علم تفاخر و عام فریبی است و طایفه سیوم غرض ایشان از تحصیل علم معرفت احکام دین و ادراک مراتب یقین است پس صاحب استهزاء و مجادله با علما است و متعرض گفتگوها می‌شود در مجالس مردمان به این طریق که تعریف علم و حلم می‌کنند و خود را صاحب خضوع و خشوع می‌نمایند در نظر خلق و حال آنکه خالی است از ورع و پرهیزکاری پس او را خدای تعالی خوار و ذلیل گرداند بسبب این عمل و او را هلاک کند و اصل او را براندازد و صاحب تفاخر و عام فریبی علامتش اینست که صاحب خدعه و فریب است و در ظاهر با خلاق ملاطفه و مهربانی می‌نماید و در باطن در مقام عداوت ایشان است و می‌خواهد زیادتیی که بر عالم دیگر از اشباه در علم که در قدر مال مثل او باشد و فروتنی می‌نماید نسبت به مال‌داران که پائین‌تر از او باشد در مرتبه دانش پس او رشوه از مردم می‌خورد و دین ایشان را می‌شکند 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 شکسته‌حال و اندوهگین است بسبب خوف از معاصی و شبها بیداری می‌کشد بسبب اشتغال به عبادت و تحت الحنک می‌بندد بر قلنسوه خود و در ظلمت شب برمی‌خیزد و عبادت خدای تعالی می‌کند و می‌ترسد از اینکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸

عنه عن الحسن بن محمد بن علی الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابی خدیجه عن ابی عبد الله علیه السلام قال من اراد الحدیث لمنفعة الدنیا لم یکن له فی الآخرة نصیب و من اراد به خیر الآخرة اعطاه الله تعالی خیر الدنیا 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 بيني و بينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطع طريق عبادي المريرين الى ان ادنى ما انا صانع بهم ان اتزع حلاوة مناجاتي عن قلوبهم ح

مبادا طاعت او مقبول درگاه اله نبوده باشد یعنی اعتمادی بر عبادت خود ندارد و ترسناکست از خوف الهی و دعا می کند و می ترسد از عدم اجابت دعای خود و رو بکار خود دارد و دانا است باهل زمان خود و می داند که با که باید مصاحبت نمود و با که نه و وحشت دارد از معتمدترین برادران خود چه جای دیگران و با هیچ کس الفت نمی گیرد پس محکم کرداند خدای تعالی بسبب این اعضا و قوای او را و اعطا کند به او در روز قیامت ایمنی از عقوبت و اضطراب ان روز را عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى و عن علي بن ابراهيم تا عنه عن الحسين سليم بن قيس 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 بگیرد او را از غیر راه حلال هالکست در دنیا و آخرت مگر آنکه توبه کند اگر حرمت او باعتبار حق الله محض باشد یا پس دهد بصاحبش اگر باعتبار حق الناس باشد و با توبه ممکن است که مراجعت نیز بمعنی توبه و توبه اعم باشد از حق الله محض و حق الناس و تردید از راوی بوده باشد و کسی که فراگیرد علم را از اهلش و عمل کند به آن علم رستکار است و کسی که مرادش از تحصیل او دنیا باشد پس همین دنیا نصیب و بهره اوست ازین علم و در آخرت او را بهره نیست عنه عن الحسين بن محمد عن محمد بن عامر عن معلى بن محمد تا عنه عن علي بن ابراهيم حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه فرموده که هر که طلب کند حدیث را از جهت 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 علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصبهاني تا عنه عن محمد بن اسماعيل حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده هر گاه ببیند دانشمندی را که دوست می دارد دنیا را پس او را متهم دانید بر دین خود و در احکام دینی اعتماد بر او مکنید زیرا که هر که چیزی را دوست می دارد جمع می کند آنچه را دوست می دارد پس گاه باشد که دین شما را تغییر دهد به واسطه رعایت دنیای خود و خدای تعالی وحی فرستاد بسوی داود علی نبینا و علیه السلام

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹

عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمّن حدّثه عن ابي جعفر قال من طلب العلم لياهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرئاسة لا يصلح الا لاهلها فصل و روينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضی الله تعالی عنه قال حدّثنا محمد بن جعفر الكوفي الأسدی قال حدّثنا محمد بن اسماعيل البرمکی قال حدّثنا عبد الله بن احمد الدقاق قال حدّثنا اسماعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيّد العابدین علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم الصیالة و السلام قال حق سائسك بالعلم التّعظيم له و التوقير لمجلسه و حسن الاستماع اليه و الاقبال عليه [و ان لا ارفع عليه] صوتك و لا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى 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 ولينا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله تعالی بانك قصدته و تعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس و حق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز و جل 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 عز و جل

من فضله و ان انت منعت الناس من علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز و جل ان يسلبك العلم و بهائه و يسقط من القلوب محلک

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 فرائیری 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 ظاهرا تعلق بداود علیه السلم 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 السلم فرموده که هر که طلب علم کند از جهت 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 الشیخ المفید محمد بن التّعمان عن الشیخ الصدوق 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 گوش 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 الرعیة سیاسة یعنی علت امور هم منه

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۰

و بالاسناد عن المفید عن احمد بن محمد بن سلیمان الرازی قال حدّثنا مؤدّب علی بن الحسین السعدابادی عن ابی الحسن القمّی قال حدّثنا محمّد بن احمد بن ابی عبد الله البرقی عن ابیه عن سلیمان بن جعفر الجعفری عن رجل عن ابی عبد الله علیه السّلم قال کان علی علیه السّلم یقول انّ من حق العالم ان لا تکثر علیه السّؤال و لا تاخذ بثوبه و اذا دخلت علیه و عنده قوم فسلم علیهم جمیعا و خصّه بالتحیة دونهم و اجلس بین یدیه و لا- تجلس خلفه و لا- تغمض بعینیک و لا تشر بیدک و لا تکثر من القول قال فلان [و قال فلان] خلافا لقوله و لا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل التّخله حتّی تنتظرها متی یسقط علیک منها شیء و العالم اعظم اجرا من الصّائم القائم الغازی فی سبیل الله تعالی و اذا مات العالم ثلم فی الاسلام ثلّمه لا یسدّها شیء الی یوم القیمه

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 بپوشانی عیبهای او را و ظاهر سازی خوبیهای او را و با دشمن او نشینی و با دوست او دشمنی نکنی پس هرگاه چنین سلوک کنی با استاد خود کواهی می دهند فرشتگان به اینکه تو ازین طلب علم قصد رضای خدای عزّ و جلّ نموده و فرا گرفته علم خود را جهت نزدیکی به رحمت او نه از برای مردم و حقّ شاگردان تو در علم اینست که بدانی که خدای تعالی ترا قیم 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 نمائی 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 هر گاه داخل شوی بر او نزد او جماعتی باشند پس سلام کن بر ایشان همه و مخصوص ساز استاد خود را به زیادتى تحیّیت و بنشین برابر او و منشین عقیب او چه در وقت تکلم او باید که روبرگرداند 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 الاصول، متن، ص: ۳۱

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

تو بیفتد یعنی چنانچه در نخله می باید انتظار کشید تا میوه برسد و خود بیفتد و اگر میوه نرسیده باشد و حرکت دهی او را که چیزی از او بیفتد نارس و بی نفع خواهد بود همچنین از عالم نیز باید انتظار کشید تا آنکه چیزی که او به خاطرش رسد بگوید و از وی نباید بسیار سؤال نمود چه گاه باشد چیزی که از وی پرسند او به خاطرش نباشد و ثواب عالم عظیم تر است از ثواب روزه داری که همیشه مشغول عبادت باشد و مجاهده نماید با مشرکین در راه خدای تعالی و هر گاه 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 يجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنّه في حق العالم آكد تا و قد روينا و واجبت بر عالم عمل بعلم خود چنانچه واجبت عمل بر غیر عالم لیکن وجوب عمل در حق عالم تاکیدش بیشتر است و از این جهت خدای عزّ و جل ثواب مطيعات از زنان رسول صلی الله علیه و آله را و عقاب عاصیان ایشان را ضعف ثواب و عقاب مطيعات و عاصیان زنان دیگر قرار داده باعتبار اینکه ایشان از اهل علم بودند چنانچه در کلام مجید فرموده یا نساء النبي من یأت منکّن بفاحشه مبینة یضاعف لها العذاب ضعفين و کان ذلک علی الله یسیراً و من یقنن منکّن لله و رسوله و تعمل صالحاً تؤتیها أجرها مرّتين و اعتدنا لها رزقاً کریماً 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 سزه از جهة

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 سليم بن قيس هلالی می‌گوید که شنیدم از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که آن حضرت نقل حدیث می‌فرمودند 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 بن محمد بن سنان عن اسماعيل عن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل و من عمل علم و العلم يهتف بالعمل فان اجابه و الا ارتحل عنه و عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاشاني عن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفری عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصيفا عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليهما السلام فستله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلام مكتوب الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعملون و لما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفرا و لم يزد من الله تعالى الا نجدا

یکی مرد عالمی است که عمل می‌کند 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 متأذی می‌شوند از عفونت عالمی که عمل بعلم خود ننموده باشد و به درستی که بدترین جهنمیان از جهة حسرت و پشیمانی از کرده‌های 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 يعقوب عن محمد بن يحيى تا و عنه عن عدة حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه می‌فرماید که علم مقرون است با عمل یعنی علم و عمل با هم می‌باشند و بدون دیگری یافت نمی‌شوند 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 می‌کند عمل را پس اگر جواب او کفت یعنی عالم عمل بعلم خود نمود علم بحال خود می‌ماند و اگر جواب نکفت یعنی عالم عمل بعلم خود ننمود علم از او زایل می‌شود چه علم بی‌عمل جهل مرکب است نه علم و عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد تا و عنه عن علي بن ابراهيم حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که عالم هر گاه عمل بعمله خود نکند می‌لغزد موعظه او از دلها و قرار نمی‌کرد و تاثیر نمی‌کند در آنها چنانکه باران می‌لغزد از سنگ نرم و در او تاثیر نمی‌کند و عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه تا و عنه عن عدة من اصحابنا هاشم بن برید می‌گوید که مردی نزد حضرت علی بن الحسین ع آمد و از آن حضرت چند مسئله پرسید و آن حضرت جواب فرمودند بعد از آن بر کشت تا اینکه مسئله دیگر پرسد پس آن حضرت فرمودند که در انجیل نوشته است که طلب می‌کند دانستن چیزی را که نمی‌داند و حال آنکه عمل ننموده‌اید به آنچه می‌دانید زیرا که علم هر گاه عمل به او نشود زیاد نمی‌کند از برای صاحب خود مگر کفران نعمت خدای عز و جل را چه علم اعظم نعمتهاست و شکر او عمل به او است پس ترک

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳

و عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين عليه الصلوة و السلام في كلام له خطبت على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم و الحسرة اذوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله و كلاهما حائر

بائر لا ترتابوا فتشكّوا و لا تشكّوا فتكفروا و لا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا و لا تدهنوا فى الحق فتخسروا و انّ من الحقّ ان تفقّهوا و من الفقه ان لا تغتروا و ان أنصحكم [لنفسه الله و علم لربّه و اعمالكم لنفسه اعصاكم لربّه و من] يطع الله يأمن و يستبشر و من يعص الله يخب و يندم و عنه عن على بن محمّد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمّد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابى عبد الله عن آبائه عليهم السلم قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثمّ مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثمّ مه قال الحفظ قال ثمّ مه قال العمل به قال ثمّ مه يا رسول الله قال نشره

عمل کفران نعمت خواهد بود و زیاد 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 علی بن محمّد راوی می گوید که حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه روزی بر منبر در اثنای خطبه فرمودند که ای گروه مردمان هر گاه 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 حجتّ 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 گرفت 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 نکنید در امامت من که موجب کفر شماسست و رخصت مدهید خود را در انواع خوردنیها و پوشیدنیها و نظایر آنها که باعث این می شود که مدهانه و مساهله کنید در حق و مرتکب محرّمات شوید چنانچه وارد شده که مکروهات فرق محرّماتند و کسی که مرتکب مکروهات شود گناه باشد که مرتکب محرّمات نیز شود و مدهانه 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 محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی العطار عن احمد بن محمّد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن معاویة بن وهب قال سمعت ابا عبد الله علیه السلم يقول اطلبوا العلم و تزینوا معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلّمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم و لا- تكونوا علماء جبارین فیذهب باطلکم بحقّکم و عنه عن علی بن ابراهیم عن محمّد بن عیسی عن یونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن مغیره النضری عن ابی عبد الله علیه لسلم فی قول الله عزّ و جلّ إِنَّمَا یَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ قال یعنی بالعلماء من صدّق قوله فعله و من لم یصدّق قوله فعله فلیس بعالم عنه عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقی عن

عن سهل بن زیاد تا فصل حضرت صادق صلوات الله علیه نقل فرمودند از پدران خود صلوات الله علیهم 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 انصات است

یعنی سکوت و خاموشی متعلم است در وقت تعلیم معلم ان مرد گفت که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که استماع است یعنی گوش انداختن متعلم بکلام معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که حفظ است یعنی بخاطر گرفتن کلام معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که عمل به آنچه از معلم شنید گفت آن مرد که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که منتشر ساختن او و تعلیم نمودن او به دیگران و مخفی نماند که تفسیر حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله علم را باین امور مذکوره از برای مبالغه است در اشتراط این امور از جهت حصول علم حتی اینکه کویا نفس حقیقت علم‌اند فصل و روینا بالاسناد عن محمد بن یعقوب بن محمد بن یحیی العطار عن احمد بن محمد بن عیسی تا عنه عن علی بن ابراهیم معاویه بن وهب می‌گوید 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 جویند نسبت به کسی که تعلیم می‌کنید به او علم را و تواضع کنید نسبت به کسی که از وی طلب علم می‌کنید و علمای جبار و متکبر باشید که اگر جبار و متکبر باشید باطل شما یعنی تجبر و تکبر می‌برد حق 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 می‌گوید خود به او عمل کند که در این صورت معلوم می‌شود که درین قول صادق است بخلاف اینکه هر کاه 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 می‌گفت و حکم شرع چنین می‌بود چرا خود [عمل به او نمی‌کند و کسی که قول او را تصدیق نکند عالم نخواهد بود عنه عن عدّه من اصحابنا]

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۵

عن اسماعیل بن مهران عن ابی سعید القمط عن الحلبي عن ابی 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 رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معيد عن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابی 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 يناع من فوّه بالمعصية و يظلم من دونه بالغلبة و يظاهر الظلمة عنه

عن احمد بن محمد البرقي حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه می‌فرماید که می‌خواهید شما را خبر دهم بفقیه [۱۴] کامل در فقاہت او کسی است که ناامید نکراند خلق را از رحمت الهی بسبب ذکر آیات غضب به تنهایی و ایشان را مرخص نسازد در معصیتهای او بسبب ذکر آیات رحمت به تنهایی بلکه می‌باید 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 تدبر و تأمل نیست و چیزی نیست در عبادتی که فقهی درو نیست و چیزی نیست در طاعتی که پرهیزکاری در او نیست عنه عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن علی بن سعید تا عنه عن عدّه من اصحابنا حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمودند 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 بی‌فایده 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 می‌نماید با کسی که بالاتر است از وی در مرتبه علم بسبب معصیت او و ستم می‌کند بر کسی که پائین تر است از وی به واسطه غالب شدن بر او و معاونت ظلمه می‌کند عنه عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمد بن نوح بن شعيب تا عنه عن علی بن ابراهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمودند که ای طالب علم بتحقیق که علم صاحب فضیلت‌های بسیار است و آن حضرت درین حدیث علم را مجسم فرض نموده‌اند و تشبیه کرده‌اند به انسانی صاحب اقتدار و انتزاع نموده‌اند چیزی چند که شبیه بوده باشد بما یحتاج و لوازم این انسان چون سر و چشم و گوش و زبان و امثال این‌ها پس سر او تواضع و فروتنی است تشبیه نموده‌اند 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 التیشابوری عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابی منصور عن عروه بن اخی شعيب العرقوفی عن شعيب عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصّيدق وحفظه الفحص وقلبه حسن التّيه و عقله معرفة الاشياء والامور و يده الرّحمة ورجله زيارة العلماء و همته السّلامه و حكمته الورع و مستقرّه النّجاة و قائده العافية و مركبه الوفاء و سلاحه لين الكلمة و سيفه الرّضاء و قوسه المداراة و جيشه محاوره العلماء و ماله الادب و ذخيره اجتناب الدّنوب و زاده المعروف و مأواه المواعده و دليله الهدى و رفيقه محبّه الاخيار

و بدون او حیوة و بقاء او ممکن نیست همچنین تواضع اعظم فضایل علم است و تحصیل و بقای علم بدون او ممکن نیست و چشم او خلوص از حسد است و چنانچه چشم آلت مشاهده مبصراتست همچنین برائت از حسد آلت ادراک معقولات است و گوش 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 است راستی است زیرا که تعلیم علوم بدون صدق تعلّم ممکن نیست چه عالمی که دروغ گو باشد هیچ کس حرف او را قبول نمی‌کند چنانچه القاء ما فی الضمیر بدون زبان میسر نیست و حفظ او فحص است یعنی قوت حافظه او تفحص و تتبع علوم و معارفست چنانچه آدمی چیزهایی را که مدتها قبل ازین دیده باشد به خاطرش می‌ماند بسبب قوت حافظه همچنین مسائل علمیه از برای عالم باقی می‌ماند بسبب تفحص و تتبع و دل او حسن نیت است چه علم فاسد می‌شود بسبب فساد نیت چنانچه آدمی باطل می‌شود 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 می‌کند و همّت او سلامتی مردمست از وی زیرا که هرگاه عالم مردم از شرّ او ایمن باشند همه کس روی به او می‌کند چنانچه روی بصاحب همیت می‌کنند 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 می‌نماید همچنین لوازم علم بسبب ورع حاصل می‌شود و مستقر علم یعنی مکان و منزل او رستگاریست چنانچه منزل محلّ استراحت است همچنین رستگاری 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 می‌دارند 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 بن سلیمان بن داود المنقری عن حفص بن غیاث قال قال لی ابو عبد الله عليه السلام 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 سرحد 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 زیرا که 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 زیرا که محاورت ایشان سدّ راه ضلالتها می نماید و مال او ادب است زیرا که ادب چون مال سبب تالیف قلوب امت است و ذخیره او اجتناب از گناهان است زیرا که 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 خلاق موجب آرام است و راهنمایی او هدایت است زیرا که چنانچه مسافر بی دلیل گمراه می شود غالباً همچین علم بهدایت 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 عقلیّه که فارق میان حقّ و باطل و صلاح و فسادند سیوم ارسال رسل و انزال کتب چهارم کشف سرائر در خواب یا بوحی یا الهام پنجم ازاله علائق جسمانیّه و عواقب نفسانیّه و اظهار تجلیات ربانیّه به حیثیتی که ماعدای ذات واحد حقیقی منظور نظر نباشد و اغیار لاشیء محض و معدوم صرف نمایند و در جمیع حرکات و سکانات 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 اخیار 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 جهت رضاجوئی خدای عزّ و جلّ و عمل به او کند از برای رضای او و تعلیم کند به دیگران را از جهت 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 ان کمال العلم انما 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 الاصول، متن، ص: ۳۸

فصل و لما ثبت ان کمال العلم انما هی بالعمل تبین انه لیس فی العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخلیته فی العمل اقوی ممّا سواه إذ به تعرف اوامر الله تعالی فتمثل و نواهیة فتجتنب و لان معلومه اعنی احکام الله تعالی اشرف المعلومات بعد ما ذکر و مع ذلك فهو الناظم لامور المعاش و به يتم کمال نوع الانسان و قد روینا بطرقنا عن محمّد بن یعقوب عن محمّد بن الحسن و علی بن محمّد عن سهل بن زیاد عن محمّد 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 جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علمه فقال و ما العلماء فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب و وقائعها و ایام الجاهلیة و الاشعار العربیة قال فقال النبی صلی الله علیه و آله ذاک علم لا یضرّ من جهله و لا ینفع من علمه ثم قال النبی صلی الله علیه و آله انما العلم ثلاثة آیه محکمة او فریضة عادلة او سنه قائمه و ما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمّد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علی الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابی عبد الله علیه لسلم قال اذا

اراد الله تعالى بعبد خيرا فقهه في الدين عنه

از علوم دیگر است چه بسبب علم فقه دانسته می‌شود او امر خدای تعالی تا آنکه توان امتثال آنها نمود و بسبب این علم دانسته می‌شود 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 ترتیب‌دهنده امور معاش است و باین نظم یا باین علم تمام می‌شود کمال نوع انسان و چون مصنف قدس سره اقامت دلایل عقلیه نمود بر اینکه علم فقه بعد از معرفت صانع شریف‌ترین علوم است از دلایل نقلیه نیز چند حدیث برطبق او اقامت می‌نماید و می‌گوید که و قد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن بن الحسين 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 برآمده‌اند 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 محکمۀ یعنی آیه از آیات قرآنی که واضح الدلالة بوده باشد یا آیه که حکمش باقی باشد و منسوخ نشده باشد دویم فریضۀ عادله یعنی واجبی که وجوبش موافق واقع باشد سیوم سنت قائمه یعنی مستحبی که حکم باستحباب او از شارع ثابت باشد و ماعدای اینها زیادتی است که دانستن او در کار نیست عنه عن الحسين بن محمد

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۹

عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن محبوب عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الي ابيس من موت فقيهه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي حمير بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن محبوب عن ابن محبوب عن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله تعالى عليها و ابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله و ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها و بالاسناد

تا عنه عن محمد بن اسماعيل حضرت صادق عليه السلام فرموده که هرگاه خدای تعالی اراده کند که به بنده خیری برساند او را فقیه می‌گرداند در دین عنه عن محمد بن اسماعيل تا عنه عن محمد بن يحيى 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 تقییر است عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن تا عنه عن علی بن ابراهيم حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده که مرک هیچ‌یک از مؤمنین دوست‌تر نیست نزد ابلیس از مرک فقیه عنه عن علی بن ابراهيم تا عنه عن محمد بن يحيى حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده که هرگاه مؤمن فقیه بمیرد رخنه می‌افتد در حصار اسلام که هیچ‌چیز او را نمی‌بندد عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد تا و بالاسناد علی بن ابي حمزة می‌گوید که از حضرت امام موسی صلوات الله علیه شنیدم که آن حضرت می‌فرمودند که هرگاه مؤمنی بمیرد می‌کویند بر او فرشتگان و بقعه‌های زمینی که عبادت خدای تعالی می‌کرد در آن بقعه‌ها و درهای آسمان که از آن درها بالا می‌بردند اعمال او را و رخنه در اسلام می‌افتد که هیچ‌چیز او را نمی‌بندد زیرا که مؤمنین فقها حصارهای اسلامند چون

حصار شهر از برای او یعنی چنانچه حصار شهر مانعست از دخول دشمن در او همچین فقها نیز مانعند از دخول دشمنان شیاطین جن و انس در اسلام و تصرف در او و بالاسناد السالف عن الشیخ تا و بالاسناد حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حدیثی در باب حلال و حرام که او را فراگیری از صادقی یعنی از معصومی بهتر است از برای تو از دینار هرچه در دنیا است از طلا و نقره و بالاسناد عن احمد بن ابی عبد الله تا فصل یعقوب می گوید که بحضرت صادق صلوات الله علیه گفتم که پسری دارم که دوست می‌دارد از شما سؤال کند از مسائل حلال و حرام و سؤال نخواهد کرد

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۴۰

بالاسناد السالف عن الشیخ المفید محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سلیمان الزراری عن علی بن الحسین السعدبادی عن احمد بن ابی عبد الله البرقی عن محمد بن عبد الحمید العطار و عن عمه عبد السلم بن سالم عن رجل عن ابی عبد الله علیه السلم قال حدیث فی حلال و حرام تاخذه من صادق خیر من دنیا و ما فیها من ذهب او فضة و بالاسناد عن احمد بن ابی عبد الله عن محمد بن عبد الحمید عن یونس بن یعقوب عن ابیه قال قلت لا یعبد الله علیه 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 المحکمة المتقنة لغرض و غایه و لا ریب ان نوع الانسان اشرف ما فی العالم السفلی من الاجسام فیلزم تعلق الغرض بخلقه و لا یمكن ان یكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما یقع من الجاهل او المحتاج تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا فتعین ان یكون هو النفع و لا یجوز ان یرجع الیه سبحانه لاستغناءه و کماله فلا بد و ان یكون عائدا الی العبد و حیث كانت المنافع الدنیویة فی الحقیقه لیست بمنافع و انما هی دفع الآلام فلا یكاد یطلق اسم النفع الاعلی ما ندر منها لم یعقل ان یكون هو الغرض من ایجاد هذا المخلوق الشریف سیما مع کونه منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بد ان یكون الغرض شیئا آخر مما یتعلق بالمنافع الاخرویة و لما کان ذلك النفع من اعظم المطالب و انفس المواهب لم یکن مبدولا لكل طالب بل انما یحصل بالاستحقاق و هو لا یكون الا بالعمل فی هذه الدار المسبوق بمعرفة کیفیة العمل المشتمل علیها هذا العلم فکانت الحاجة ماسة الیه جدا لتحصل هذا النفع العظیم و قد

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

[فصل فی الحاجة إلى علم الفقه]

فصل غرض ازین فصل بیان احتیاج بعلم فقه است چنانچه قاعده مصنفین است که پیش از شروع در مقصود بیان حاجت به آن علم می‌نمایند تا آنکه شارع در آن علم را زیادتی بصیرتی در تحصیل آن علم به هم رسد الحق عندنا ان الله تعالی انما فعل الاشياء المحکمة المتقنة تا و قد روینا حق نزد ما امامیه [۱۵] رضوان الله علیهم اینست که خدای تعالی نکرده و نمی‌کند این افعالی را که مشتمل بر حکمتهای بسیاراند مگر به واسطه غرضی و غایتی و شکی نیست که نوع انسان شریف‌ترین موجوداند که در زیر آسمان‌اند از اجسام پس واجبست که غرض تعلق بخلق او گرفته باشد و ممکن نیست که غرض حصول ضرری از برای او باشد چه این غرض واقع نمی‌شود مگر نسبت به جاهلی یا عالمی که محتاج بضرر غیر باشد و مرتبه خدای عز و جل از این بلندتر است که جاهل یا محتاج بضرر غیر باشد پس متعین است که غرض از خلق او نفع باشد و جایز نیست که این غرض یعنی نفع به او عاید

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۴۱

و قد روینا بالاسناد السابق و غیره عن محمد بن یعقوب عن محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابی عمیر عن جمیل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابی عبد الله علیه السلم قال لوددت ان اصحابی ضربت رءوسهم بالسیاط حتی یتفقها فی الدین عنه عن

علی بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد بن عثمان بن عیسی عن علی بن ابی 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 لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ عنه عن الحسين بن محمد بن جعفر بن محمد بن القاسم بن الزبير 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 القيمة 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 بد است که این نفع عاید بخلق شود و چون منافع دنیویة فی الحقیقه منافع نیستند بلکه دفع الم‌هایند پس اطلاق لفظ نفع بر این‌ها جایز نیست مگر بر نادری از آنها چون وجود و ایمان و امثال این‌ها پس معقول نیست که غرض از ایجاد این مخلوق شریف یعنی نوع انسان نفع دنیوی باشد با اینکه این نعمتهای دنیوی منقطع و زایل می‌شوند و مخلوطند به الم‌هایی که اضعاف آنهایند پس لا بد است که غرض نفعی دیگر باشد غیر نفعهای دنیوی از نفعهای که متعلق‌اند بمنافع اخروی و چون این نفع عظیم‌ترین مطالب و نفیس‌ترین مواهب است بهر طالبی داده نمی‌شود بلکه حاصل نمی‌شود مگر باستحقاق بهم نمی‌رسد مگر بسبب عمل در این دنیا که این عمل مسبوقت 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 روینا بالاسناد السابق و غیره تا عنه عن علی بن محمد بن عبد الله حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده که دوست می‌دارم 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 بن 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 كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ می‌فرماید که فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ الْآيَةُ یعنی باید که از هر فرقه طایفه بیرون روند تا اینکه مسائل دین خود را بیاموزند و انذار و تخویف قوم خود نمایند از غضب الهی چون بقوم خود رجوع نمایند شاید که ایشان بترسند و از کفر و معاصی بازایستند و اعراب جمع عرب نیست بلکه او واحدی ندارد و ایشان سگان بادیه‌اند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲

و بالاسناد السالف عن المفید عن الحسن بن حمزة العلوی الطبری قال حدثنا احمد بن عبد الله ابن بنت البرقی عن ابیه قال حدثنا جدی احمد بن محمد بن خالد البرقی عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال و كان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا و الا فانتم اعراب و بالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحاق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليت الشياطين على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال و الحرام فصل

عنه عن الحسين بن محمد تا و بالاسناد مفضل بن عمر کوید که از حضرت صادق صلوات الله علیه شنیدم که می‌فرمودند که لازم سازید بر خود فراگرفتن مسائل دین خدای تعالی را و اعرابی نباشید زیرا که هر که مسائل دین خود را نداند خدای تعالی نظر رحمت به او نخواهد کرد و در روز قیامت و عمل او را پاکیزه نخواهد ساخت یا آنکه مضاعف نمود و بالاسناد السالف تا و بالاسناد حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که 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 السلام فرمودند که حضرت باقر علیه السلام می‌فرمودند 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 می‌فرمودند کاشکی تازیانه بر سر اصحاب من می‌زدند تا آنکه تفقه می‌نمودند 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 حدان علم نیز ذکر می‌نمایند و مصنف قدس سره معنی لغوی فقه و اصطلاحی هر دو را بیان می‌فرماید تا آنکه وجه مناسبت میان معنی لغوی و اصطلاحی ظاهر شود که ان عبارت از عموم و خصوص است و می‌فرماید که الفقه فی اللغه الفهم و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة تا و قد اورد فقه در لغت عرب یعنی فهم است و در اصطلاح فقها علم باحکام شرعیة فرعیة است که ان علم مستنبط باشد از ادله تفصیلیه که کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل است پس بسبب تقید علم باحکام بیرون می‌رود از تعریف علم بذوات چون شناختن زید مثلا و علم بصفات نیز بیرون می‌رود چون معرفت کرم و شجاعت او و علم بافعال نیز باین قید بیرون می‌رود چون معرفت کتابت و خیاطت او و بقید بیرون می‌رود علم باحکام غیر شرعیة چون معرفت احکام عقلیة محضه و دانستن احکام لغویة و بقید فرعیة بیرون می‌رود احکام شرعیة اصولیة چون معرفت واجب تعالی و صفات ذاتیة و فعلیة او و بقید عن ادلتها بیرون می‌رود علم خدای تعالی و علم ملائکه و پیغمبران علیهم السّلام زیرا که علم خدای عزّ و جلّ ذاتیست و مستنبط از چیزی نیست و علم فرشتگان یا بطریق

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۴۳

فصل الفقه فی اللغه الفهم و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة فخرج بالتقید بالاحکام العلم بالذات کزید مثلا و بالصفات ککرمه و شجاعته و بالافعال ککتابته و خیاطته و خرج بالشرعیة غیرها کالعقلیة المحضه و اللغویة و خرج بالفرعیة الاصولیة و بقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه و علم الملائکه و الانبیاء و خرج بالتفصیلیة علم المقلد فی المسائل الفقهیة فانه ماخوذ من دلیل اجمالی مطرد فی جمیع المسائل و ذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعین قد افتی به المفتی و علم ان کلمة افتی به المفتی فهو حکم الله تعالی فی حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعین هو حکم الله سبحانه فی حقه و هكذا يفعل فی کل حکم یرد علیه و قد اورد علی هذا الحد انه ان كان المراد بالاحکام البعض لم یطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحکام کل لا تا لا نرید به العامی المحض بل من لم یبلغ مرتبة الاجتهاد و قد یكون عالما متمکنا من تحصیل ذلك لعلو رتبه فی العلم مع انه لیس بفقیه فی الاصطلاح و ان كان المراد بها الكل لم ینعکس لخروج اکثر الفقهاء عنه ان لم یکن کلهم لانهم لا یعلمون جمیع الاحکام بل بعضها او اکثرها ثم ان الفقه اکثره من باب الظن لا بتناؤه غالبا علی ما هو وظنی الدلالة او السند فکیف یطلق علیه العلم

ملاحظه لوح محفوظ یا بعنوان شنیدن آوازیست که مخلوق خدای تعالی است و علم انبیا یا بطریق وحی یا بعنوان الهام یا بطریق دیدن در خواب است یا بطریق شنیدن او از چنانکه نسبت بحضرت موسی علیه السلم و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله در بعضی از اوقات واقع شد نه بطریق استنباط از ادله تفصیلیة و بقید تفصیلیة بیرون می‌رود علم مقلد باحکام شرعیة فرعیة زیرا که او ماخوذ از کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل نیست بلکه مستنبط از دلیل اجمالی ایست که جاریست در جمیع مسائل و هر مسئله از مسائل را از همان دلیل استنباط می‌نماید زیرا که هر گاه مقلد از مجتهد این مسئله را مثلا شنید که سلام در آخر نماز واجبست قیاسی ترتیب می‌دهد که ازو و جواب سلام بطریق نتیجه حاصل می‌شود چنانچه می‌گوید این مسئله ایست که مفتی فتوی داده و هر مسئله را که مفتی فتوی دهد حکم خدای تعالی درباره این مقلد همانست پس نتیجه می‌دهد که این حکم یعنی و جواب سلام حکم خدای تعالی

است درباره او و همین قیاس را ترتیب می‌دهد در هر مسئله که بر او از جانب مفتی وارد شود پوشیده نماند که مراد مصنف از علم باین قول که یعلم بالضرورة معنی ظنّ است چه کبرای قیاس بر مذهب امامیه که قائل بتخطئه مجتهداند ظنّی است پس نتیجه نیز ظنّی خواهد بود بلی بر مذهب عامه که قائلند به اینکه مجتهد مخطی نمی‌باشد 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 نموده‌اند 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 یطرّد لدخول المقلّد فيه قلنا ممنوع اما علی القول بعدم تجزّی الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصوّر علی هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحکام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلّد و ان بلغ من العلم ما بلغ و اما علی القول بالتجزّی فالعلم المذكور داخل فی الفقه و لا ضير فيه لصدقه عليه حقیقه و كون العالم بذلك فقیها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحاً و ان صدق علیه عنوان التقلید بالاضافه الى ما سواه ثم نختار ثانياً أنّ المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلی باللام و لا ريب أنّه حقیقه فی العموم قولکم لا ینعکس لخروج اکثر 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] فلا بد ان يعلم النحو مثلاً و لا يرد ان مسائله حاضرة عنده علی التفصیل و ح فعدم العلم بالحکم فی الحال الحاضر لا ینافیهِ و اما عن سؤال

مانع نیست زیرا که مقلّد داخل در تعریف فقیه خواهد شد هر گاه ان مقلّد بعضی از احکام را از ادله تفصیلیه استنباط نموده باشد زیرا که ما ازین مقلّد عامی محض نمی‌خواهیم که هیچ مسئله را استنباط نموده باشد بلکه مراد ما ازین مقلّد کسی است که به مرتبه اجتهاد نرسیده باشد و گاه می‌شود که این مقلّد 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 مقلّدی را فقیه نمی‌نامند در اصطلاح و اگر مراد از احکام جمیع مسائل شرعیّه است تعریف جامع نخواهد بود زیرا که اکثر فقها از تعریف بیرون می‌روند اگر همه بیرون نروند زیرا که اکثر ایشان علم بجمیع احکام شرعیّه ندارند بلکه بعضی از احکام یا اکثر احکام را می‌دانند بعد از این اعتراضات دیگر نموده‌اند بر این تعریف باین روش که اکثر مسائل فقهی از قبیل ظنّ است زیرا که بنای مسائل فقهی غالباً بر چیزیست که ظنّی الدّلاله است باعتبار عموم یا اطلاق یا اجمال او مثلاً یا ظنّی السّند است باعتبار آنکه از اخبار آحاد است مثلاً پس چگونه اطلاق علم بر این‌ها جایز است و الجواب امّا عن سؤال الاحکام فبانّا نختار اولاً أنّ المراد البعض تا و اما عن سؤال الظنّ و جواب امّا از اعتراض احکام پس باین روش می‌گوییم که شقّ اول تردید را اختیار می‌کنیم اولاً و می‌گوییم که آنچه شما می‌گفتید که لازم می‌آید عدم مانعیت تعریف ممنوعست اما بر قول بعدم تجزّی اجتهاد پس ظاهر است این منع زیرا که 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 مقلّد هر چند در مرتبه علم به نهایت رسیده باشد و حاصل آنکه چون قائلین بعدم تجزّی در اجتهاد می‌گویند که تا مجتهد جمیع دلایل از آیات و اخبار و اجماعات

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۵

عن سؤال الظنّ فبحمل العلم علی معناه الاعمّ اعنی ترجیح احد الطرفين و ان لم يمنع من التقيض و ح فيتناول الظنّ و هذا المعنى شایع فی الاستعمال سیما فی الاحکام الشرعیّه و ما يقال فی 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 می‌آید که این مقلدین که شما فرض کرده‌اید که استنباط بعضی از مسائل از ادله نموده باشد او را علم به آن بعض حاصل نشود تا آنکه اجتهاد یعنی استنباط جمیع مسائل نماید 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 می‌کنند که یکی در یک حال هم فقیه و مجتهد باشد و هم مقلد باعتبار دو مسئله و ثانیاً اختیار می‌کنیم شقّ ثانی تردید شما را و می‌گوییم 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 می‌گفتید که تعریف جامع نیست بسبب آنکه اکثر فقها از تعریف بدر می‌روند جواب می‌گوییم 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 مهیای استنباط جمیع مسائل بوده باشد یعنی حاصل شده باشد از برای او چیزهائی که کافیت او را در تحصیل علم بجمیع مسائل چون ماخذ احکام یعنی کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقلی که اعتبار نموده‌اند و شرایط او چون معرفت لغت و نحو و منطق و امثال این‌ها 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 ملکه‌ایست که بسبب او قادر بوده باشد بر استنباط هر حکمی از احکام شرعیّه که بر او وارد شود گو بالفعل هیچ مسئله را استنباط نموده باشد و اطلاق علم بر مثل این تهیّه و ملکه شایع است در عرف زیرا که می‌گویند فلانی عالم بعلم نحو است مثلاً و این معنی نمی‌خواهند که مسائل نحو بالفعل حاضر است نزد او بتفصیل بلکه این معنی می‌خواهند که او را ملکه حاصل است درین علم که هر مسئله که بر او وارد شود از علم نحو بسهولت می‌تواند او را معلوم نمود و در این صورت فقهای که تحصیل جمیع مسائل بالفعل نموده باشند از تعریف بدر نمی‌روند 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 اعنی ترجیح أحد الطرفين و إن لم یمنع من النقیض و حیثنذ یتناول الظنّ و هذا المعنی شائع فی الاستعمال سیما فی الأحکام الشرعیّه و ما یقال

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۶

فی الجواب ایضاً من انّ الظنّ فی طریق الحکم لا فیه نفسه و ظنیّه الطریق لا ینافی علمیه الحکم فضعفه ظاهر عندنا و اما عند المصوّبه القائلین بانّ کلّ مجتهد مصیب کما سیأتی الکلام فیه إن شاء الله تعالی فی بحث الاجتهاد فله وجه فکانه لهم و تبعهم فیه من لا یوافقهم علی هذا الاصل غفله عن حقیقه الحال اصل

و اما جواب از سؤال ظنّ را که می‌کنند که اکثر مسائل فقه ظنی است و اطلاق علم بر آنها جایز نیست پس باین روش تقریر می‌کنیم 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 خصوصاً در احکام شرعیّه که غالباً مراد از اطلاق علم بر آنها معنی ظنّ است و بعضی از سؤال ظنّ به نحوی دیگر جواب گفته‌اند که حاصلش اینست که قبول نداریم که مسائل فقه ظنی بوده باشد هر چند که مستند آنها ظنی است زیرا که هر حکمی از مستندی بیرون آید مجتهد را جزم حاصل می‌شود 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 علّت موجب جزم بوجود معلولست بالضروره پس ظنّ مجتهد باحکام موجب علم به آن احکام خواهد بود و جزم بهم می‌رسد او را

به اینکه برو واجبست عمل باین حکم و چون مصنف قدس سرّه به این جواب راضی نیست می‌فرماید که و ما يقال فی الجواب من انّ الظنّ فی طریق الحکم تا فصل یعنی آنچه بعضی در جواب از سؤال ظنّ گفته‌اند که ظنّ در طریق مستند حکم است نه در نفس حکم و ظنی بودن طریق و مستند حکم منافات ندارد با علمی و یقینی بودن نفس حکم چه مجتهد مخطی نمی‌باشد 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 نموده‌اند 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 نمی‌رسد به اینکه حکم خدای تعالی این حکمست که او استنباط نموده بلکه او را ظنّ به این معنی حاصل می‌شود پس بر مذهب ما ظاهر است که ظنّ علت احکام نیست چه جایز است که ظنّ خطا باشد و اگر ظنّ علت حکم بوده باشد بر تقدیر خطا لازم می‌آید تخلف معلول از علت و این محال است و اما نزد مصوّبه یعنی جمعی که قائلند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۷

اصل اعلم انّ لبعض العلوم تقدّما علی بعض اما لتقدّم موضوعه او لتقدّم غایته او لاشتمال علی مبادی العلوم المتأخّره او لغیر ذلك من الامور الّتی لیس هذا موضع ذکرها و مرتبه هذا العلم متأخّره عن غیره بالاعتبار الثالث لافتقاره الی سائر العلوم و استغنائها عنه اما تأخّره عن علم الکلام فلأنّه یبحث فی هذا العلم عن کیفیت التّکلیف و ذلك مسبق بالبحث عن معرفه نفس التّکلیف و المکلف و اما تأخّره عن علم اصول الفقه فظاهر لأنّ هذا العلم لیس ضروریّا بل هو محتاج الی الاستدلال و علم اصول الفقه متضمّن لبيان کیفیت الاستدلال و من هذا یظهر وجه تأخّره عن علم المنطق ایضا لکونه متکفّلا- بیان صحّه الطّرق و فسادها و اما تأخّره عن علم اللّغه و النّحو و التّصریف فلانّ من مبادی هذا العلم کتاب و السیّئه و احتیاج العلم بهما الی العلوم الثّلاثه ظاهر فهذه هی العلوم الّتی یجب تقدّم معرفتها علیه فی الجملة و لیان مقدار الحاجه منها محلّ آخر فصل

به اینکه هر مجتهدی مصیب است چنانچه بعد ازین ان شاء الله تعالی در بحث اجتهاد و بحث ازین مسئله خواهد آمد پس این جواب صورتی دارد چه ایشان می‌گویند که خدای تعالی در هر مسئله از مسائل حکم معینی قرار نفرموده بلکه در هر مسئله احکام متعدّده قرار داده بحسب آراء مجتهدین یعنی از برای هر مجتهدی حکمی را مقرر فرموده که آن 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 می‌شود 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 می‌رسد و گویا این جواب را مصوّبه گفته بودند ابتداء و تابع ایشان شده‌اند درین جواب کسانی که موافقت نموده‌اند به ایشان در اصل تصویب از امامیه و جهه متابعت اینکه غافل شده‌اند از حقیقت حال و نیافته‌اند که این جواب تمام نمی‌شود مگر بر مذهب تصویب

[فصل فی مرتبه علم الفقه بین سائر العلوم]

فصل و اعلم انّ 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 مقدّمات علوم متأخّره 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 این‌ها و مرتبه علم فقه متأخر است از غیر خود از علوم دیگر و علوم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۸

فصل و لا- بدّ لكلّ علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها و تسمى تلك الامور مسائله و ذلك الغير موضوعه و لا بدّ له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها و من تصوّرات الموضوع و اجزائه و جزئياته و يسمى مجموع ذلك بالمبادئ و لما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب و الندب و الاباحه و الكراهه و الحرمة و عن الصّحة و البطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا- جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير و مباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب و السّنة و الاجماع و من التّصوّرات كمعرفة الموضوع و اجزائه و جزئياته و مسائله هي المطالب الجزئية المستدلّ عليها فيه المقصد

دیگر بر او شرافت دارند باعتبار ثالث یعنی باعتبار اشتمال این‌ها بر مبادی علم فقه زیرا که احتیاج به سایر علوم دارد بخلاف علوم دیگر که همه از او مستغنیند اگرچه علم فقه اشرفست از اکثر آنها باعتبار غایت زیرا که فایده علم فقه ارتکاب اوامر و اجتناب نواهی است که موجب فوز بسعادات دنیوی و اخرویست و این اشرف غایات است بعد از غایات علم کلام اما تاخر علم فقه از علم کلام و احتیاج این به آن زیرا که در علم فقه بحث می‌شود از چگونگی تکلیف و این بحث مسبقست ببحث از معرفت نفس تکلیف و مکلف بکسر لام یعنی تکلیف کننده که واجب تعالی و رسول اوست صلی الله علیه و آله و خلیفه او و این همه در علم کلام دانسته می‌شود و امّا تاخر علم فقه از علم اصول فقه پس ظاهر است زیرا که این علم بدیهی نیست بلکه نظری و محتاج به استدلال است و علم اصول فقه متضمّن بیان کیفیت استدلال است و از این دلیل ظاهر می‌شود وجه تاخر علم فقه از علم منطق نیز زیرا که علم منطق متکفل بیان صحه طرق استدلال و فساد آنها است و امّا تاخر علم فقه از علم لغت و نحو و صرف پس از این جهت است که از جمله مبادی این علم کتاب و سنّت است و احتیاج علم بکتاب و سنّت باین سه علم ظاهر است پس این علوم یعنی کلام و منطق و لغت و صرف و نحو علومند که واجبست تقدّم معرفت آنها بر علم فقه فی الجملة و بیان مقدار حاجت از این علوم در محلّ دیگر دانسته شده و حاصل آنچه محققین ذکر نموده‌اند در مقدار حاجت اینست که بعد از اثبات صانع و صفات لایقه به او و اثبات رسول و امام و حشر و نشر واجبست 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 سهولت تواند تحصیل نمود هر چند بعنوان رجوع بکتاب 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 يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها تا المقصد و ضرور است که در هر علمی بحث شود از احکامی که عارض غیر می‌شوند و این احکام را مسائل ان علم و ان غیر را موضوع او می‌نامند چنانچه در علم نحو مثلا- بحث می‌شود از احوالاتی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۹

المقصد الثانی فی تحقیق مهمّات المباحث الاصولیة الّتی هی الاساس لبناء الاحکام الشرعیة و فیه مطالب المطلب الاوّل فی نبذة من مباحث الالفاظ تقسیم اللفظ و المعنی ان اتّحدا فاما ان یمنع نفس تصور المعنی من وقوع الشرکه فیه و هو الجزئی او لا یمنع و هو الکلّی ثم الکلّی امّا ان یتساوی معناه فی جمیع موارد و هو المتواطی او یتفاوت و هو المشکک و ان تکثرا فالالفاظ متباینه سواء

كانت المعاني متصلة كالذات و الصفة او منفصلة كالضدين و ان تكثرت الالفاظ و اتحد المعنى فهى مترادفة و ان تكثرت المعاني و اتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك و ان اختصّ الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة و المجاز و ان غلب و كان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي و ان كان بدون المناسبة فهو المترجل اصل

که عارض کلمه و کلام می‌شوند چون رفع فاعل و نصب مفعول و جرّ مضاف الیه و فعلیه بودن جمله و اسمیه بودن او و امثال این‌ها و انها را مسائل علم نحو و کلمه و کلام را موضوع او می‌نامند و همچنین ضرور است هر علمی را از مقدماتی که موقوف علیه استدلال مسائل این علمست و از تصوّر موضوع ان علم و تصوّر اجزاء موضوع او اگر موضوع مرکب باشد چون موضوع علم نحو که مجموع 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 این‌ها و مجموع این مقدمات را مبادی آن علم می‌نامند و چون بحث در علم فقه از احکام شرعیّه خمسّه می‌شود یعنی وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت و از صحت و بطلان که لازم احکام شرعیّه‌اند از ان حیث که این‌ها عارض افعال مکلفین می‌شوند و این صحت و بطلان را حکم وضعی نیز می‌نامند اصطلاحا 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 چیزهائی‌اند که موقوف علیه علم فقه‌اند از مقدمات او چون کتاب و سنت و اجماع و مصنف قدّس سزه مقدمه چهارم یعنی دلیل عقلی را ذکر نمود باعتبار اینکه هر دلیل عقلی را امامیه رضوان الله علیهم اعتبار نمی‌کنند بلکه اعتبار مخصوص به دلایل عقلیه‌ایست که مستنبط از کتاب و سنت باشد پس فی الحقیقه او بکتاب و سنت راجع است و ممکن است که بگوئیم کالکتاب فرموده از جهت اشاره به اینکه مقدمات منحصر در امور مذکوره نیست بلکه مقدمه دیگر نیز می‌باشد 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 این‌ها و مسائل علم فقه عبارتند از مطالب جزئیّه که استدلال بر انها واقع می‌شود 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 مقدمه کتاب در تحقیق مطالب مهمه اصول فقه است که موقوف علیه اویند زیرا که اصلند از برای بنای احکام شرعیّه و درین مقصد چند مطلب است

[المطلب الأول فی نبذة من مباحث الألفاظ و فیہ اصول]

اشاره

مطلب اول در قلیلی از مباحث الفاظ

[تقسیم الألفاظ باعتبار اللفظ و المعنی]

و تقسیم در کلام مصنف قدس سره خبر مبتداء محذوفست و تقدیر چنین است که هذا تقسیم یعنی آنچه مذکور می‌شود مقصود از او تقسیم لفظ است و ان اینست که لفظ و معنی اگر هر دو واحد باشند پس یا مانعست نفس تصور معنی از وقوع شرکت بین کثیرین یعنی بمجرد تصور ان معنی عقل تجویز صدق او بر کثیرین نمی‌کند پس این معنی جزئیست چون معنی زید که ان ذات مشخص است و عقل تجویز نمی‌کند که ان ذات مشخص بر چند ذات صادق آید و ان لفظی که دلالت دارد بر این معنی نیز جزئی می‌نامند مجازا و مراد از جزئی در اینجا جزئی حقیقی است و جزئی را معنی دیگر نیز هست که او را اضافی می‌گویند و ان چیز است که مندرج باشد در تحت حکمی خواه بر کثیرین صادق آید یا نه چون زید که مندرجست در تحت انسان و انسان که مندرجست در تحت حیوان یا نفس تصور معنی مانع از وقوع شرکت بین کثیرین نیست بلکه عقل تجویز او بر کثیرین می‌کند و او را کلی می‌نامند چون معنی انسان که حیوان ناطق است و بر کثیرین صادق می‌آید و لفظ او را نیز مجازا کلی می‌گویند و مراد مصنف قدس سره از معنی دو چیز است که مقصود است از لفظ خواه معنی حقیقی باشد و خواه معنی مجازی بدلیل اینکه حقیقت و مجاز را از اقسام متکثر المعنی می‌شمارد و لفظ کلی یا اینست که معنی او متساوی است در جمیع افراد و او را متواپی می‌نامند زیرا که تواطؤ بمعنی توافق است و این افراد نیز متوافقتند 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 اولیت است یعنی بعضی از افراد مقدمست بر بعضی دیگر و یا به اولویت 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 مقدم بر وجود ممکنات و اولی است باعتبار آنکه عین ذات اوست و آثاری که بر او مترتب می‌شود بیشتر است و یا بشدت و ضعف است چون بیاض نسبت به بیاض برف و غیر او و این را مشکک می‌نامند زیرا که در شک می‌اندازد سامع را در اینکه آیا او متواپی 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 می‌خوانند 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 ان 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 ابیض یا تضادّ مشهوری باشد چون حمرة و صفرة و احمر و اصفر یا غیر این از اقسام تقابل و اگر الفاظ بسیار باشند و معنی واحد پس این الفاظ را مترادفه می‌گویند از باب استعاره چه تشبیه نموده‌اند این الفاظ را نسبت باین معنی واحد به جماعتی که سوار شده باشند بر اسب واحد و چنانچه ایشان را مترادفان می‌گویند این الفاظ را نیز مترادفان می‌نامند چون غضنفر و اسد و لیث و امثال اینها و اگر معانی بسیار باشند و لفظ یکی باشد پس اگر معانی متکثره از برای ان لفظ واحد حاصل است از وضع [۱۷] واحد یعنی در یک اصطلاح از برای هر یک از آن معانی موضوعست ابتداء بی‌ملاحظه مناسبتی میانه او و معنی دیگران لفظ را مشترک لفظی می‌نامند 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 بی‌ملاحظه 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 می‌گویند حقیقت نسبت بموضوع له و مجاز نسبت به آن معنی دیگر و اگر غالب شده باشد استعمال لفظ در معنی دیگر به حیثیتی که هر گاه 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 می‌نامند پس اگر ناقل اهل لغه باشد ان لفظ را منقول لغوی می‌نامند و اگر ناقل اهل شرع باشند او را منقول شرعی می‌خوانند چون صلاة در لغت بمعنی دعا است و در اصطلاح اهل شرع نقل شده باین افعال مخصوصه باعتبار اشتغال آنها بر دعا و اگر ناقل اهل عرف عام باشد او را منقول عرفی می‌گویند چون دایه که در لغت موضوع بوده از برای هر چه 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 می‌نامند چون اصطلاح نجاه 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 شرعیته و اگر استعمال در غیر موضوع له بدون مناسبت باشد او را مرتجل می‌نامند

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 بد من تحریر محلّ نزاع فنقول لا نزاع فی ان الالفاظ المتداوله علی لسان اهل الشرع المستعمله فی خلاف معانیها اللغویه قد صارت حقایق فی تلك المعانی کاستعمال الصلاه فی الافعال المخصوصه بعد وضعها فی اللغه للدعاء و استعمال الزکاه فی القدر المخرج من المال بعد وضعها فی اللغه للتمو و استعمال الحج فی اداء المناسک المخصوصه بعد وضعه فی اللغه لمطلق القصد و انما النزاع فی ان صیوررتها كذلك هل هی بوضع الشارع و تعیینه اياها بازاء تلك المعانی بحيث تدلّ علیها بغير قرینه لتکون حقایق شرعیه فیها او بواسطه غلبه هذه الالفاظ فی المعانی المذكوره فی لسان اهل الشرع و انما استعمالها الشارع فیها بطریق المجاز بمعونه القرائن فتکون حقایق عرفیه خاصه لا شرعیه و تظهر ثمره الخلاف فیما اذا وقعت مجردة عن القرائن فی کلام الشارع فانها تحمل علی المعانی المذكوره بناء علی الاول و علی اللغویه بناء علی الثانی و اما اذا استعملت فی کلام اهل الشرع فانها 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 الشرعیه]

اصل لا ریب فی وجود الحقیقه اللغویه و العرفیه و اما الشرعیه فقد اختلفوا تا احتج 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 اینها و حقیقت لغوی کلمه ایست مستعمل در موضوع له لغوی و نه در وجود حقیقت عرفی زیرا که الفاظ بسیار مستعمل شده‌اند در عرف عام و عرف خاص در غیر موضوع له لغوی به واسطه مناسبت میانه اینها و معانی لغویه چون لفظ دایه و اسم و فعل و امثال اینها و اما حقیقت شرعی پس خلاف شده در وجود او و عدم او و بهر طرف فرقه قائل شده‌اند و پیش از شروع در استدلال ضرور است تحریر و تنقیح محلّ نزاع پس می‌گوییم که نزاعی نیست در اینکه الفاضلی که متداولست به آن لسان اهل شرع و مستعملند در خلاف معانی لغویه حقیقت شده‌اند الحال در این معانی چون استعمال صلاة 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 نماء 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 بی‌قرینه تا اینکه لازم آید که این الفاظ حقایق شرعی باشند درین معانی یا آنکه بوضع شارع نیست بلکه به واسطه غلبه استعمال این شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۳

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

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 خاصه یعنی اصطلاحیه اهل شرع باشند نه حقایق شرعی و فایده این خلاف ظاهر می شود در صورتی که این الفاظ بی‌قرینه در این معانی در کلام شارع واقع شده باشند زیرا که این الفاظ را در این صورت باید حمل بر معانی شرعی نمود بنا بر اول که اینها حقیقت شرعی باشند چه استعمال لفظ در حقیقی محتاج به قرینه نیست و باید حمل بر معانی لغوی نمود بنا بر ثانی چه لفظ هرگاه مجرد از قرینه معنی مجازی باشد محمولست بر معنی حقیقی و اما هرگاه این الفاظ مستعمل شوند در کلام اهل شرع پس محمول بر معانی شرعی اند اتفاقا زیرا که در اصطلاح ایشان حقیقت درین معانیست بلا نزاع احتجّ المثبتون بأنّ نقطع تا اورد احتجاج نموده اند قائلین بثبوت حقیقت شرعیه باین روش که ما جزم داریم به اینکه صلاة اسم است از برای رکعات مخصوصه با آنچه در آنها واقع می شود از اقوال و هیئات چون قیام و انحنا جهه 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 متبادرنند بافهام نزد اطلاق این الفاظ و تبادل علامت حقیقت است بعد ازین می گویم که تبادل این معانی و حقیقت شدن این الفاظ در آنها حاصل نشده مگر بتصرّف شارع و نقل او این الفاظ را از معانی لغویه باین معانی و این معنی حقیقت شرعیست و اورد علیه أنّه لا يلزم تا و رد و اعتراض نموده اند بر این دلیل به اینکه لازم نمی آید از استعمال این الفاظ در غیر معانی لغویه اینکه این

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۴

و فی کلا هذین الوجهین مع اصل الحجیه بحث اما فی الحجیه فلانّ دعوی کونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعه و ان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذی يلزم ح هو کونها حقایق عرفیه لهم لا حقایق شرعیه و اما فی الوجه الاول فلانّ قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذا الاشتهار و الافاده بغير قرينه انما هو فی عرف اهل الشرع لا فی اطلاق الشارع فهي ح حقیقه عرفیه لهم لا شرعیه و اما فی الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجیه من انّ السبق الى الفهم بغير قرينه انما هو بالنسبة الى المتشرعه لا الى الشارع حجّه

الفاظ حقایق شرعی باشند بلکه جایز است که مجازا 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 نموده‌اند این اعتراض را بدو وجه یکی آنکه اگر مراد شما از مجازیت 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 می‌کنند بدون قرینه پس این معنی حقیقت شرعیّه است و مدعا ثابت است و اگر مراد از مجازیت این الفاظ نسبت باین معانی اینست که اهل لغت استعمال نموده‌اند این الفاظ را درین معانی و شارع تابع ایشان شده است درین استعمال پس این خلاف ظاهر است زیرا که این معانی تازه بهم رسیده‌اند و اهل لغت این‌ها را نمی‌دانستند 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 رد اینکه این معانی فهمیده می‌شوند از الفاظ نزد اطلاق بدون فریضه و اگر چنانچه مجازاً لغوی می‌بودند بایستی که فهمیده نشوند مگر با قرینه چه فهم معانی مجازیّه بدون قرینه ممتنع است و فی کلا هذین الوجهین تا حجه النافین و در هریک از دو وجه ردّ اعتراض با اصل حجّت بحثی وارد است و اعتراض بر آن حجّت حقّ است اما بحثی که بر حجّت وارد است پس اینست که دعوائی که در این دلیل نمودید که این الفاظ اسمند از برای این معانی شرعیّه باعتبار اینکه متبادرند 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 می‌آید اینست که این‌ها حقایق عرفیه و اصطلاحیه اهل شرع باشند نه حقایق شرعیّه و ثانی محلّ نزاع است نه اول و اما بحثی که وارد است بر وجه اول ردّ اینست که می‌گوییم قول شما که این معنی حقیقت شرعیّه 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 شرعیّه ایشان خواهند بود نه حقایق شرعیّه و اما در ردّ اعتراض بر وجه ثانی ردّ پس مثل آن اعتراضی است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۵

حجّه النّافین و جهان الاوّل أنّه لو ثبت نقل الشّارع هذه الالفاظ الی غیر معانیها اللّغویّه لفقهاها المخاطبین بها حیث أنّهم مکلفون بما تتضمّنه و لا- ریب أنّ الفهم شرط التّکلیف و لو فهمهم اّیها لنقل ذلك الینا لمشارکتنا لهم فی التّکلیف و لو نقل فامّا بالتواتر او بالآحاد و الاوّل لم یوجد قطعا و الاّ لما وقع الخلاف فیهِ و الثّانی لا یفید العلم علی أنّ العاده تقتضی فی مثله بالتواتر الوجه الثّانی أنّها لو کانت حقایق شرعیّه لکانت غیر عربیّه و اللّازم باطل فالملزوم مثله بیان الملازمه أنّ اختصاص الالفاظ باللّغات أنّما هو بحسب دلالتها بالوضع فیها و العرب لم یضعوها لانه المفروض فلا- تكون عربیّه و امّا بطلان اللّازم فلا- ینه ان لا- یكون القرآن عربیّا لاشتماله علیها و ما بعضه خاصه عربی لا یكون عربیّا کله و قد قال الله سبحانه إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَ اجیب عن

که وارد آوردیم بر اصل حجّه 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 شرعیّه حجّه النّافین تا اجیب عن الاوّل دلیل قائلین بعدم حقیقت شرعیّه دو چیز است یکی اینکه اگر ثابت باشد نقل نمودن شارع این الفاظ را بغير معانی لغویّه لازم خواهد بود فهمانیدن نقل الفاظ را باین معانی اصطلاحیه به مخاطبین زیرا که 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 می‌فهمانید نقل این الفاظ را باین معانی به مخاطبین می‌بایست که این تفهیم بما نیز نقل شود زیرا که با هم مشارکیم در تکلیف با ایشان و اگر نقل می‌شد پس این نقل یا بعنوان تواتر می‌بود یا بطریق آحاد و تواتر یافت نشده جز ما که اگر متواتر می‌بود بایستی که خلاف نباشد از نقل شارع زیرا که تواتر مفید علم ضروریست و آحاد مفید علم نیستند یا اینکه عادت در مثل این نقل حکم می‌کند بلزوم تواتر زیرا که 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 شرعیّه 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 واضع لغت عرب این الفاظ را وضع نموده از برای این معانی شرعیّه 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 می‌آید 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 می‌فرماید 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 بالنّسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ و هذا طريق قطعى لا ينكر فان عينتم بالتّفهيم و بالنّقل ما يتناول هذا معنا بطلان اللّمازم و ان عينتم به التصريح 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 لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها و مع التّنزل نمنع كون القرآن كلّه عربيّا و الضّمير فى انا انزلناه للسّورة لا للقرآن و قد يطلق القرآن على السّورة و على الآيه فان قيل يصدق على كلّ سورة و آيه أنّها بعض القرآن و بعض الشّيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشّيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكلّ فى مفهوم الاسم كالعشره فانّ اسم لمجموع الاحاد المخصوصه فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانّه اسم للجسم البسيط البارد الرّطب الطّبع فيصدق على الكلّ و على اى بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء و يراد بالماء مفهومه الكلّى و يقال انه بعض الماء و يراد به مجموع المياه الّمدى هو احد جزئيات ذلك المفهوم و القرآن من هذا القبيل فيصدق على السّورة أنّها قران و بعض من القرآن بالاعتبارين على انا نقول انّ القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشّخصى وضا آخر فيصحّ بهذا الاعتبار ان يقال السّورة بعض القرآن

و اجیب عن الاوّل تا و عن الثّانى و جواب گفته شده از دليل اوّل ايشان به اينکه فهمانیدن این معانی را به مخاطبين و بما باعتبار تکرار استعمال با قرائن است چنانکه اطفال علم بلغات بهم می‌رسانند بطريق تکرر استعمال با قرائن بدون اینکه تصريح کنند بوضع لفظ از برای ايشان چه این تصريح ممتنع است نسبت به کسی که معنی هيچ لفظی را ندانسته باشد و این طريقی است قطعى که انکار او نمی‌توان نمود پس اگر مراد شما از تفهيم شارع به مخاطبين نقل این الفاظ را بمعانی شرعیّه و نقل ان تفهيم بما معنايست که شامل این نحو تفهيم بوده باشد منع می‌کنیم بطلان لازم را بلکه می‌گوییم که تفهيم واقع شده نسبت به ايشان و نسبت بما بنحو مذکور و اگر مراد شما از تفهيم و نقل اینست که شارع صریحا بگوید که من این لفظ را از معنی لغوی نقل نموده‌ام به این معنی ملازمه را قبول ندارم یعنی قبول نداریم که اگر نقل شارع ثابت باشد باید صریحا بگوید که من نقل کرده‌ام لفظ را به این معنی چه شرط تکلیف تفهيم است و این تصريح را لازم ندارد بلکه ممکنست که بطريق تکرر استعمال با قرائن باشد و عن الثّانى تا اذا عرفت هذا و جواب دليل ثانی ايشان اینکه قبول نداریم که اگر این الفاظ حقايق 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 فى وضع هذه الالفاظ للمعانى اللغويّه و كونها حقايق فيها لغة و لم يعلم من حال الشارع الاّ أنّه استعملها فى المعانى المذكوره اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل و انه غلب فى زمانه و اشتهر حتى افاد بغير قرينه فليس بمعلوم لجواز الاستناد فى 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 لغویّه‌اند و معنی لغوی یعنی استعمال این الفاظ در این معانی شرعیّه باعتبار آنکه این معانی شرعیّه مناسبتی دارند با معانی لغویّه مجازات لغویّه‌اند و این معانی از قبیل سایر معانی مجازیّه حادثه‌اند پس عربی خواهند بود زیرا که مجازات حادثه الفاظ عربیّه‌اند اگرچه واضح لغت عرب تصریح بخصوص هر یک از آنها ننموده باشد زیرا که استقراء و تتبع کلام عرب دلالت می‌کند بر اینکه ایشان نوع این مجازات را تجویز نموده‌اند و بر تقدیر تنزل درین مقام و تسلیم اینکه لازم می‌آید که این الفاظ غیر عربیّه باشند منع می‌کنیم بطلان تالی را و قبول نداریم که قران جمیع او عربی باشد و ضمیر در انزلناه راجع می‌شود بر سوره که انا انزلناه در ان سوره واقع است نه بقران و بتحقیق که قران را بر سوره و آیه نیز اطلاق می‌کنند چنانچه بر جمیع قران اطلاق می‌کنند پس حمل قران بر ضمیر منافات ندارد با رجوع او بسوره اگر کسی اعتراض نماید که چگونه صحیح است اطلاق قران بر سوره و حال آنکه صادق می‌آید بر هر سوره و آیه اینکه بعضی از قرآن است و بعضی از چیزی اسم ان چیز بر او صادق نمی‌آید [چون عشره که بر نصف خود مثلا صادق نمی‌آید] جواب می‌گوییم که عدم جواز صدق اسم کل بر جزء در اسمیت که کل با جز و در مفهوم ان اسم شریک نبوده باشند چون عشره که اسمست از برای ده عدد مخصوص پس بر بعضی از عشره صادق نمی‌آید بخلاف مثل لفظ ملکه او اسمست از برای جسم بسیط بارد رطب بحسب طبیعت پس صادق می‌آید بر کل آنها و بر هر بعضی از آنها که فرض کنیم پس می‌گویند که این بحر ماء است و از لفظ ماء اراده می‌کنند مفهوم کلی را و می‌گویند که بعضی از ماء است و اراده می‌نمایند ازین ماء مجموع آبهای که او یکی از جزئیات ان مفهوم کلی است و قران ازین قبیل است چه او موضوعست از برای لفظی که مجتمع از چند کلمه باشد خواه مجتمع از سور باشد یا مجتمع از آیات یا مجتمع از کلمات پس صادق می‌آید بر سوره اینکه قران است باعتبار اینکه مجتمع از آیات است و صادق می‌آید بر او بعضی اینکه بعضی از قران است باعتبار اینکه مراد از قران مجتمع از سور است با اینکه می‌گوییم 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 شردمه و هو شاذّ ضعيف لا- يلتفت اليه ثمّ ان القائلين بالوقوع اختلفوا فی استعماله فی اکثر من معنی اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانی ممكنا فجوزه قوم مط و منعه آخرون مط و فضل ثالث فمنعه فی المفرد و جوزه فی التثنيه و الجمع و رابع فنفاه فی الاثبات و اثبته فی النفي ثمّ اختلف المجوزون فقال قوم منهم أنّه بطريق الحقیقه و زاد بعض هؤلاء أنّه ظاهر فی الجميع عند التجرّد عن القرائن فيجب حمله عليه ح و قال الباقر أنّه بطريق المجاز و الاقوى عندی جوازه مطلقا لكنّه فی المقرر مجاز و فی غیره حقیقه لنا علی الجواز انتفاء المانع بما سنيننه من بطلان

دیگر پس باین اعتبار صحیح است که گفته شود که سوره قران است باعتبار وضع اول و بعضی از قران است باعتبار وضع ثانی اذا عرف هذا فقد ظهر لك ضعف الحجّتين تا اصل و هرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بر تو ظاهر می‌شود 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 بوده‌اند 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 شده‌اند درین معانی یا آنکه مجازا استعمال نموده این الفاظ را درین معانی و بعد از ان مشهور شده استعمال آنها درین معانی تا اینکه افاده می‌کند حالا بدون قرینه پس هیچ کدام معلوم نیست زیرا که جایز است که شارع اعتماد نموده باشد در فهم مقصود ازین الفاظ به قرائن حالیّه 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 مجردّه از قرائن این معانی برین معانی تمام نمی‌شود و حاصل آنکه بعد از ظهور ضعف دلیل طرفین متردّدیم در الفاظی که معلومست استعمال آنها 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 آنها معانی لغویّه یا معانی شرعیّه است و چون استعمال الفاظ در معانی لغویّه شایع و ثابتست پس ظاهر اینست که این الفاظ مجردّه از قرائن مستعمل در معانی لغویّه باشند تا آنکه صارفی بهم رسد پس ترجیح از برای مذهب نافین است بر این تحقیق اگرچه آنچه نقل شد از دلیل ایشان در ضعف با دلیل مثبتین شریکست

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

اصل الحقّ انّ الاشتراك واقع فی لغة العرب تا لنا علی الجواز حقّ اینست که اشتراك 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 للتجوّز اعنی علاقه الكلّ و الجزء یجوّزه 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 متعلّقا للاثبات و التّفی لا فی المجموع المرکّب الّذی احد المعینین جزء منه سلمنا لکن لیس کلّ جزء یصحّ اطلاقه علی الكلّ بل اذا کان للکلّ ترکّب حقیقی و کان الجزء ممّا اذا انتفی انتفی الكلّ بحسب العرف ایضا کالترقبه للانسان بخلاف الاصبع و الظفر و نحو ذلك قلت

از برای چند معنی باوضاع متعدّده بحسب تعدّد معانی چون لفظ قرء که موضوعست از برای طهر و حیض بدو وضع و محال دانسته‌اند این را جماعتی قلیلی و این قول بسیار شاذّ و ضعیفست و التفات به او و دلیل او صورتی ندارد و ایشان می‌گویند 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 شده‌اند توهم می‌شود که این هر دو لفظ موضوع له این لفظ بوده باشد و مخفی نیست که تصریح اهل لغت به اینکه این لفظ موضوعست از برای این معنی و این معنی دافع این احتمال بعید است بعد از ان می‌گوییم که قائلین بوقوع اختلاف نموده‌اند در جواز استعمال او در زیاده از یک معنی هر گاه جمع میانه آن معانی ممکن باشد و مراد از امکان جمع میان معینین صحّت اراده هر دو است در اطلاق واحد چون عینا در رایت عینا که ممکنست ازین عین هم طلا- و هم چشمه مراد متکلم باشد بخلاف لفظ قرء که درین کلام که الآن هذه المرأة فی القرء زیرا که ممکن نیست که یک زن در یک وقت طاهر و حایض 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 نموده‌اند 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 داده‌اند جمع ثالثی پس منع نموده‌اند این استعمال را در مفرد و تجویز نموده‌اند در تشبیه و جمع خواه در کلام مثبت باشد و خواه در منفی و جمعی دیگر تفصیل دیگر نیز داده‌اند که تجویز نموده‌اند این استعمال را در کلام منفی و نفی نموده‌اند جواز استعمال را در کلام مثبت بعد از این خلاف مجوزین اختلاف نموده‌اند در اینکه این استعمال آیا بعنوان حقیقت است یا بطریق مجاز پس بعضی از ایشان قائل شده‌اند به اینکه استعمال مشترک در دو معنی و زیاده بطریق حقیقت است و بعضی ازین جماعت که قائلند به حقیقت بودن این استعمال مبالغه نموده‌اند 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 علاقة الكلّ و الجزء أنّ اللفظ موضوع لاحد المعینین و يستعمل ح فی مجموعهما معا فیکون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء و ارادة الكلّ كما توهمه بعضهم لیرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقیقه فی کلّ من المعینین لکن مع قید الوحدة كان استعماله فی الجمیع مقتضیا لالغاء اعتبار قید الوحدة كما ذکرناه و اختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعنی ما سوی الوحدة فیکون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للکلّ و ارادة الجزء و هو غیر مشروط بشیء مما اشترط فی عکسه فلا اشکال

حالت انتفاء قرائن و جماعتی دیگر از مجوزین می‌گویند 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 تنبیه و جمع بعنوان حقیقت است در مثبت و منفی لنا علی الجواز انتفاء المانع بما سنیننه 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 می‌شود 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 تجوز یعنی علاقه کلّ و جزء تجویز این تجوز می‌نماید پس مجاز خواهد بود و چون این عبارت دو احتمال دارد یکی آنکه لفظ مشترک چون موضوعست از برای هریک از معینین با قید وحدت پس هرگاه مجموع معینین یعنی کل واحد ازین دو معنی مراد باشد لازم می‌آید 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 کلیت 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 موضوعست از برای هریک 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 کلیت و جزئیت و معترض یعنی قائل فان قلت این کلام را حمل بر معنی ثانی نموده که مراد مصنف قدس سره نیست و اعتراض می‌کند باین روش که محل نزاع استعمال لفظ مفرد است در هریک از معینین به این طریق که مراد از او در یک اطلاق این معنی و ان معنی هر دو باشد باین نحو که هریک 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 التنبیه 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 شبه هذا مع کون المعنی فی الآحاد مختلفا و تاویل بعضهم له بالمسئی تعسف بعید و ح فکما أنّه یجوز ارادة المعانی المتعدده من الالفاظ المفردة المتحدّه 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 می‌رسد 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 می‌گوییم که جهت تصحیح این تجوز 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 ترکب حقیقی میان اجزا ان کلّ بوده باشد و جزو نیز چنین باشد که بانتفاء او کلّ منتفی شود بحسب عرف نیز چنانچه در واقع منتفی می‌شود چون گردن از برای انسان بخلاف انگشت و ناخن و امثال این‌ها نسبت به او که بانتفاء این‌ها انسان منتفی نمی‌شود پس اطلاق اسم این‌ها 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 می‌شود در این صورت در مجموع من حیث المجموع تا اینکه از قبیل اطلاق لفظ جزو و اراده کلّ باشد چنانچه شما توهم نموده‌اید تا اینکه وارد آید این اعتراض بلکه مراد ما اینست که چون لفظ مشترک حقیقت است در هر یک از معینین با قید وحدت پس استعمال در هر دو معنی باین عنوان که هر یک تنهائی متعلق حکم بوده باشند مقتضی این خواهد بود که قید وحدت از هر یک افتاده شود چنانکه ذکر کردیم و لفظ مشترک که موضوع بود از برای هر یک با قید وحدت تخصیص نیابد به بعضی از موضوع له که اصل هر یک از معینین است بدون قید وحدت پس از قبیل اطلاق لفظ کلّ و اراده جزو است و این تجوّز مشروط نیست به چیزی از آن چیزهائی که در عکس او یعنی اطلاق لفظ جزو بر کلّ شرطست پس اعتراضی وارد نیست و لنا علی کونه حقیقه فی التثنیة و الجمع تا احتیج المانع دلیل ما بر اینکه استعمال لفظ مشترک در زیاده از یک معنی بعنوان حقیقت است در تثنیه و جمع [اینست که تثنیه 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 نموده‌اند زید ثانی را و عوض او علامت تثنیه در آورده‌اند و همچنین زیدون در جاءنی الزیدون بتقدیر [جاءنی زید] زید و زید است و چون می‌رسید که کسی اعتراض نماید و منع کند بودن تثنیه 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 اول غیر معنی زید ثانی و ثالث است بخلاف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۲

احتیج المانع مطلقاً بآنه لو جاز استعماله فیهما معا لکان ذلک بطریق الحقیقه اذا المفروض انه موضوع لكل واحد من المعینین و ان الاستعمال فی کل واحد منهما [بطریق الحقیقه] و اذا کان بطریق الحقیقه یلزم کونه مریداً لاحدهما خاصه غیر مرید له خاصه و هو محال بیان الملازمه ان 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 البدلیة الاکتفاء بکل 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 می‌باید مفرداتشان متّفق در معنی باشند چنانچه متّفقند در لفظ و از این جهت زیدان را تاویل نموده‌اند به دو مسمی بزید و زیدون به سه مسمی بزید و زیاده و حاصل آنکه از زید مسمی بزید اراده شده مجازاً و بعد از ان تثنیه و جمع شده پس مفردات شریکند در مسمی 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 می‌بینی که گفته می‌شود زیدان و زیدون و آنچه شباهت باینها دارد از هر تثنیه 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 خواسته‌اند که مفردات را مشترک در معنی نیز بگردانند تعسیف و بعید است از صواب پس چنانکه در مفردات مکرّره اتّفاق بمجرد لفظست در تثنیه و جمع نیز چنین است و تثنیه و جمع در قوه تکریر مفرد با عطف خواهند بود و درین صورت که تثنیه و جمع در قوه تکریر مفرد با عطف باشند پس چنانچه جایز است اراده معانی متعدّده 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 مانع 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 تثنیه و جمع در کلام مثبت و منفی به اینکه اگر جایز باشد استعمال او در دو معنی البته 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 می‌آید 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 لفظیه اذ المراد نفس المدلولین معا لابقائه لكل واحد منفردا و غایه ما یمکن ح ان یقال ان مفهومی المشترك هما منفردین فاذا استعمل فی المجموع لم یکن مستعملا فی مفهومیه فیرجع البحث الی تسمیه ذلك استعمالا له فی مفهومیه لا الی ابطال اصل الاستعمال و ذلك للیل الجدوی و احتج من خص المنع بالمفرد بان التثنیه و الجمع متعددان فی التقدير فجاز تعدد مدلولیها بخلاف المفرد و اجیب عنه بان التثنیه و الجمع انما یفیدان تعدد المعنی المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاده و الا فلا و فیہ نظر یعلم مما قلناه فی حجه ما اخترناه و الحق ان یقال ان هذا الدلیل انما یقتضی نفی کون الاستعمال المذكور بالنسبه الی المفرد حقیقه و اما نفی صحته مجازا حیث توجد العلاقه المجوزه له فلا

ملازمه اینکه لفظ مشترک را درین صورت سه معنی بهم می‌رسد این معنی به تنهائی و ان معنی به تنهائی و هر دو باهم و مفروض اینست که لفظ مستعمل در جمیع معانی شده پس لازم می‌آید که متکلم اراده این به تنهائی و ان به تنهائی و هر دو باهم نموده باشد و بودن متکلم مرید هر دو باهم این معنی دارد که اراده نموده این را به تنهائی و نه آن را تنهائی پس لازم می‌آید از اراده متکلم هر یک ازین دو معنی را بطریق بدلیت نه اجتماع اینکه اکتفا نموده باشد به هر یک از انها و اینکه به تنهائی هر یک مراد بوده باشند و از اراده مجموع این لازم می‌آید که اکتفا نموده باشد باحدهما و هر دو مراد بوده باشند بطریق اجتماع و این لازمست که مذکور شد و الجواب انه مناقشه لفظیه تا احتج من خص 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 انفراد و وحدت و مجوزین این را انکار نمی‌کنند بلکه ایشان ادعا می‌نمایند جواز استعمال ان را در نفس معانی بدون قید انفراد و شما این را انکار نموده‌اید پس فی الحقیقه نزاعی میان شما و ایشان نیست بلکه نزاع بمجرد لفظ است و نهایت آنچه ممکنست که گفته شود از جانب مستدل اینست که مدلول لفظ مشترک این معنی به تنهائی و ان معنی به تنهائی است پس هرگاه مستعمل شود در هر دو معنی و از هر یک از معینین سلب قید وحدت و انفراد شود لازم می‌آید که مستعمل در معینین نباشد پس برمی‌گردد 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 احتج من خص المنع بالمفرد تا و احتج من خص الجواز بالنفی و احتجاج نموده‌اند جمعی که مخصوص می‌دانند عدم جواز استعمال لفظ مشترک را در زیاده از یک معنی بلفظ مفرد و در تثنیه و جمع تجویز این استعمال می‌نمایند به اینکه تثنیه و جمع متعددنند بحسب تقدیر چه زیدان زید و زید است و زیدون بتقدیر زید و زید

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۴

و احتج من خص الجواز بالنفی بان النفی یفید العموم فیتعدّد بخلاف الاثبات و جوابه ان النفی انما هو للمعنی المستفاد عند الاثبات فاذا لم یکن متعددا فمن این یجیء التعدد فی النفی حیثه مجوزیه حقیقه ان ما وضع له اللفظ و استعمل فیہ هو کل من المعینین لا بشرط ان یکون وحده و لا بشرط کونه مع غیره علی ما هو شان الماهیه لا بشرط شیء و هو متحقق فی حال الانفراد عن الآخر و

الاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما و الجواب انّ الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه و ذلك آية الحقيقة و ح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء و اما فيما عداه فالمدعى حق 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 نمی‌کند مگر تعدّد معنی را که مستفاد می‌شود 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 می‌شود از آنچه ما پیش ذکر نمودیم چه این جواب مبنی است بر اینکه در تشبیه و جمع شرط باشد اتّحاد 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 هر یک از مفرداتشان معنی مراد باشد غیر مراد از مفرد دیگر پس اطلاق ایشان بر معانی متعدّده جایز خواهد بود و حقّ اینست که در جواب این دلیل گفته شود که این دلیل اقتضا نمی‌کند مگر نفی بودن این استعمال را در مفرد بعنوان حقیقت چه تعدّدی که مجوّز این استعمال است بعنوان حقیقت در او منتفی است و دلالت ندارد بر عدم جواز این استعمال در او مطلقا چرا که جایز است این استعمال مجازا به واسطه علاقه کلیت و جزئیت چنانکه مذکور شد و احتیاج من خصّ الجواز بالنفی تا حجة مجوّزه حقیقه احتجاج نموده‌اند آنکه تجویز نموده استعمال لفظ مشترک را در زیاده از یک معنی در نفی نه در اثبات به اینکه نفی افاده عموم می‌کند پس تعدّدی در او بهم می‌رسد و می‌توان از هر یک ازین متعدّد معنی قصد نمود مغایر معنی آن دیگر بخلاف اثبات که افاده تعدّد نمی‌کند و جواب این دلیل نیز اینست که نفی افاده نمی‌کند مگر تعدّد معنی را که در اثبات فهمیده می‌شود پس هر گاه لفظ مشترک در اثبات متعدّد نباشد در نفی چگونه افاده تعدّد خواهد نمود بلکه نفی مفید تعدّد افراد یک معنی است حجة مجوّزه تا و حجة من زعم انه ظاهر فی الجمیع دلیل جمعی که تجویز نموده‌اند این استعمال را بطریق حقیقت اینست که معنی که لفظ مشترک از برای او موضوعست و لفظ در او مستعمل شده هر یک از معینین است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۵

و حجة من زعم انه ظاهر فی الجمیع عند التّجرد عن القرائن قوله تعالى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَإِنَّ السَّجُودَ مِنَ النَّاسِ وَضَعُ الْجَبْهُةِ عَلَى الْأَرْضِ وَمَنْ غَيْرِهِمْ أَمْرٌ مُخَالَفٌ لِدَلَالَتِكَ قَطْعًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ص فَإِنَّ الصَّلَاةَ مِنَ اللَّهِ الْمَغْفِرَةَ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ الْإِسْتِغْفَارَ وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ وَالْجَوَابُ مِنْ وَجْهِ أَحَدِهِمَا أَنَّ مَعْنَى السَّجُودِ فِي الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ غَايَةُ الْخُضُوعِ وَكَذَا فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ الْإِعْتِنَاءُ بِأَهْوَائِ الشَّرَفِ وَ لَوْ مُجَازًا وَ ثَانِيهَا أَنَّ الْآيَةَ الْأُولَى بِتَقْدِيرِ فَعَلٍ كَأَنَّهُ قِيلَ وَيَسْجُدُ لَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَ الثَّانِيَةُ بِتَقْدِيرِ خَيْرٍ كَأَنَّهُ قِيلَ إِنَّ اللَّهَ يُصَلِّي وَ أَمَّا جَازَ هَذَا التَّقْدِيرَ لِأَنَّ قَوْلَهُ يُسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَقَوْلُهُ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ مُقَارَنٌ لَهُ وَ هُوَ مِثْلُ الْمَحْذُوفِ فَكَانَ دَالًّا عَلَيْهِ نَحْوُ قَوْلِهِ نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَ أَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَ الرَّأْيُ مُخْتَلَفٌ أَيْ نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا رَاضُونَ وَ عَلَيَّ هَذَا فَيَكُونُ قَدْ كَرَّرَ اللَّفْظَ مُرَادًا بِهِ فِي كُلِّ مَرَّةٍ مَعْنَى لِأَنَّ الْمُقَدَّرَ فِي حُكْمِ الْمَذْكُورِ وَ ذَلِكَ جَائِزٌ بِالْإِتِّفَاقِ وَ ثَالِثُهَا أَنَّهُ وَ إِنْ ثَبِتَ الْإِسْتِعْمَالُ فَلَا يَتَّعَيْنُ كَوْنُهُ حَقِيقَةً بَلْ نَقُولُ هُوَ مُجَازٌ لِمَا قَدَّمَاهُ مِنَ الدَّلِيلِ وَ أَنْ كَانَ الْمَجَازَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ وَ لَوْ سَلَّمْ كَوْنُهُ حَقِيقَةً فَالْقَرِينَةُ عَلَى ارَادَةِ الْجَمِيعِ فِيهِ طَاهِرَةٌ فَايُنْ وَ جِهَ الدَّلَالَةُ عَلَى ظَهْرِهِ فِي ذَلِكَ مَعَ فَقْدِ الْقَرِينَةِ كَمَا هُوَ الْمُدَّعَى

مطلقا نه با شرط بودن آن به تنهایی و نه با شرط بودن آن 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 موضوعست 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 مدّعی مستدلّ یعنی حقیقت بودن این استعمال حقّ است چنانکه پیش مذکور شد و حجّه من زعم أنّه ظاهر فی الجميع تا و الجواب من وجوه دلیل جمعی که کمان ایشان اینست که لفظ مشترک ظاهر است در جمیع معانی نزد تجرّد او از قرائن این قول خدای عز و جل است که *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ الْآيَةُ* یعنی آیا نمی بینی که سجده می کنند 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 جهه است بر زمین و از غیر ایشان معنی ایست مخالف این معنی جز ما چه مراد از سجده غیر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۶

اصل و اختلفوا فی استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی و المجازی کاختلفهم فی استعمال المشترك فی معاینه فمنعه قوم و جوّزه آخرون ثم اختلف المجوّزون فاكثرهم علی أنّه مجاز و ربّما قیل بكونه حقیقه و مجازا بالاعتبارین

انسان غایت خضوع و انقیاد است و دلیل دیگر این آیه کریمه است که انّ الله و ملائکته یصلّون 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 کویا گفته شده و یسجد له کثیر من الناس پس از لفظ سجده اولی غایت خضوع اراده شده و از ثانیه وضع جهه بر زمین و آیه ثانیه بتقدیر خبریست از برای الله و کویا گفته شده که انّ الله 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 جهه آیه کریمه *يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي 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 عندك راض و الرأی مختلف که خبر نحن محذوفست بقرینه خبر انت و تقدیر چنین است که نحن بما عندنا راضون و انت بما عندك راض و بنابراین پس لفظ مکرّر شده و از هر لفظی معنی اراده شده زیرا که مقدر در حکم مذکور است و این جایز است اتفاقاً 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 به خدای تعالی و ملائکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۷

حجّة المانعین آنّه لو جاز استعمال اللفظ فی المعینین للزم الجمع بین المتنافیین اما الملازمه فلاّن من شرط المجاز نصب القرینه المانعۀ 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 کنایه 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 مدعای شما است

اصل: فی استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی و المجازی معا

اصل و اختلفوا فی استعمال تا حجّة المانعین اختلاف نموده اند اصولیون در جواز استعمال لفظ به 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 حجّة المانعین آنّه لو جاز استعمال تا و حجّة المانعین دلیل مانعین اینست که اگر جایز باشد استعمال لفظ در معنی حقیقی و مجازی هر دو لازم می آید جمع میان متنافیین و این باطل است اما بیان ملازمه زیرا که شرطست در مجاز اقامت قرینه که مانع باشد از اراده حقیقت و از این جهت علمای بیان گفته اند که مجاز ملزوم قرینه است که معاند اراده حقیقی بوده باشد و ملزوم معاند چیزی معاند ان چیز است بالضروره اگر نه لازم می آید صدق ملزوم بدون لازم و این محال است و لزوم وجود قرینه مانع از اراده حقیقت را وجه فرق گردانیده 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 مانعۀ اراده موضوع له شرطست بخلاف کنایه که قرینه مانعۀ 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 مانعۀ 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 حجّة المجوزین آنّه لیس بین اراده الحقیقه و اراده المجاز معانۀ و اذا لم یکن ثم منافاه لم یمتنع اجتماع الارادتين عند التکلم و احتجوا لکونه مجازا بانّ استعماله فیما استعمال فی غیر ما وضع له اولاً از لم یکن المعنی المجازی داخلا فی الموضوع له و هو الآن داخل فکان مجازا و احتجّ القائل بکونه حقیقه و مجازا بانّ اللفظ مستعمل فی کلّ واحد من المعینین و المفروض آنّه حقیقه فی احدهما مجاز فی الآخر فلکلّ واحد من الاستعمالین حکمه و جواب المانعین عن حجّة الجواز ظاهر بعد ما قرروه فی وجه التنافی و اما الحجّتان الاخیرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى و تزید الحجّه علی مجازیته بانّ فیها خروجاً عن محلّ النزاع اذ البحث هو استعمال اللفظ فی المعینین علی ان یکون کلّ منهما مناطاً للحکم و متعلّقاً للاثبات و النفی كما مرّ آنفا فی المشترك و ما ذکر فی الحجّه یدلّ

على انّ اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي و المجازي الاول فهو معنى ثالث لهما و هذا النزاع فيه فانّ التّأني للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشّامل و يسمّى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدّخول فيتناول دخولها حافيا و هو الحقيقة و فاعلا و راكبا و هما مجازان و التّحقيق عندى في هذا المقام أنّهم ان ارادوا بالمعنى

و حجّة المجوّزين أنّه ليس بين ارادة الحقيقة و ارادة المجاز معا منافاة تا و جواب المانعين دليل مجوّزين استعمال لفظ در معنى حقيقي و مجازي هر دو اينست که ميانه اراده معنى حقيقي و اراده معنى مجازي با هم منافاتي نيست و هرگاه منافاة ميانه ايشان نباشد ممتنع نخواهد بود اجتماع اين دو اراده نزد متکلم و احتجاج نموده بر اينکه اين استعمال بعنوان مجاز است با اينکه استعمال لفظ در هر دو استعمال لفظ است در غير موضوع له اولي زيرا که معنى مجازي داخل موضوع له او نبوده و در اين استعمال او داخل است پس مجازي خواهد بود از قبيل استعمال لفظ جزو در کلّ و ان جمعي از مجوّزين که که قائل شده‌اند به اينکه اين استعمال بطريق حقيقت و مجاز هر دو است احتجاج نموده‌اند برين مطلب به اينکه لفظ مستعمل است در هريک از اين دو معنى و مفروض اينست که حقيقت است در يکي از آنها و مجاز است در ديکري پس هريکي از اين دو استعمال حکم خود خواهند داشت و جواب المانعين عن حجّة الجواز ظاهر بعد ما قرّوه في وجه التّنافي تا المطلب الثّاني في الاوامر و التّواهي و جواب مانعين از دليل جواز ظاهر است بعد از آنچه ثابت نموده‌اند يعنى از تنافي ميانه اراده حقيقي و اراده معنى مجازي پس آنچه مستدلّ مي‌گفت که تنافي نيست ميانه اراده حقيقت و مجاز ممنوعست و اما ان دو دليل ديگر ايشان يعنى دليل مجازيت و دليل حقيقت و مجاز بودن هر دو پر اعتباري نخواهند داشت بعد از ابطال

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۹

بالمعنى الحقيقى الذى يستعمل فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتّى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجّها لاذ ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة و لزوم القرينة المانعة و ان ارادوا به المدلول الحقيقى من دون اعتبار كونه مفردا كما قرّر في جواب حجّة المانع في المشترك اتّجه القول بالجواز لانّ المعنى الحقيقى يصير بعد تعريفه عن الوحدة مجازيا اللفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده و حيث كان المعتبر 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 انّ النزاع يعود معه لفظيا و من هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة و مجازا فانّ المعنى الحقيقى لم يرد بكما له و انما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا المطلب الثّاني في الاوامر و التّواهي و فيه بحثان البحث الاول في الاوامر

اصل جواز چه اين دو دليل فرع جوازند و بر دليل مجازيت اعتراضى ديگر نيز وارد است به اينکه مستدلّ در آن دليل از محل نزاع بدر رفته زيرا که محل نزاع استعمال لفظ است در معنى حقيقي و مجازي هر دو برين نحو که هريک به تنهائي قطع نظر از انضمام ديکري مناط حکم و متعلق اثبات و نفى بوده باشند چنانکه مذکور شد در بحث مشترك و دليل او دلالت مي‌کند بر مجازيت استعمال لفظ در مجموع معنى حقيقي و مجازي من حيث المجموع باين روش که مجموع مناط يک حکم بوده باشند و اين مجموع معنى مجازي ديگر است که شامل معنى حقيقي و مجازي اولّ بوده باشد و اين را عموم مجازي نامند چنانکه هرگاه اراده کنى از وضع قدم در اين قول که لا- اضع قدمي في دار فلان معنى دخول را که معنى مجازيست که شامل دخول با پاي برهنه که معنى حقيقي وضع قدم و دخول با کفش است که معنى مجازي اوست و حق نزد من درين مسئله اينست که اگر ايشان اراده مي‌کنند از معنى حقيقي که لفظ در او استعمال مي‌شود در صورت استعمال در معنيين تمام موضوع له را حتّى با قيد وحدت که اگرچه جزو از موضوع له لفظ مفرد است چنانچه در تحت مشترك دانسته شد قول بمنع جواز صورتى دارد زيرا که اراده معنى مجازي معاند اوست

از دو جهت یکی آنکه منافات دارد با وحدتی که ملحوظ است در لفظ مفرد و دیگر لزوم قرینه مانع 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 معانده با او ندارد چه قرینه معاند است با اراده معنی مجازی

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۷۰

فصل صیغه افعال و ما فی معناها حقیقه فی الوجوب فقط بحسب اللغه علی الاقوی وفاقا لجمهور الاصولیین و قال قوم أنها حقیقه فی التبد فقط و قیل فی الطلب و هو القدر المشترك بین الوجوب و التبد و قال علم الهدی رضی الله تعالی عنه أنها مشترکه بین الوجوب و التبد اشتراکا لفظیا فی اللغه و اما فی العرف الشرعی فهی حقیقه فی الوجوب فقط و توقّف فی ذلك قوم فلم یدروا أ للوجوب هی ام للتبد و قیل هی مشترکه بین ثلاثه اشیاء الوجوب و التبد و الاباحه و قیل للقدر المشترك بین هذه الثلاثه و هو الاذن و زعم قوم أنها مشترکه بین اربعه امور و هی الثلاثه السابقه و التهید و قیل فیها اشیاء اخر لکنها شدیدة الشذوذ بینة الوهن فلا جدری فی 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 معین بدون قید وحدت پس ظاهر اینست در حقیقت و مجاز اصل معین بدون قید وحدت معتبر و محل نزاع باشد و کویا مانع بنای منع را در مشترک و در حقیقت و مجاز بر آن اعتبار دیگر یعنی بر فرض اعتبار قید 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 وحدت است ازو افتاده شده پس لفظ در او نیز مجاز خواهد بود چنانچه در معنی مجازی مجاز است

[المطلب الثاني: في الأوامر والنواهي وفيه بحثان]

اشاره

المطلب الثاني في الأوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الأول في الأوامر مطلب دوم از مطالب تسعة مقصد ثانی در بیان احکام اوامر و نواهی است و درین مطلب دو بحث است

[البحث الأول: في الأوامر]

اشاره

بحث اول در بیان احکام اوامر

[اصل صیغه افعال حقیقه فی الوجوب]

اشاره

است اصل صیغه فعل و ما فی معناها تا لنا وجوه صیغه افعال و آنچه در معنی اوست یعنی هر صیغه که افاده طلب فعلی کند از صیغه‌های 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 نموده‌اند درین قول با ما جمهور اصولیین و جمعی گفته‌اند که حقیقت‌اند در ندب و بس و بعضی گفته‌اند 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 نموده‌اند درین مسئله جمعی دیگر و ندانسته‌اند که حقیقت در وجوبند و در ندب مجازند یا برعکس و بعضی گفته‌اند که مشترک لفظیند میان سه معنی وجوب و ندب و اباحت و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۱

لنا وجوه الاوّل انا نقطع بانّ السید اذا قال لعبدہ افعَل کذا فلم یفعل عدّ عاصیا و ذمّه العقلاء معلّین حسن ذمّه بمجرّد ترک الامتثال و هو معنی الوجوب لا- یقال القرائن علی اراده الوجوب فی مثله موجوده غالبا فلعله انما یفهم منها لا من مجرّد الامر لانّنا نقول المفروض فیما ذکرناه انتفاء القرائن فلیقدّر کذلک لو کانت فی الواقع موجوده فالوجدان یشهد ببقاء الذمّ ح عرفا و بضمیمه اصالة عدم الثقل الی ذلک یتّم المطلوب الثانی قوله تعالی مخاطبا لابلیس ما مَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ و المراد بالامر اسجُدوا فی قوله تعالی و اذ قلنا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا اِلَّا اِبْلِيسَ فَاَنْ هَذَا الاستفهام لیس علی حقیقتہ لعلمه سبحانه بالمانع و انما هو فی معرض الانکار و الاعتراض و لو لا انّ صیغه اسجدوا للوجوب لما کان متوجّها

و بعضی گفته‌اند 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 می‌گویند که مشترک لفظیند میان چهار چیز و آنها عبارت از سه معنی مذکور که وجوب و ندب و اباحتند با تهدید و بعضی اقوال دیگر نیز قائل شده‌اند لیکن بسیار شاذ و نادر و ضعف آنها نیز در کمال ظهور است پس فایده ندارد متعزّض نقل آنها شدن و مصنف قدس سره محلّ نزاع را صیغه افعال قرار داده بواسطه اشاره به اینکه در لفظ امر یعنی الف و میم و راء مشتقات ازو چون امرتک هکذا و یامرک هکذا نزاعی نیست که از برای وجوبند لنا وجوه الاوّل انا نقطع تا الثانی دلیل ما بر اینکه امر حقیقت در وجوبست و بس بحسب لغت چند وجه است اول اینکه ما جزم داریم به اینکه هرگاه مولی بغلام خود بگوید افعال کذا و غلام آن کار را نکند او را عاصی می‌شمارند و مذمت او می‌کنند بر ترک این فعل ارباب عقول و علت نیکوئی این مذمت را همین می‌گویند 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 می‌گوییم که فرض ما جائی است که قرینه از قرائن وجوب نبوده باشد پس هرگاه در واقع قرینه وجوب باشد آن را نیز مجرّد از قرینه فرض می‌کنیم و می‌گوییم که اگر قرینه نباشد باز بدیهه عقل حکم می‌نماید 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 ضمّ می‌نماید و می‌گوید و بضمیمه اصالت عدم نقل لفظ از معنی لغوی بمعنی عرفی مطلب یعنی حقیقت بودن امر در وجوب لغّه ثابت می‌شود چه اگر عرفا بمعنی وجوب باشد و بس و لغّه بمعنی دیگر باشد لازم می‌آید 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 الآية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحدز و لا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب و هو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب و الاكراه قطعاً اذ لا معنى لنذب الحدز عن العذاب او اباحته و مع التنزل فلا اقل من دلالتة 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 مخالفة الواجب لا المنذوب فان قيل هذا الاستدلال مبنى على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به و ليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او النذب فيحمل على غيره

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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۳

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

مى نمایند از اينكه برسد به ايشان فتنه و مصيبتى در دنيا يا آنكه برسد به ايشان عذاب دردناكى در آخرت و وجه دلالت اين آيه كريمه برين مطلب اينست كه خداى تعالى تهديد نموده مخالفت امر را به عقوبت و تهديد دليل است بر اينكه امر از براى وجوبست چرا كه اگر مأمور به واجب نباشد مخالف او مستحق تهديد بر عقوبت نخواهد بود و اگر كسى كويد كه آيه كريمه دلالت ندارد

مکر بر اینکه مخالف امر مامور به حذر است و ازین لازم نمی‌آید و خوب حذر مکر بر تقدیری که امر از برای وجوب باشد و این عین محل نزاعست جواب می‌گوییم که خصوص این امر از برای وجوب و لزومست جز ما گو امر از برای وجوب نباشد زیرا که معنی ندارد استجاب حذر از عذاب یا اباحت حذر از بر تقدیر تنزل و تسلیم اینکه امر درین آیه از برای وجوب نیست پس لا اقل 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 از وسفاهت و عبث خواهد بود و این محالست بر خدای تعالی و هرگاه ثابت شد [و جزو مقتضی ثابت می‌شود] که اوامر خدای تعالی از برای وجوب باشند تا اینکه ترک آنها مقتضی عذاب باشد زیرا که مقتضی عذاب مخالفت واجبست نه مخالفت سنت پس اگر کسی گوید که این استدلال مبنی است بر اینکه مراد از مخالفت امر 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 مامور به است اینست که مخالفت متعدی به عن شده با اینکه مخالف متعدی بنفس است چنانکه گفته می‌شود مخالف 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

الرَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اذْكُوا لَا يَرْكَعُونَ فَاِنَّهُ سَبْحَانَهُ ذَمُّهُمْ عَلَىٰ مَخَالَفَتِهِمُ الْاَمْرَ وَ لَوْ لَا اَنَّهُ لِلْوَجُوبِ لَمْ يَتَوَجَّهَ الدَّمُ وَ قَدْ اعْتَرَضَ اَوَّلًا بِمَنْعِ كَوْنِ الدَّمِ عَلَىٰ تَرْكِ الْمَامُورِ بِهٖ بَلْ عَلَىٰ تَكْذِيبِ الرُّسْلِ فِي التَّبْلِيغِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ وَ ثَانِيًا بِاَنَّ الصِّيغَةَ تَفِيدُ الْوَجُوبَ عِنْدَ انْضِمَامِ الْقَرِينَةِ اِلَيْهَا اَجْمَاعًا فَلَعَلَّ الْاَمْرَ بِالرُّكُوعِ كَانَ مُقْتَرِنًا بِمَا يَقْتَضِي كَوْنَهُ لِلْوَجُوبِ وَ اَجِيبْ عَنِ الْاَوَّلِ بِاَنَّ الْمُكَذِّبِينَ اَمْرًا اِنْ يَكُونُوا هُمُ الَّذِيْنَ لَمْ يَرْكَعُوا عَقِيبَ اَمْرِهِمْ بِهٖ اَوْ غَيْرِهِمْ فَانْ كَانَ الْاَوَّلُ جَازًا اِنْ يَسْتَحَقُّوا الدَّمَ بِتَرْكِ الرَّكُوعِ وَ الْوَيْلُ بِوَسْطَةِ التَّكْذِيبِ فَانَّ الْكُفَّارَ عِنْدَنَا مُعَاقِبُونَ عَلَى الْفُرُوعِ كَعَقَابِهِمْ عَلَى الْاَصُولِ وَ اِنْ كَانُوا غَيْرِهِمْ لَمْ يَكُنْ اَثْبَاتُ الْوَيْلِ لِقَوْمٍ بِسَبَبِ تَكْذِيبِهِمْ مَنَافِيَا لَدَمٍ قَوْمٍ بِتَرْكِهِمْ مَا اَمَرُوا بِهٖ وَ عَنِ الثَّانِي اِنَّهُ تَعَالَى رَبُّ الدَّمِ عَلَىٰ مَجْرَدِ مَخَالَفَةِ الْاَمْرِ فَدَلَّ عَلَىٰ اَنَّ الْاِعْتِبَارَ بِهٖ لَا بِالْقَرِينَةِ

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 می‌کند بر افاده وجوب یک امری از اوامر و دلالت نمی‌کند بر اینکه هر امری از برای وجوب باشد چنانکه مدعی شماست جواب می‌گوییم که قبول نداریم که امر درین کریمه مطلق باشد بلکه عامست زیرا که امر مصدر و مضاف بضمیر است و مصدر مضاف افاده عموم می‌کند در وقتی که معهودی نباشد چون ضرب زید و اکل عمرو یعنی هر فرد از افراد زدن زید و خوردن عمرو دلیل بر اینکه مصدر مضاف مفید عموم است اینست که جایز است استثناء بعضی از افراد مدلول مصدر ازو زیرا که صحیحست در آیه کریمه گفته شود فلیحذر الذین یخالفون عن امره الا الامر الفلانی و صححت 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 می‌رسد 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 می‌رسد 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 مستحق مذمت و وعید نیستم الرابع قوله تعالى وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ اذْكُوا لَا يَرْكَعُونَ تَا حَتَّجَ الْقَائِلُونَ دَلِيلَ چهارم بر مطلب ما قول خدای تعالی است که وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ اذْكُوا لَا يَرْكَعُونَ زیرا که خدای تعالی مذمت نموده اهل جهنم را بر اینکه مخالفت امر او می‌نمودند

در باب نماز و اگر امر به نماز از باب وجوب نمی‌بود مذمت متوجه ایشان نمی‌شد و بعضی اعتراض نموده‌اند برین دلیل اولاً به اینکه قبول نداریم که مذمت ایشان باعتبار ترک مأمور به باشد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۵

احتج القائلون بأنه للندب بوجهين احدهما قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَجِهَ الدَّلَالَةُ أَنَّهُ رَدُّ الْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ إِلَى مَشِيَّتِنَا وَهُوَ مَعْنَى النَّدْبِ وَاجِبٍ بِالْمَنْعِ مِنْ رَدِّهِ إِلَى مَشِيَّتِنَا وَأَمَّا رَدُّهُ إِلَى اسْتَطَاعَتِنَا وَهُوَ مَعْنَى الْوَجُوبِ وَثَانِيهِمَا أَنَّ أَهْلَ اللَّغَةِ قَالُوا لَا فَرْقَ بَيْنَ السُّؤَالِ وَالْأَمْرِ إِلَّا بِالرَّتْبَةِ فَإِنَّ رَتْبَةَ الْأَمْرِ أَعْلَى مِنْ رَتْبَةِ السُّؤَالِ وَالسُّؤَالُ أَمَّا يَدُلُّ عَلَى النَّدْبِ فَكَذَلِكَ الْأَمْرُ إِذَا لُوِّدَ الْأَمْرُ عَلَى الْإِجَابِ لَكَانَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ آخِرٌ وَهُوَ خِلَافٌ مَا نَقَلُوهُ وَاجِبٌ بَأَنَّ الْقَائِلَ بِكَوْنِ الْأَمْرِ لِلْإِجَابِ يَقُولُ إِنَّ السُّؤَالَ يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا لِأَنَّ صِغَةَ أَفْعَلٍ عِنْدَهُ مَوْضُوعَةٌ لَطَلْبِ الْفِعْلِ مَعَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ وَكَانَ اسْتِعْمَالُهَا السُّؤَالَ فِيهِ لَكِنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنَ الْوَجُوبِ إِذَا الْوَجُوبُ أَمَّا يَثْبُتُ بِالشَّرْحِ وَكَذَلِكَ لَا يَلْزَمُ الْمَسْئُولُ الْقَبُولَ وَفِيهِ نَظَرٌ وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ التَّقْلِيدَ الْمَذْكُورَ عَنْ أَهْلِ اللَّغَةِ غَيْرَ ثَابِتٍ بَلْ صَرَّحَ بَعْضُهُمْ بِعَدَمِ صِحَّتِهِ

بلکه باعتبار اینست که ایشان تکذیب پیغمبران می‌نمودند در تبلیغ رسالت بدلیل قول خدای تعالی بعد ازین آیه کریمه که وَئِلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ یعنی بدا حال کسانی که تکذیب پیغمبران می‌نمایند و ثانیاً اعتراض نموده‌اند به اینکه صیغه امر افاده وجوب می‌کند با قرینه اجماعاً پس گاه باشد که امر برکوع که به ایشان تعلق گرفته بود با او قرینه وجوب بوده باشد پس لازم نمی‌آید دلالت مجرد امر چنانچه مدعی شماست و جواب گفته شده از اعتراض اول به اینکه ثبوت ویل و عذاب از برای مکذبین دلیل نمی‌شود بر اینکه مراد از آیه اولی تهدید مکذبین باشد نه تهدید بر ترک رکوع زیرا که مکذبین همان جماعت تارکین رکوعند یا غیر ایشانند اگر همان جماعتند جایز است که ایشان مستحق مذمت و تهدید شوند بسبب ترک رکوع و مستحق ویل و عذاب باشند بسبب تکذیب زیرا که کفار نزد ما معاقب بر ترک فروع می‌شوند چنانچه معاقبند بسبب ترک اصول و اگر مکذبین غیر جماعت اولند اثبات ویل و عذاب از برای جمعی بسبب تکذیب ایشان منافات ندارد با مذمت جمعی دیگر بسبب ترک مأمور به و جواب گفته شده از اعتراض ثانی به اینکه خدای تعالی مترتب ساخت مذمت ایشان را بر مجرد مخالفت امر برکوع یعنی مذمت ایشان نمود 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 می‌رسد که در مقام بگویند ما پنداشتیم که این امر برکوع از ان قبیل است احتج القائلون بأنه للندب بوجهين تا حجة القائلين بأنه للقدر المشترك احتجاج نموده‌اند قائلین به اینکه امر از برای استحباب است بدو وجه یکی قول حضرت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۶

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

رسالت پناهی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ که اگر امر تکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم و جهت دلالت اینکه آن حضرت اتیان به مأمور به را به اراده و مشیت ما حواله نموده و این معنی استحبابست و جواب گفته‌اند ازین به اینکه قبول نداریم که فعل مأمور به را به اراده و مشیت ما حواله نموده باشد بلکه به استطاعت و قدرت ما حواله نموده و این دلیل وجوبست و دلیل ثانی ایشان اینکه اهل لغت

گفته‌اند 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 نمی‌کند مگر بر ندب چه اجابت سؤال سائل بر مسئول عنه لازم نیست اتفاقاً پس همچنین امر نیز دلالت نخواهد کرد مگر 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 می‌گویند 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 می‌رسید که کسی اعتراض نماید باین روش که هرگاه سؤال نیز دلالت بر وجوب داشته باشد پس لازم می‌آید که جواب مسائل بر مسئول عنه واجب باشد چنانکه قضای مأمور به بر مأمور واجب است مجیب جواب گفته که این ملازمه ممنوعست زیرا که از واجب کردانیدن سایل چیزی را بر کسی لازم نمی‌آید و جواب این بر آن کس چه وجوب ثابت نمی‌شود 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 از فهمیده نمی‌شود بلکه مقابل ایجاب که خضوع و خشوع است از فهمیده می‌شود و تحقیق در جواب این دلیل اینست که نقلی که مذکور شد از اهل لغت ثابت نیست بلکه بعضی تصریح نموده‌اند به عدم صحّت او و گفته‌اند که فرق میانه سؤال و امر از جهت دلالت امر بر وجوب و عدم دلالت سؤال بر او نیز هست حجة القائلین بآنه 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 گاهی صیغه امر مستعمل می‌شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۷

و الجواب انّ المجاز و ان كان مخالفا للأصل لكن يجب المصير اليه اذا [به وضعی علی حده لازم می‌آید اشتراك امر لفظاً و اگر موضوع از برای یکی از وجوب و ندب باشد] من الدلیل علیه و قد بینا بالأدلة السابقة أنّه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازاً فيما عداه و الأ لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا علی انّ المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ایضا لانّ استعماله فی كل واحد من المعینین بخصوصه مجاز حیث لم یوضع له اللفظ بقید الخصوصية فیکون استعماله فیها معها استعمالاً فی غیر ما وضع له فالمجاز لازم فی غیر صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة و مجازاً او للقدر المشترك و مع ذلك فالتجوز اللّازم بتقدير الحقيقة و المجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لأنه فی الأوّل مختصّ باحد المعینین و فی الثانی حاصل فیهما و ربما توهم تساویهما باعتبار انّ استعماله فی القدر المشترك علی الأوّل مجاز فیکون مقابلاً لاستعماله فی المعنی الآخر علی الثانی فیتساویان و لیس كما توهم لانّ الاستعمال فی القدر المشترك ان وقع فعلی غایة الندرة و الشذوذ فاین هو من اشتهار الاستعمال فی كل من المعینین و انتشاره و اذا ثبت انّ التجوز اللّازم علی التقدير الأوّل اقل كان بالترجیح لو لم یقم علیه الدلیل احقّ

در وجوب چون قول خدای تعالی که *أَقِمْوا الصَّلَاةَ** که مراد ایجاب اقامت نماز است و گاهی دیگر در ندب مستعمل شده چون قول خدای تعالی *فَكَاتِبُوهُمْ* که دلالت بر ایجاب کتابت عیب ندارد چه اجماعیست که مکاتب نمودن عیب واجب نیست پس اگر موضوع از برای هریک از وجوب و ندب باشد و بس و در دیگری [مجاز استعمال شده] مجاز لازم می‌آید و اشتراك 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 اشتراك لفظی و مجاز هیچ‌یک لازم نیایند و مشترک معنوی باشد و الجواب انّ المجاز و ان كان خلاف الاصل تا احتجّ السید رضی الله عنه و جواب این دلیل اینکه مجاز اگرچه خلاف اصل است لیکن واجبست قول به او هرگاه 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 می‌آید اشتراک لفظی که خلاف اصل و مرجوحست نسبت به مجاز هرگاه معارضه نمایند با یک دیگر یعنی هرگاه 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 مجازیست و بس بخلاف مشترک که استعمال او در هر معنی محتاج به قرینه است با اینکه مجاز لازم می‌آید 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 هیچ‌یک 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 می‌آید 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 می‌آید بر تقدیر حقیقت و مجاز کمتر است از تجویزی که لازم می‌آید 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 هریک ازین دو معنی مجاز است و بعضی توهم نموده‌اند تساوی تجوّز را درین دو صورت یعنی بر تقدیر حقیقت و مجاز نیز می‌گویند دو مجاز لازم می‌آید باعتبار اینکه استعمال لفظ در قدر مشترک بنا بر قول حقیقت و 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 می‌آید بر تقدیر حقیقت و مجاز در مقابل مجازیست که لازم می‌آید 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 هریک 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 می‌آید 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 می‌آید و مجازیت او باعتبار قدر مشترک برین تقدیر در برابر مجازیت اوست باعتبار وجوب بخصوصه بر تقدیر اشتراک معنوی پس تجویزی که لازم می‌آید بر تقدیر حقیقت و مجاز مساویست با تجویزی که لازم می‌آید بر تقدیر اشتراک معنوی و این چنین نیست که ایشان توهم نموده‌اند 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 هریک از وجوب و ندب بخصوصه و این مقابله با آن نمی‌تواند نمود و چون ثابت شد که عدّه مجازی که لازم می‌آید بر تقدیر اول یعنی قول به حقیقت و مجاز کمتر است پس او بترجیح سزاوارتر است اگر دلیلی هم نبوده باشد بر ترجیح او چه جای آنکه هرگاه به ادله متعدده اثبات این مطلب شده باشد احتیاج السید رضی علی آنها مشترکه لغّه تا و الجواب عن احتجاجه احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه برین جزو مدّعی 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 معینین اینست

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۹

احتج السید المرتضی رضی الله تعالی عنه علی آنها مشترکه لغّه بانه لا شبهه فی استعمال صیغه الامر فی الایجاب و الندب معافی اللغه و التعارف و القرآن و السنه و ظاهر الاستعمال یقتضی الحقیقه و انما یعدل عنها بدلیل قال و ما استعمال اللفظة الواحده فی الشیئین او الاشیاء الا کاستعمالها فی الشیء الواحد فی الدلاله علی الحقیقه و احتج علی کونها حقیقه فی الوجوب بالنسبه الی العرف الشرعی بحمل الصیغه کلاً امر ورد فی القرآن او السنه علی الوجوب و کان ینظر بعضهم بعضاً فی مسائل مختلفه و متی آورد احدهم علی صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله صلی الله علیه و آله لم یقل صاحبه هذا امر و الامر یقتضی الندب او الوقف بین

الوجوب و التّنبه بل اکتفوا فی اللّزوم و الوجوب بالتّظاهر و هذا معلوم ضروره من عاداتهم و معلوم ایضا انّ ذلك من شأن التّابعین لهم و تابعی التّابعین فطال ما اختلفوا و تناظروا فلم یخرجوا عن القانون الّذی ذکرناه و هذا يدلّ علی قیام الحجّیه علیهم بذلك حتّی جرت عاداتهم و خرجوا عمّا یقتضیه مجرّد وضع اللّغه فی هذا الباب قال ره و اما اصحابنا معاشر 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 الاّ علی ما بیناه و لم یتوقفوا علی الادلّه و قد بینا فی مواضع من کتبنا انّ اجماع اصحابنا

که ان لفظ حقیقت در هر دو بوده باشد و عدول از حقیقت بمجاز جایز نیست مگر بدلیلی و فرموده که نیست استعمال یک لفظ در دو معنی یا زیاده مگر مثل استعمال او در یک معنی در دلالت بر حقیقت پس چنانچه استعمال لفظ واحد در معنی واحد دلالت دارد بر اینکه این لفظ در ان معنی حقیقت است همچنین استعمال لفظ واحد در چند معنی دلالت دارد بر اینکه این لفظ در ان معانی حقیقت است و احتجاج نموده بر آن جزو دیگر مدّعی خود که در عرف شرع حقیقت در وجوبست و بس به اینکه صحابه یعنی جمعی که ادراک صحبت حضرت رسالت پناهی صلی 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 مسئله‌های مختلفه و هرگاه 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 رفتند از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۰

حجّه و الجواب عن احتجاجه الأوّل أنّا قد بینا أنّ الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثمّ انّ مجرّد استعمالها فی التّنبه لا یقتضی کونه حقیقه ایضا بل یكون مجازا لوجود اماراته و کونه خیرا من الاشتراک و قوله انّ استعمال اللفظ الواحد فی الشّیئین او الاشیاء کاستعمالها فی الشّیء الواحد فی الدّلاله علی الحقیقه أنّما یصحّ اذا تساوت نسبة اللفظ الی الشّیئین او الاشیاء فی الاستعمال اما مع التّفاوت بالتّبادر و عدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقیقه و المجاز فلا و قد بینا ثبوت التّفاوت و اما احتجاجه علی أنّه فی العرف الشّرعی للوجوب فیحقیق ما ادّعیناه اذ الظّاهر أنّ حملهم له علی الوجوب أنّما هو لکونه له لغه و لآن تخصیص ذلك بعرفهم یستدعی تغییر اللفظ من موضوعه اللّغوی و هو مخالف للاصل هذا و لا یذهب علیک انّ ما ادّعیه فی اوّل الحجّه من استعمال الصّیغه للوجوب و التّنبه فی القرآن و السنّه مناف لما ذکره من حمل الصحابه کلّ امر ورد فی القرآن او السنّه علی الوجوب فتأمل

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 توقّف 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 سیّد رضی الله عنه فرموده که امّیا اصحاب ما طایفه امامیه رضوان الله علیهم پس ایشان اختلاف ننموده‌اند در این حکم مذکور که استدلال بر وجوب احکام باوامر شرعیّه است اگرچه اختلاف نموده‌اند در احکام الفاظ اوامر در وضع لغت و هرگز حمل نمی نمودند ظواهر اوامر را مگر بر وجوب و توقّف نمی نمودند بر ظهور قرائن و امارات وجوب و ما در چند محل از کتاب خود بیان نمودیم که اجماع اصحاب ما حجّیه است و الجواب عن احتجاجه الأوّل و جواب از احتجاج اوّل سیّد رضی الله عنه یعنی از استدلال و بر اینکه امر در لغت مشترک لفظیست میان وجوب و ندب اینست که ما بیان نمودیم که

و جوب متبادر است بفهم نزد اطلاق امر و تجزّد او از قرینه ندب عرفا و بعد ازین حرف می‌گوییم که مجزّد استعمال او در ندب مقتضی این نیست که حقیقت در او نیز باشد بلکه مجاز است زیرا که علامات مجاز یعنی احتیاج او بقرینه و تبادر غیر یعنی وجوب محقق است و باعتبار اینکه مجاز بهتر است از اشتراک و آنچه سید رضی الله عنه می‌فرمود که استعمال لفظ واحد در چند معنی از قبیل استعمال اوست در یک معنی در دلالت بر حقیقت صحیح نیست مگر هر گاه نسبت آن لفظ به آن معانی همه مساوی باشد در تبادر اما هر گاه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۱

احتجّ الذّاهبون الى التّوقف بأنّه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل و اللّازم منتف لانّ الدّليل اما العقل و لا مدخل له و اما التّقل و هو اما الآحاد و لا يفيد العلم او التّواتر و العادة تقتضي بامتناع عدم الاطّلاع 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 بالاذلة التي قدّمناها و مرجعها الى تتبّع مظان استعمال اللفظ و الامارات الدّالة 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 مجزّد بودن لفظ از قرینه و محتاج بقرینه 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 تبادر وجوب و عدم تبادر 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 آن 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 نمی‌نمودند اوامر را بر وجوب مگر بعلمت 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 قدّس سرّه مفعول فعل محذوفست و تقدیر چنین است که خذ هذا یعنی بگیر این را و نگاهدار و متعارفست نزد مصنّفین که بعد از اتمام مطلبی و شروع در مطلبی دیگر لفظ هذا را ذکر می‌نمایند و مخفی نماند که آنچه سید رضی الله عنه در اوّل حجّه ادّعا می‌نمود که صیغه امر در قرآن 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 قرآن و حدیث حمل می‌نمودند 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 می‌نمودند هر امری را بر وجوب اینست که هر امر مطلقى که مجزّد از قرینه وجوب و استحباب باشد ایشان حمل می‌نمودند بر وجوب و این منافات ندارد با اینکه بعضی از اوامر در قرآن و حدیث از باب ندب وارد شده باشد با قرینه ندب چنانچه در اوّل احتجاج ادّعا نمودم و کویا قول مصنف قدّس سرّه فتأمل اشاره باین حرفست احتجّ الذّاهبون الى التّوقف تا حجّه من قال احتجاج نموده‌اند جمعی که قائل شده‌اند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۲

حجّه من قال بالاشتراک بين ثلاثة اشياء استعماله فيها على حذو ما سبق في احتجاج السيّد ره على الاشتراک بين الشّيئين و الجواب الجواب و حجة القائل بأنّه للقدر المشترك بين الثلاثة و هو الاذن كحجّه من قال بأنّه لمطلق الطّلب و هو القدر المشترك بين الوجوب و التّنب 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 می‌بود از اهل لغت دلالت امر بر یکی از آن معانی لا محاله این خبر بما می‌رسید 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 آن عبارت از ادله ایست که ما پیش اقامت نمودیم بر اینکه حقیقت در وجوبست و بس و بازگشت آن دلایل به تنوع مواضع استعمال لفظ امر و امارت‌یست که دلالت دارند بر مقصود از امر نزد اطلاق و تجرّد او از قرینه حجه من قال بالاشتراک تا و حجة القائل دلیل قائلین باشتراک صیغه امر لفظاً میان سه معنی یعنی وجوب و ندب و اباحت اینست که لفظ امر مستعمل می‌شود 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 آن لفظ به آن معانی باعتبار تبادر مساوی باشد و ما پیش بیان نمودیم اختلاف نسبت امر را باعتبار تبادر وجوب و عدم تبادر غیر او پس در وجوب حقیقت و در غیر وجوب مجاز خواهد بود و حجة القائل بانه للقدر المشترك بین الثلاثة 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 آن 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 می‌شود در وجوب و کاه در ندب و کاه در اباحت پس اگر موضوع از برای هر یک بوده باشد بوضع علی حده اشتراک لفظی لازم می‌آید و اگر موضوع از برای یکی ازین معانی بوده باشد در دیگری مجاز خواهد بود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۳

و احتج من زعم أنّها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراک و جوابه مثل جوابه فائده استفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم الصلوة و السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي و احتمالها من اللفظ الاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجح الخارجى فيشكل التعلق فى 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 احتج من زعم أنّها مشتركة بين الامور الاربعة تا فائده و احتجاج نموده‌اند جمعی که قائل شده‌اند باشتراک صیغه امر لفظاً میان چهار معنی یعنی وجوب و ندب و اباحت و تهدید بمثل آنچه مذکور شد در احتجاج قائلین باشتراک او لفظاً میان وجوب و ندب یعنی می‌گویند که امر کاه در وجوب مستعمل شده و کاه در ندب و کاه در اباحت و کاه 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

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

فائدة چون مصنف قدس سره قائل شد به اینکه صیغه امر شرعا حقیقت در وجوبست و بر او لازم می‌آید که هر امری که مجرد از قرینه یکی از آن 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 می‌کند و می‌گوید استفاد من تضاعیف احادیثنا تا اصل تضاعیف شیء بمعنی اثنا و وسط اوست یعنی از احادیث منقولۀ از اهل بیت علیهم السلام مفهوم می‌شود 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 مشککست 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 فی دلالة صیغه الامر علی الوحدة و التکرار]

اصل الحقّ أنّ صیغه الامر بمجردها تا لنا أنّ المتبادر حق اینست که صیغه امر بدون قرینه وحدت یا تکرار دلالت بر هیچ‌یک از شرح معالم الاصول، متن، ص: ۸۴

اصل الحقّ أنّ صیغه الامر بمجردها لا اشعار فیها بوحده و لا تکرار و أنّما تدلّ علی طلب الماهیة و خالف فی ذلك قوم فقالوا بافادتها التکرار و نزلوها منزلة ان یقال افعال ابدا و آخرون فجعلوها للمرّة من غیر زیاده علیها و توقّف فی ذلك جماعة فلم يدورا لانیهما هی لنا أنّ المتبادر من الامر طلب ایجاد حقیقه الفعل و المرّة و التکرار خارجان عن حقیقته کالزمان و المكان و نحوهما فکما انّ قول القائل اضرب غیر متناول لمكان و لا زمان و لا آله یقع بها الضرب كذلك غیر متناول للعدد فی کثرة و لا قله نعم لما کان اقلّ ما یمثل به الامر هو المرّة لم یکن بدّ من کونها مراده و یحصل بها الامتثال لصدق الحقیقه الّتی هی المطلوبه بالامر بها و بتقریر آخر و هو أنّا نقطع بانّ المرّة و التکرار من صفات الفعل اعنی المصدر کالقلیل و الكثير لانّک تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مکررا او غیر مکرر فتقیده بالصفات المختلفه و من المعلوم أنّ الموصوف بالصفات المتقابله لا دلالة له علی خصوصیه شیء منها ثمّ أنّه لا خفاء فی أنّه لیس المفهوم من الامر الا طلب ایجاد الفعل اعنی المعنی المصدری فیکون معنی اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا یدلّ علی صفة الضرب من تکرار او مرّة او نحو ذلك.

وحدت و تکرار ندارد و دلالت نمی‌کند مگر بر طلب ایجاد ماهیت فعل مطلق خواه در ضمن مرّة و وحدت باشد و خواه در ضمن تکرار و مخالفت نموده‌اند درین مسئله جماعتی از اصولیین پس قائل شده‌اند به اینکه افاده تکرار می‌کند یعنی بر مکلف لازمست که همیشه مامور را بفعل آورد و بسبب اتیان به او یک مرتبه از عهده تکلیف بدر نمی‌رود و صیغه افعال را نازل منزله افعال ابدا گرفته‌اند و جمع دیگر از اصولیین مخالفت به نحوی دیگر نموده‌اند و می‌گویند صیغه امر دلالت دارد بر طلب فعل یک مرتبه بدون زیادتی بر او و توقّف نموده‌اند جماعتی و ندانسته‌اند که موضوعست از برای مرّة یا تکرار با اینکه می‌دانند که موضوعست از برای یکی از این‌ها و در دیگری مجاز است لنا ان المتبادر من الامر تا و بتقریر آخر دلیل ما بر اینکه امر موضوعست از برای طلب حقیقت فعل مطلقا و دلالت بر وحدت و تکرار ندارد اینست که متبادر از صیغه امر طلب ایجاد حقیقت فعل یعنی 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 اقلّ آنچه امتثال امر

به او متحقق می‌شود یک مرتبه است لا محاله یک مرتبه امر خواهد بود بسبب ان امتثال حاصل می‌شود زیرا که صادق می‌آید حقیقتی که مطلوب امر است بسبب وجود مامور به یک مرتبه و بتقریر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۵

و ما يقال من ان هذا إنما يدل على عدم افادة الامر الوحده او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل و اين هذا من الدلالة على الوحده او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكرر قطعاً و الثاني ان النهي يقتضى التكرار فكذلك الامر قياساً عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب و الثالث ان الامر بالشىء نهى عن ضده و النهي يمنع عن المنتهى عنه دائماً فيلزم التكرار في المامور به

آخر تا و ما يقال من ان هذا همین دلیل را بعبارتی واضح تر تقریر می‌کنیم و می‌گوییم که ما جزم داریم به اینکه وحدت و تکرار از صفات فعل یعنی معنی مصدری‌اند چون قلت و کثرت که آنها نیز از صفات فعلند زیرا که می‌گویی اضرب ضرباً قليلاً او کثیراً او مکرراً او غیر مکرر و مقید می‌سازی مصدر یعنی ضرب را باین صفات مختلفه و بدیهی است که ذاتی که قابلیت اتصاف بصفات مختلفه داشته باشد بی‌قرینه دلالت بر هیچ‌یک از ان صفات نمی‌کند و بعد از این می‌گوییم که مخفی نیست که مفهوم از صیغه امر غیر طلب ايجاد فعل نیست پس معنی اضرب مثلاً طلب زدن مطلق است پس اضرب دلالت بر صفت زدن یعنی وحدت و تکرار و امثال آنها از زمان و مکان و آلت و غیر ذلك ندارد و جهة اینکه مصنف قدس سره این دلیل را عبارة اخراى دليل 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 نمی‌کند و فی الحقیقه تقریر آخر بیان تقریر اولست و ما يقال من ان هذا تا احتج و ان اعتراضی که بعضی برین دلیل ایراد نموده‌اند 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 يضرب که هیئات اول دلالت بر زمان گذشته می‌کند و هیئات ثانی دلالت بر زمان حال یا استقبال دارد با اینکه ماده این‌ها یعنی ضرب دلالت بر زمان اصلاً ندارد پس جواب ان اعتراض اینست که ما بیان نمودیم انحصار مدلول صیغه امر را به مقتضای حکم تبادر طلب ايجاد فعل و این کجا دلالت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۶

و الجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به و لا تكرر و عن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة و هو باطل و ان قلنا بجوازه في الاحكام و ثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضى انتفاء الحقیقه و هو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات و الامر يقتضى اثباتها و هو يحصل بمره و ايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع و تجامع كل فعل و عن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشىء نهياً عن ضده او تخصيصه بالصد العام و ارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعاً عن المنهى عنه دائماً بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائماً فدائماً و ان كان في وقت ففى وقعت مثلاً الامر بالحركة دائماً يقتضى المنع من السكون دائماً و الامر بالحركة في ساعة يقتضى المنع من السكون فيها لا دائماً

بر وحدت یا تکرار می‌کند پس معلوم شد که ماده و صیغه امر هیچ‌یک دلالت بر وحدت و تکرار ندارند احتج الاولون بوجه احتجاج نموده‌اند قائلین به اینکه امر افاده تکرار می‌کند بسه وجه یکی آنکه اگر افاده تکرار نکند لازم می‌آید که نماز و روزه مکرر واجب نباشد و حال آنکه مکرر و واجبند قطعاً نماز هر روزه روزه واجبست و روزه هر سال یک ماه دویم اینکه نهی مقتضی تکرار است اتفاقاً چه ترک منهی عنه ابدا واجبست 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 سیوم آنکه امر به شیء مقتضی نهی از ضدان شیء است و نهی مانع است از منهی عنه دائماً پس لازم می‌آید تکرار در مأمور به زیرا که در وقتی از اوقات ترک مأمور به جایز باشد فعل ضدش در آن وقت جایز خواهد بود و مفروض اینست که ضد مأمور به همیشه حرامست و الجواب عن الاول المنع من الملازمة تا و احتج من قال بالمرّة و جواب از دلیل اول ایشان اینکه ملازمه مذکوره 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 می‌کنیم بحج و می‌گوییم که اگر افاده تکرار کند لازم می‌آید که حج مکرر واجب باشد و حال آنکه ضروری دین است و جواب او در عمری یک مرتبه با شرایط و جواب از دلیل ثانی از دو جهه گفته شده یکی آنکه شما قیاس نمودید امر را به نهی در افاده تکرار و لغت بقیاس ثابت نمی‌شود و اتفاقاً اگر چه قائل شویم بجواز قیاس در احکام شرعی با اینکه این قیاس مع الفارق است یعنی در نهی چیزی هست که مقتضی تکرار است بخلاف امر که در او علت تکرار نیست زیرا که نهی طلب ترک حقیقت فعل است و انتفاء حقیقت فعل متحقق نمی‌شود مگر بسبب

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۸۷

و احتج من قال بالمرّة بانّه اذا قال السّید لعبدہ ادخل الدّار فدخلها مرّة عدّ ممثلاً عرفاً و لو كان للتکرار لما عدّ و الجواب أنّه انما صار ممثلاً لانّ المأمور به و هو الحقیقه حصل بالمرّة لا لان الامر ظاهر فی المرّة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم یصدق الامتثال فیما بعدها و لا ریب فی شهادة العرف بانه لو أتى بالفعل مرّة ثانیة و ثالثه لعدّ ممثلاً و آتیا بالمأمور به و ما ذاک الا لكونه موضوعاً للقدر المشترك بین الوحده و التکرار و هو طلب ایجاد الحقیقه و ذلك یحصل بایّهما وقع

انتفاء او در جمیع اوقات بخلاف امر که او طلب ایجاد حقیقت فعلی است و ایجاد حقیقت فعل در ضمن وحدت نیز متحقق می‌شود 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 می‌آید بخلاف نهی که چون مقص از ترک حقیقت فعل است و تروک با هم جمع می‌شوند و همچنین با افعال وجودیه نیز جمع می‌شوند پس اگر مطلوب در دو دوام باشد تکلیف ما لا یطاق لازم نمی‌آید 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 مستدل واقع شده به ضد عام بمعنی ترک تا اینکه قابل منع نبوده باشد قبول نداریم که نهی که در ضمن امر فهمیده می‌شود مانع از نهی عنه باشد دائماً بلکه تابع امریست که این نهی در ضمن او فهمیده می‌شود پس اگر ان امر دائمی است [این نهی نیز دائمی است] و اگر ان امر در وقت خاصی است [این نهی نیز در آن وقت حاضر است] نه دائماً مثلاً- امر به حرکت دائماً مقتضی نهی از ضد او یعنی سکون است دائماً و امر به حرکت در ساعت معینی مقتضی نهی از سکون است در آن ساعت نه دائماً و حاصل تردید اینست که مراد مستدل از ضد اگر مطلق ضد است خواه ضد خاص که هر یک از افعال وجودیه‌ایست که با فعل مأمور به جمع نشود یا ضد عام بمعنی ترک مأمور به است در این صورت از مقدمه مستدل که می‌گفت امر به شیء مستلزم نهی از ضد اوست ممنوعست چه ثابت

خواهد شد بعد از اینکه امر به شیء مستلزم نهی از ضد خاص و ضدّ عام بمعنی اولّ نیست و بر نقد تسلیم که امر به شیء مستلزم نهی از مطلق ضد بوده باشد ان مقدمه او که نهی از ضدّ دایمی است ممنوعست زیرا که نهی از ضدی که در ضمن امر فهمیده می‌شود 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 السید تا و احتج المتوقفون و احتجاج نموده‌اند آنکه قائل است به اینکه صیغه امر مقتضی وحدت است به اینکه مولی هرگاه بغلام خود بگوید ادخل الدار و غلام یک نوبت داخل خانه شود او را عرفا می‌گویند که امثال امر مولی نموده و اگر امر موضوع از برای تکرار می‌بود شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۸

و احتج المتوقفون 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 فأنّ سبق المعنی الی الفهم من اللفظ اماره و 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 التّعجیل فلو اخر المکلف عسی و قال السید ره هو مشترک بین الفور و التراخی فیتوقف فی تعیین المراد منه علی دلالة تدلّ علی ذلك و ذهب جماعه منهم المحقق ابو القسم بن سعید و العلامة 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 ممتثل نامند زیرا که دخول دار مکرر از وی صادر نشده و جواب این دلیل اینکه ان غلام را عرفا ازین جهه ممتثل می‌نامند که مأمور به یعنی حقیقت فعل به یک مرتبه حاصل می‌شود نه باعتبار اینکه امر ظاهر حقیقت در خصوص یک مرتبه است زیرا که اگر امثال غلام باین اعتبار بوده باشد لازم می‌آید که امثال تحقق نشود بسبب دخول ثانی و ثالث و شکی نیست که عرف شاهد است بر اینکه آن غلام اگر مرتبه ثانی و ثالث داخل آن خانه شود باز او را ممتثل می‌نامند و در هر مرتبه که داخل ان خانه شود می‌گویند که ایشان به مأمور به نموده و این نیست مگر بسبب اینکه صیغه امر مفید قدر مشترک میان وحدت و تکرار است که ان عبارت از طلب ایجاد حقیقت فعل است و ایجاد حقیقت فعل حاصل می‌شود به هر یک از وحدت و تکرار و احتج المتوقفون بمثل ما مرّ تا٪

[أصل فی الفور و التراخی]

اشاره

اصل و احتجاج نموده‌اند جمعی که توقّف نموده‌اند در اینکه صیغه امر موضوعست از برای وحدت یا تکرار بمثل آنچه مذکور شد در اصل سابق از دلیل متوقفین در اینکه صیغه امر موضوعست از برای وجوب یا ندب و حاصل ان دلیل درین مقام اینکه اگر ثابت شود که امر موضوعست از برای وحدت یا تکرار البتّه این ثبوت محتاج بدلیلی خواهد بود و دلیل یا عقلی است یا نقلی و دلیل عقلی دخل در اثبات لغت ندارد زیرا که لغت سماعیست و دلیل نقلی یا خبر واحد است یا متواتر و آحاد مفید علم نیستند و این مسئله علمی است و خبر متواتر متحقق نیست زیرا که اگر وضع صیغه امر از برای یکی ازین دو معنی متواتر می‌بود بایستی که خلافی 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 ان لفظ

است از برای این معنی و عدم تبادر معنی دلیل عدم وضع است و ما پیش بیان نمودیم که متبادر نیست از صیغه امر مکر طلب ایجاد حقیقت فعل نه وحدت و تکرار و تبادر کافی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۹

لنا نظیر ما تقدّم فی التّکرار من أنّ مدلول الامر طلب حقیقه الفعل و الفور و التراخی خارجان عنها و أنّ الفور و التراخی من صفات الفعل فلا دلالة له علیهما حجّة القول بالفور امور سنّة الأوّل أنّ السیّد اذا قال لعبدہ اسقنی فأخّر العبد السقی من غیر عذر عدّ عاصیا و ذلك معلوما من العرف و لو لا- افادته الفور لم يعد من العصاة و اجیب عنه بانّ ذلك أنّما يفهم بالقرینه لأنّ العادة قاضیه بانّ طلب السقی أنّما یكون عند الحاجة الیه عاجلا و محلّ النزاع ما تكون الصیغه فی مجرّده

است در اثبات مثل این حکم اصل ذهب الشیخ و جماعه الی أنّ الامر المطلق تا لنا نظیر ما تقدم ابو جعفر طوسی قدس سرّه و جماعتی از اصولیین باین قائل شده‌اند 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 مقصود تا آنکه ظاهر شود دلیلی که دلالت کند بر یکی از این‌ها چنانکه قاعده است در هر مشترک لفظی و جماعتی از اصولیین از آن جمله محقق شیخ ابو القسم بن سعید و علامه حلّی رحمهما الله قائل شده‌اند به اینکه دلالت ندارد وضعاً بر فور و نه بر تراخی بلکه دلالت می‌کند بر مطلق طلب فعل و هر یک که حاصل شوند مجزی است و مشترک معنوی است میان هر دو و این قول اقوی است لنا نظر ما تقدّم تا حجّة 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 مطلقاً و فور و تراخی هر دو خارجند از حقیقت او و این هر دو از صفات فعلند و فعل دلالت بر هیچ‌یک از صفات مختلفه نمی‌کند پس دلالت بر این‌ها نیز نخواهد داشت حجّة القول بالفور امور سنّة تا الثانی انه تعالی ذمّ ابلیس دلیل قائلین به فوریت امر شش وجه است اول اینکه مولی هرگاه بغلام خود بگوید اسقنی یعنی اب بده بمن و ان غلام تاخیر کند در اب دادن بی عذری او را عرفاً عاصی می‌شمارند پس اگر امر افاده فوریت نمی‌کرد بایستی که او را از جمله عاصیان نشمارند زیرا که درین صورت ان غلام را عذری خواهد بود و می‌تواند 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 می‌شود چه طلب اب قرینه است بر اینکه مولی الحال تشنه است و اب می‌خواهد 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 عرفاً او را عاصی نمی‌شمارند و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۰

الثانی انه تعالی ذمّ ابلیس علی ترک السیجود لآدم ع بقوله سبحانه ما منعک أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ و لو لم یکن الامر للفور لم یتوجه علیه الذمّ و لکان له ان یقول أنّک لم تامرنی بالبدار و سوف اسجد و الجواب أنّ الذم باعتبار کون الامر مقیداً بوقت معین و لم یات بالفعل فیہ و الدلیل علی التّفیید قوله تعالی فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* الثالث أنّه لو شرع التأخیر لوجب ان یكون الی وقت معین و اللّازم منتف اما الملازمه فلاّنه لولاه لکان الی آخر ازمنه الامکان اتفاقاً و لا یستقیم لانه غیر معلوم و الجهل به یستلزم التکلیف بالمحال اذ یجب علی المکلف ح ان لا- یؤخّر الفعل عن وقته مع أنّه لا- یعلم ذلك الوقت الّمدی کلف بالمنع عن التّأخیر عنه و امّا انتفاء اللّازم فلاّنه لیس فی الامر اشعار بتعین الوقت و لا علیه دلیل من خارج و الجواب من وجهین احدهما التّقض بما لو صرّح بجواز التّأخیر اذ لا نزاع فی امکانه و ثانيهما أنّه أنّما یلزم تکلیف المحال لو کان التّأخیر متعیناً اذ یجب ح تعریف الوقت

الَّذِي يُؤَخِّرُ إِلَيْهِ وَ أَمَا إِذَا كَانَ ذَلِكَ جَائِزًا فَلَا لَتَمَكَّنَهُ مِنَ الْإِمْتِنَالِ بِالْمَبَادِرَةِ فَلَا يُلْزَمُ التَّكْلِيفَ بِالْمَحَالِّ

محلّ نزاع جائیست که صیغه مجرد از قرینه فور و تراخی باشد الثانی آنّه تعالی ذمّ ابلیس تا الثالث دلیل ثانی ایشان اینکه خدای تعالی مذمت ابلیس نموده بر ترک سجده از جهه آدم علیه السّلم 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 عزّ 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 مقتید به وقتی خاصی بود و در آن وقت از ابلیس صادر نشد و دلیل بر اینکه این امر مطلق نبود بلکه مقتید بوقت معین بود این قول خدای تعالی است که فَإِذَا سَئِئِرْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَفَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* یعنی ای فرشتگان وقتی که من درست و تمام نمودم خلقت آدم را و در او دمیدم از روحی که بقدرت خود آفریده‌ام 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 آنّه لو شرع التأخیر تا الزّابع دلیل سوّم ایشان اینست که اگر تأخیر مامور به بر مکلف جایز باشد واجبست که این تأخیر تا وقتی معین بوده باشد و لازم منتفی است پس ملزوم نیز باطل خواهد بود اما 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 سارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَإِنَّ الْمَرَادَ بِالْمَعْفَرَةِ سَبِيهَا وَ هُوَ ضَلُّ الْمَامُورِ بِهِ لَا- حَقِيقَتَهَا لِأَنَّهَا فَعَلَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ فَيَسْتَحِيلُ مَسَارِعُهُ الْعَبْدَ إِلَيْهَا وَ حَ فِيجِبُ الْمَسَارِعَةَ إِلَى فَعَلِ الْمَامُورِ بِهِ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ* فَإِنَّ فَعَلَ الْمَامُورِ بِهِ مِنَ الْخَيْرَاتِ فِيجِبُ الْاسْتِبْقَاءَ إِلَيْهِ وَ أَمَّا يَتَحَقَّقُ الْمَسَارِعَةُ وَ الْاسْتِبْقَاءُ بَانَ يَفْعَلُ بِالْفُورِ وَ اجِبِ بَانَ ذَلِكَ مَحْمُولٌ عَلَى اِفْضَلِيَّةِ الْمَسَارِعَةِ وَ الْاسْتِبْقَاءُ لَا عَلَى وَجُوبِهَا وَ أَلَّا لَوْ جَبُ الْفُورُ فَلَا يَتَحَقَّقُ الْمَسَارِعَةُ وَ الْاسْتِبْقَاءُ لِأَنَّهَا إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ أَنَّ فِي الْمَوْسِعِ دُونَ الْمَضِيْقِ الْإِتْرَى أَنَّهُ لَا يَقَالُ لِمَنْ قِيلَ لَهُ صَنِمَ غَدَا فَصَامَ أَنَّهُ سَارِعَ إِلَيْهِ وَ اسْتَبَقَ وَ الْحَاصِلُ أَنَّ الْعَرَفَ قَاضٍ بَانَ الْإِتْيَانِ بِالْمَامُورِ بِهِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ عَنْهُ لَا يَسْمَى مَسَارِعَةً وَ اسْتِبْقَاءًا فَلَا بَدَّ مِنْ حَمْلِ الْأَمْرِ فِي الْآيَاتِينَ عَلَى التَّدْبِ وَ أَلَّا لَكَانَ مَفَادُ الصَّيْغَةِ فِيهِمَا مَنَافِيًا لِمَا يَقْتَضِيهِ الْمَادَّةُ ذَلِكَ لَيْسَ بِجَائِزٍ فَتَأْمَلْ

امکان معلوم مکلف نیست و مجهول اوست و جهل به او مستلزم تکلیف محال است زیرا که واجبست بر مکلف درین صورت که تأخیر نکند فعل را از وقتش با اینکه او نمی داند این وقتی را که مکلف است بعدم تأخیر فعل از او و اما انتفاء لازم یعنی تعیین وقت زیرا که در صیغه امر اشعاری به تعیین وقت نیست و دلیلی از خارج هم بر او نیست و جواب ازین دلیل از دو جهه گفته شده یکی نقض یعنی معارضه با صورتی که تصریح کند امر بجواز تأخیر 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 تأخیر متعین و لازم باشد و مبادرت جایز نباشد زیرا که درین صورت شناختن مکلف وقتی را که تأخیر تا به آن وقت [باید بکند] واجبست و اما اگر تأخیر جایز باشد نه واجبست پس تکلیف محال لازم نمی آید زیرا که درین صورت چنانچه تأخیر 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 الزّابع قوله تعالی وَ سَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ تَا الْخَامِسَ دَلِيلُ چَهَارم ایشان قول خدای تعالی است که وَ سَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ یعنی بشتابید بسوی

مغفرت و آمرزش عظیمی از جانب پروردگار خود و وجه دلالت این کریمه بر این مطلب اینکه مراد از مغفرت سبب مغفرت است که آن 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 می‌کند بر وجوب استباق بخیرات و فعل مامور به

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۲

از جمله خیرات است پس واجبست استباق به او و متحقق نمی‌شود 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 می‌آید 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 نمی‌شوند مگر در واجب موسّع نه در واجب مضیق نمی‌بینی که کسی که به او گفته شود صم غذا و فردا روزه بگیرد نمی‌گویند 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 نمی‌نامند 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 موسّع 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 اینها 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 نمی‌دانند و می‌گویند فایده فوریت عصیان مکلف است بسبب تاخیر نه اینکه اگر تاخیر کند فعل بعد ازو قضا می‌شود پس ایشان قبول ندارند که ماده مسارعت و استباق مقتضی جواز تاخیر باشد بلکه مقتضی صحت فعل در زمان متراحی است و این منافات ندارد با عدم جواز تاخیر که مقتضای صیغه است پس تنافی میان مفاد صیغه و مقتضای ماده بر تقدیر وجوب فوریت ممنوعست و معنی آیه کریمه نزد ایشان اینست که آنچه صحیح است فعل او در زمان متراحی واجبست فعل او فوراً و قول مصنف قدس سرّه فتاویل ممکنست اشاره باین اعتراض بوده باشد لیکن خود در حاشیه تصریح نموده به اینکه وجه تأمل اینست که حمل سارعوا بر ندب به واسطه دفع فوریت چنانچه بحسب ادعا می‌نمود مجاز است و ممکن است حمل او بر معنی بادر و مجازاً تا آنکه دلیل فوریت بوده باشد پس این دو مجاز معارض یکدیگرند لیکن ممکن است ترجیح مجاز اول باعتبار اصالت عدم فوریت و عبارت او اینست که وجه التأمّل انّ حمل سارعوا علی التّبد مجاز و ممکن ان یكون بمعنی بادر و اولاً للفوریه فتعارض المجاز ان و لعلّ الأوّل ارجح لاصالة عدم الفوریه و پوشیده نیست که برین وجه تأمل فایده مترتب نیست بغیر از بیان احتمالات معنی سارعوا الخامس انّ کل مخبر كالقائل 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 نمی‌کند از ان کلام خبری و انشائی مگر زمان حاضر را پس

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۳

الخامس انّ کلّ مخبر كالقائل زید قائم و عمرو عالم و کل منشی كالقائل هی طالق و انت حرّ انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقاً له بالاعمّ الاغلب و جوابه امّا اولاً فبانّه قیاس فی اللغه لانّك قست الامر فی افادته الفور علی غیره من الخبر و الانشاء و بطلانه بخصوصه ظاهر و امّا ثانياً فبالفرق بينهما بانّ الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الاستقبال اما مط و اما الاقرب الى الحال المذی هو عبارة عن الفور و كلاهما محتمل فلا یصار الى الحمل علی الثانی الاّ بدلیل السادس انّ النهی یفید الفور

فیفیده الامر لانه طلب مثله و ایضا الامر بالشئی نهی عن اضداده و هو یقتضی الفور بنحو ما مرّ فی التکرار آنفا و جوابه یعلم من الجواب السابق فلا یحتاج الی تقریره

همچنین امر باید مقصود از زمان حاضر باشد بواسطه الحاق امر را به اعمّ اغلب از کلام که مقصود از آنها زمان حاضر است و جواب این دلیل را اولاً- باین روش می‌گوییم 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 شده‌اند لیکن قیاس در لغت را هیچ کس قائل نشده چه اتفاقاً لغت سماعیست و ثانیاً جواب به این نحو گفته شده که فرق است میان امر و هر یک از خبر و انشا زیرا که توجّه امر بزمان حاضر ممکن نیست چه طلب فعل به حیثیتی که مطلوب در زمان طلب یعنی حال واقع باشد موجب تحصیل حاصلست پس زمان ایقاع مطلوب لا محاله باید در زمان استقبال باشد یا مطلقاً یعنی خواه متصل بزمان طلب باشد که عبارت از فوریت است و خواه با فصل باشد که عبارت از تراخی است یا زمان ایقاع مطلوب زمانیست که نزدیکتر باشد بحال طلب که عبارت از فور است و چون هر دو احتمال دارد پس حمل بر ثانی یعنی فوریت جایز نیست مگر بدلیلی از خارج و دلیلی نیست السّادس انّ النهی تا احتج السّید دلیل ششم ایشان اینکه نهی افاده فوریت می‌کند اتفاقاً پس امر نیز باید افاده فوریت کند زیرا که امر دلالت دارد بر طلب چنانچه نهی دلالت بر او می‌کند 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 می‌آید که مامور به از وی صادر شود در آن وقت و اگر نه لازم می‌آید 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 می‌شود از جواب سابق یعنی از جوابی که از نظر این‌ها در بحث تکرار گذشت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۴

احتجّ السّید بانّ الامر قد یرد فی القرآن و استعمال اهل اللّغه و یراد به الفور و قد یرد و یراد به التّراخی و ظاهر استعمال اللّفظة فی شیئین یقتضی انها حقیقه فیهما و مشترکه بینهما و ایضا فانه یحسن بلا شبهه ان یستفهم المامور مع فقد العادات و الامارات هل ارید منه التّعجیل او التّأخیر و الاستفهام لا یحسن الا مع الاحتمال فی اللفظ و الجواب انّ الذی یتبادر من اطلاق الامر لیس الا طلب الفعل و اما الفور و التّراخی فانهما یفهمان من لفظه بالقرینه و یکفی فی حسن الاستفهام کونه موضوعاً للمعنی الاعمّ اذ قد یستفهم من افراد المتواطئ لشبوح التّجوزیه عن احدهما فیقصد بالاستفهام رفع الاحتمال و لهذا یحسن فیما نحن فیه ان یجاب بالتّخیر بین الامرین حیث یراد المفهوم من حیث هو هو من دون ان یکون فیه خروج عن مدلول اللفظ و لو کان موضوعاً لكلّ واحد منهما بخصوصه لکان فی اراده التّخیر بینهما منه خروج عن ظاهر اللفظ و ارتکاب للتّجوز و من المعلوم خلافه

پس احتیاج بتقریر او نیست و حاصل جواب از وجه اول اینست که شما قیاس نمودید امر را به نهی در افاده فوریت و لغت بقیاس ثابت نمی‌شود اتفاقاً با اینکه ان قیاس مع الفارق است یعنی علت اقتضاء فوریت در نهی متحقّق است و در امر متحقّق نیست از این جهت که نهی مقتضی طلب ترک حقیقت فعل است و این لازم دارد فوریت ترک را بخلاف امر که او مقتضی طلب ایجاد فعل است و این فوریت را لازم ندارد چه ایجاد حقیقت فعل در زمان متراحی 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 می‌کنیم آن مقدمه را که نهی از ضد مقتضی فوریت است یعنی قبول نداریم که نهی که از امر مفهوم می‌شود مقتضی فوریت باشد بلکه تابع امر است اگر چنانچه امر فوریت را لازم داشته باشد نهی از ضد او نیز فوری خواهد بود و الا فلا مثلا امر به حرکت فورا مقتضی نهی از سکون است فورا و امر به حرکت در زمان تراخی مقتضی از سکون است در آن زمان احتیج السید ره بان 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 قران و استعمال اهل لغت گاه وارد می‌شود و مراد از فور است و گاه وارد می‌شود 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 مکرر در صورتی که لفظ احتمال هر دو داشته باشد و جواب از وجه اول اینکه ظاهر استعمال لفظ در دو معنی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۵

فائدة اذا قلنا بان الامر للفور و لم یات المکلف بالمأمور به فی اول اوقات الامکان فهل یجب علیه الاتیان به فی الثانی ام لا ذهب الی کل فریق احتجوا للاول بان الامر یقتضی کون المامور فاعلا علی الاطلاق و ذلک یوجب استمرار الامر و للثانی بان قوله افعل یجری مجری قوله افعل فی الآن الثانی من الامر و لو صرح بذلک لما وجب الاتیان به فیما بعد هكذا نقل المحقق و العلامة الاحتجاج و لم یرجحا شیئا و بنی العلامة الخلاف علی ان قول القائل افعل هل معناه افعل فی الآن الثانی فان عصیت ففی الثالث و هكذا او معناه افعل فی الزمن الثانی من غیر بیان حال الزمن الثالث و ما بعده فان قلنا بالاول اقتضی الامر الفعل فی جمیع الازمان و ان قلنا بالثانی لم یقتضه فالمسألة لغویة و قد سبقه الی مثل هذا الکلام بعض العامة و هو و ان کان صحیحا الا انه لقلیل الجدوی اذ الاشکال انما هو فی مدرک الوجهین الذین بنی علیهما الحکم لا فیهما فکان الواجب ان یبحث عنه

اینست که این لفظ حقیقت در هر دو بوده باشد هر گاه 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 می‌شوند 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 کافیت 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 می‌کرد با افراد متواطی یعنی مفهوم کلی باعتبار آنکه شایع است که از متواطی یکی از افراد اراده می‌شود 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 هر گاه مراد مفهوم طلب فعل من حیث هو بوده باشد بدون اینکه مجیب از مدلول صیغه بدر رفته باشد و اگر صیغه امر موضوع از برای خصوص هر یک از این‌ها باشد لازم می‌آید که متکلم بسبب اراده تخیر از ظاهر لفظ بیرون رفته و مرتکب تجوز شده باشد و خلاف این معلومست

[فائدة علی القول بالفور اذا ترک المکلف الامتثال فی اول وقت الامکان هل یجب علیه الاتیان فی الوقت الثانی]

فایده خبر مبتداء محذوفست و تقدیر چنین است که هذه فائدة و غرض از این فایده تحقیق مسئله‌ایست که متفرع می‌شود بر مذهب فوریت اذا قلنا بان الامر للفور تا و التّحقیق هر گاه قائل شویم به فوریت امر و مکلف معصیت ورزد و مامور به را در اول اوقات امکان بفعل نیاورد پس آیا بمجرد این امر واجبست بر او بجای آوردن در وقت ثانی یا نه به هر یک ازین دو قول بعضی از اصولیین قائل شده‌اند و احتجاج نموده‌اند 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 التَّحْقِيقُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْأَدْلَةَ الَّتِي اسْتَدَلُّوا بِهَا عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْفُورِ لَيْسَ مَفَادُهَا عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِهَا مَتَّحِدًا بَلْ مِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الصِّيغَةَ بِنَفْسِهَا تَقْتَضِيهِ وَ هُوَ أَكْثَرُهَا وَ مِنْهَا مَا لَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ وَ أَمَّا يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الْمُبَادَرَةِ إِلَى امْتِثَالِ الْأَمْرِ وَ هُوَ الْآيَاتُ الْمَامُورُ فِيهَا بِالْمَسَارَعَةِ وَ الْاسْتِبَاقِ فَمَنْ اعْتَمَدَ فِي اسْتِدْلَالِهِ عَلَى الْأَوَّلَى لَيْسَ لَهُ عَنِ الْقَوْلِ بِسُقُوطِ الْوَجُوبِ حَيْثُ يَمْضَى أَوَّلُ أَوْقَاتِ الْإِمْكَانِ مَفْرَازًا لِإِنَّ ارَادَةَ الْوَقْتِ الْأَوَّلِ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ بَعْضُ مَدْلُولِ صِيغَةِ الْأَمْرِ فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ أَنْ يَقُولَ أَوْجِبْتَ عَلَيْكَ الْأَمْرَ الْفُلَانِي فِي أَوَّلِ أَوْقَاتِ الْإِمْكَانِ وَ يَصِيرُ مِنْ قَبِيلِ الْمَوْقُوتِ وَ لَا رَيْبَ فِي فَوَاتِهِ بِفَوَاتِ وَقْتِهِ وَ مَنْ اعْتَمَدَ عَلَى الْآخِرَةِ فَلَهُ أَنْ يَقُولَ بِوَجُوبِ الْإِتْيَانِ بِالْفِعْلِ فِي الثَّانِي لِأَنَّ الْأَمْرَ اقْتَضَى بِاطْلَاقِهِ وَجُوبَ الْإِتْيَانِ بِالْمَامُورِ بِهِ فِي أَيِّ وَقْتٍ كَانَ وَ إِجَابَ الْمَسَارَعَةَ وَ الْاسْتِبَاقَ لَمْ يَصِيرِهِ مَوْقُوتًا وَ أَمَّا اقْتَضَى وَجُوبَ الْمُبَادَرَةِ فَحَيْثُ يَعْصَى الْمَكْلُفَ بِمُخَالَفَتِهِ يَبْقَى مَفَادُ الْأَمْرِ الْأَوَّلِ بِحَالِهِ هَذَا وَ الَّذِي يَظْهَرُ مِنْ مَسَاقِ كَلَامِهِمْ ارَادَةَ الْمَعْنَى الْأَوَّلَ فَيَنْبَغِي حَقُّ الْقَوْلِ بِسُقُوطِ الْوَجُوبِ.

از عصیان مکلف بسبب ترک 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 نموده‌اند 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 نموده‌اند محقق و علامه رحمهما الله استدلال طرفین را و خودشان ترجیح طرفی نداده‌اند 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 می‌شود 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 گفته‌اند اگرچه صحیح است لیکن نافع نیست و تحقیق فی ذلك ان الادله التي استدلوها بها و تحقیق درین مسئله که بعد از عصیان و ترک مامور به در وقت ثانی آیا لازمست بر مکلف ایقاع مامور به در وقت ثالث یا نه اینست که دلایلی که استدلال نموده‌اند بانها بر فوریت امر بر تقدیر صحّت انها مفاد و مقتضای انها یک چیز نیست بلکه بعضی از انها

دلالت می‌کند بر اینکه صیغه امر فی نفسها قطع نظر از دلایل خارجیۀ مقتضی فوریت است یعنی فوریت جزو مدلول امر است و اکثر دلایل قائلین به فوریت ازین قبیل است چنانکه از تتبع دلایل ایشان مستنبط می‌شود پس معنی افعال طلب فعل در ان ثانیست و فوریت جزو از مفهوم اوست و بعضی از ان دلایل دلالت برین ندارد بلکه دلالت می‌کند بر اینکه مبادرت و مسارعت به مأمور به واجبست از دلیل خارج نه از نفس صیغه و این‌ها دلایلی‌اند که مشتملند بر آیاتی که متضمن امر به مسارعت و استباق‌اند چه از ان آیات معلوم می‌شود که فعل مأمور به در وقت ثانی امر واجب باشد کو صیغه امر موضوع از برای طلب فعل مطلقا بوده باشد پس بنابراین فوریت جزو مدلول صیغه امر نخواهد بود پس هر که اعتماد نموده در استدلال خود بر دلایل اولی لامحۀ باید قائل شود بسقوط وجوب مأمور به هرگاه از مکلف در اول اوقات امکان فوت شود چه اراده اول اوقات امکان باعتقاد این جمیع جزو مدلول امر است و قول امر افعال به منزله اینست که بگوید اوجبت علیک ذلك الفعل فی اول اوقات الامکان و شکی نیست که اگر باین عبارت ادا کند مأمور به واجب مضیق خواهد بود پس افعال نیز چنین است و واجب مضیق خلافی نیست که فوت می‌شود بفوات وقتش و هر که اعتماد نموده بر ادله اخیر بر او لازم می‌آید که قائل شود بایجاب مأمور به در وقت ثالث و رابع زیراکه فوریت نزد او جزو مدلول امر نیست و مفاد امر ایجاب مأمور به است مطلقا در هر وقتی از اوقات امکان و وجوب فوریت از دلیل خارج باعث این نمی‌شود که ان واجب مضیق شود و بفوات اول اوقات امکان در ما بقی اوقات واجب نبوده باشد و ظاهر کلام قائلین به فوریت معنی اول است هر چند که استدلال به ادله اخیر نموده‌اند پس سزاوار قول بسقوط وجوبست در ما بقی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۸

اصل الاكثرون علی ان الامر بالشئیء مطلقا يقتضی ایجاب ما لا يتم الا به شرطاً كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا و فضل بعضهم فوافق فی السبب و خالف فی غیره فقال بعدم وجوبه و اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى ره و كلامه فی الذریعۀ و الشافی غیر مطابق للحكاية و لكنّه یرهم ذلك فی بادئ الزأی حیث حكی فیهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشئیء امر بما لا يتم الا به و قال ان الصحيح فی ذلك التفضیل بانه ان كان الذی لا يتم الشئیء الا به سببا فالامر بالمسبب یجب ان یكون امرا به و ان كان غیر سبب و انما هو مقدمۀ للفعل و شرط فیہ لم یجب ان یعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ فی الاحتجاج لما صار الیه و قال فی جملته ان الامر ورد فی الشریعۀ علی ضربین احدهما یقتضی ایجاب الفعل دون مقدماته كالزکاة و الحج فانه لا یجب علینا ان نكتب المال و نحصل النصاب و تتمکن من الزاد و الزاحله و الضرب الآخر یجب فیہ مقدمات الفعل كما یجب هو فی نفسه و هو الصلاة و ما جرى مجریها بالنسبة الی الموضوع فاذا انقسم الامر فی الشرع الی قسمین فكیف نجعلهما قسما واحدا و فرق فی

اوقات امکان

[أصل فی مقدمۀ الواجب]

اصل این اصل در بیان مقدمه واجبست و تحقیق اینکه آیا بمجرد تعلق امر بواجب مقدمه او واجب می‌شود یا نه بدان که واجب باعتبار نسبت او به مقدمه‌اش منقسم بدو قسم و مسمی بدو اسم است یکی واجب مقید و دیگری واجب مطلق چه مقدمه واجب اگر موقوف علیه وجوب واجبست یعنی واجب بدون تحقق ان مقدمه واجب نیست او را واجب مقید می‌گویند زیراکه وجوب او مقید است بوجود مقدمه‌اش چون صلاة 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 واجبست یعنی بدون تحقق او واجب متصف بوجوب می‌شود اما صحیح نیست بدون او چون صلاة نسبت به طهارت چه بعد از دخول وقت صلاة واجبست خواه طهارت متحقق باشد و خواه نه لیکن بدون او صحیح نیست و این قسم را واجب مطلق می‌گویند زیراکه وجوب او مقید به مقدمه‌اش نیست و در قسم اول

خلافی نیست که مقدمه‌اش 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 شرطا کان او سببا او غیرهما مع کونه مقدورا و فصل 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 فی محلّ تأمل اکثر اصولیین بر اینند که تعلق امر به چیزی در حالتی که ان امر مطلق باشد یعنی وجوب او موقوف بر مقدمه‌اش نباشد بلکه وجودش موقوف بر او باشد مقتضی آنست که واجب شود موقوف علیه او یعنی چیزی که متحقّق نمی‌شود 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 الاصول، متن، ص: ۹۹

ذکک بین السبب و غیره بآنه محال ان یوجب علینا المسبب بشرط اتّفاق وجود السبب از مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان یمنع مانع و محال ان یکلّفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدّمات الافعال فانه یجوز ان یکلّفنا الصیّلاه بشرط ان تکون قد تکلّفنا الطهاره کما فی الزکاه و الحج و بنی علی هذا فی الشافی نقض استدلال المعتزله لوجوب نصب الامام علی الرعیه بان اقامه الحدود واجبه و لا یتّم الا به و هذا کما تراه ینادی بالمغایره للمعنی المعروف فی کتب الاصول المشهوره لهذا الاصل

اطعام که سبب سیر کردنیدن مسکین است و خواه غیر این‌ها از شرایط عقلیه و عادیّه چون قطع طریق از برای کسی که دور باشد از مکه معظمه زاده‌ها الله شرفا که بحسب عقل شرط است از برای حجّ او و چون شستن جزوی از سر که بحسب عادت شرط شستن روی است و تقیید واجب بمطلق از جهت اخراج واجب مقیّد است که مقدمه او واجب نیست اتّفاقا چنانچه دانسته شد و تقیید به مقدور به واسطه اخراج مقدمه واجب مطلقست که مقدور مکلف نباشد که درین صورت نیز واجب نیست اتّفاقا و بعضی از اصولیین تفصیلی داده‌اند و فرق کرده‌اند میان سبب و غیر ان و موافقت کرده‌اند در سبب با فرقه اولی و مخالفت کرده‌اند در غیر سبب از شروط شرعیّه و عقلیه و عادیّه با ایشان یعنی قائل شده‌اند به اینکه مجرد امر بواجب لازم دارد و وجوب [مقدمه‌اش را اکر ان] مقدمه سبب باشد و لازم ندارد اکر ان مقدمه غیر سبب باشد و مشهور شده در کتب اصول نقل این مذهب تفصیل از سید مرتضی زهی الله عنه و کلام او در ذریعه و شافی مطابق نیست با این نقل و دلالت برین تفصیل ندارد اما موهم او هست در ابتدای نظر ازین جهت که حکایت و نقل کرده درین دو کتاب از بعضی عامیه این مذهب را که امر به شیء مستلزم وجوب مقدمه اوست و مقیّد نساخته‌اند واجب را به اینکه واجب مطلق باشد و نه مقدمه را مقیّد ساخته‌اند بسبب پس ظاهر کلام ان بعض اینست که مقدمه واجب بمجرد تعلق امر به آن واجب می‌شود مطلقا خواه آن واجب واجب مطلق باشد و خواه واجب مقیّد 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 اکر مقدمه واجب سبب است پس امر بمسبب مستلزم وجوب ان مقدمه هست البته و اکر 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 مقدّماتش نیست چون تعلق امر بواجبات مقیّد مانند تعلق امر به زکات و حجّ که بر ما واجب نیست کسب مال و تحصیل نصاب که شرط وجوب زکات و نه تحصیل تمکّن از زاد و راحله که شرط

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۰۰

وجوب حجّ است و قسم دویم امریست که واجبست درو مقدّمات 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 هر گاه امر در شرع منقسم بدو قسم شود و یک قسم مقدمه‌اش اصلا واجب نباشد پس ما چون هر دو را یک قسم گردانیم و حکم کنیم بوجوب مقدمه واجب مطلقا چنانکه بعضی از

عامه کرده‌اند و فرق کرده سید رضی الله عنه درین قسم ثانی میانه سبب و غیر سبب به اینکه محالست که شارع واجب کرداند مسبب را بشرط اتفاق وجود سبب در خارج زیرا که با وجود سبب در خارج ناچار است از وجود مسبب نیز بسبب آنکه وجود علت تامه لازم دارد وجود معلول را مگر هرگاه مانعی از وجود مسبب باشد که درین صورت محالست وجود مسبب پس لازم می‌آید که شارع بر ما واجب کرداند مسبب را بشرط اتفاق وجود آن مسبب و محال است تکلیف بفعل بشرط اتفاق وجود آن فعل چه فعل بسبب وجود از تحت قدرت مکلف بدر می‌رود پس هرگاه امری تعلق گیرد به یک مسببی لازم است که سبب او نیز واجب شود بخلاف مقدمات افعال یعنی شرایط شرعی و عقلیه 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 مقید جایز است چه می‌شود که در واجب مطلق که مقدمه‌اش غیر سبب است نیز جایز باشد پس تعلق امر به آن واجب مستلزم وجوب مقدمه‌اش 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 واجبست و این موقوفست بر نصب امام چه اقامت حدود کار امامست پس نصب امام نیز واجب خواهد بود بر ایشان و حاصل جواب سید رضی الله عنه اینکه ما مطلقاً مقدمه واجب را واجب نمی‌دانیم بلکه در صورتی واجب می‌دانیم 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 نمی‌دانیم 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 می‌کند به مغایرت با آن تفصیل مشهور که نسبت به او داده شده زیرا که کلام اول سید یعنی آن عبارت که و الصّیحیح فی ذلک التّفصیل بانه إن کان الذی لا یتّم الشیء الا به

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۱

[سبباً یجب ان یکون امراً] و ان کان غیر سبب و أنّما هو مقدّمه للفعل و شرط فیہ لم یجب ان یفعل 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 آن تفصیل امّا کلام وسطش که در جمله استدلال بیان فرموده منافی این تفصیل است چه ظاهراً بلکه صریحاً دلالت دارد بر اینکه مقدمه واجب مطلق مطلقاً واجب شود بمجرد امر به آن واجب خواه سبب باشد و خواه غیر سبب چه مراد از آن عبارت که و الضرب الآخر یجب فیہ مقدمات الفعل کما یجب هو فی نفسه و هو الصیلاه و ما یجری مجراها بالنسبه الی الوضوء اینست که قسم دویم واجب می‌شود در او مقدمات فعل نیز به مقتضای امر نه اینکه واجبست در وی مقدمات در واقع هرچند وجوب آن مقدمات از او امر دیگر فهمیده شود چنانچه حاکی فهمیده بود زیرا که ضرب آخر را تقسیم ضرب اول ساخته و در ضرب اول صریحاً 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 آن تفصیل است ازین جهت جمعی از محققین نسبت این مذهب بسید داده‌اند که مقدمه واجب مطلق را مطلقاً واجب می‌داند بمجرد امر خواه سبب باشد و خواه غیر سبب و عبارت اولی و اخیره سید را تاویل کرده‌اند به اینکه مراد او از کلام اول اینست که اگر مقدمه واجب سبب است بمجرد تعلق امر به آن واجب واجبست و اگر غیر سبب است بمجرد امر

معقول نیست که حکم بوجوب آن مقدمه کنیم چه می‌شود 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 بتوانیم بمجرد امر حکم بوجوب او کنیم و حاصل آنکه بمجرد امر حکم نمی‌توان کرد بوجوب غیر سبب تا آنکه ثابت شود که واجب نسبت به او واجب مطلق است و همچنین در عبارت اخیر گفته‌اند مراد سید آنست که فرق کند میان سبب و غیر سبب به این طریق که بمجرد تعلق امر بمسبب حکم می‌توان 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 هر گاه اتفاق افتد وجود سبب مسبب واجب نبود و چنین تکلیفی محالست چنانچه دانسته شد بخلاف غیر سبب که بمجرد ورود امر حکم نمی‌توان کرد بوجوب او تا ثابت نشود که واجب نسبت به او واجب مطلق است و بنابراین حلّ در نقض استدلال معتزله اکتفا می‌کنیم بوجه اول و می‌گوییم قبول نداریم که اقامت حدود نسبت بنصب امام واجب مطلق باشد بلکه جایز است که واجب مقید باشد و مقدمه واجب مقید واجب نیست اتفاقا و ممکن است حمل عبارات سید بر معنی ثالثی و مذهبی دیگران اینست که مقدمه واجب مطلق مطلقا واجبست لیکن آن مقدمه اگر سبب است امر به آن واجب عین امر بمقدمه است به این معنی که امری که متعلق به مسبب باشد فی الحقیقه آن امر متعلق است بسبب او چه او مقدور مکلف است نه مسبب چنانچه بعد از این تحقیق ان

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۲

و ما اختاره السید فيه محلّ تأمل و ليس التّعرض لتحقيق حاله هنا بمهمّ فلنعد الى البحث في المعنى المعروف و الحجّة لحکم السبب فيه أنه ليس محلّ خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع و أنّ القدرة غير حاصل مع المسببات بدون السبب فيبعد تعلق التّكليف بها وحدها بل قد قيل أنّ الوجوب في الحقيقة لا يتعلّق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما مع [۱۸] عدم الاسباب فلامتناعها و اما معها فلكونها ح لازمه لا يمكن تركها فحيث ما يرد امر متعلّق ظاهرا بمسبب فهو في الحقيقة متعلّق بالسبب فالواجب حقيقة هو السبب و ان كان في الظاهر وسيلة له و هذا الكلام عندى منظور فيه لأنّ المسببات و إنّ كانت القدرة لا تتعلّق بها ابتداء لكنّها تتعلّق بها بتوسيط الاسباب و هذا القدر كاف في جواز التّكليف بها ثمّ انّ انضمام الاسباب اليها في التّكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد و من ثمّ حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض و لكنّه غير معروف و على كل حال فالمدعى اراه أنّ البحث في السبب قليل الجدوى لأنّ تعليق الامر بالمسبب نادر و اثر الشكّ في وجوبه هين و اما غير السبب فالاقرب فيه عندى قول المفصّل لنا أنّه ليس لصيغته الامر دلالة على ايجابه بواحدة من التّلت و هو ظاهر و لا يمتنع عند العقل تصريح الامر بأنّه غير واجب و الاعتبار الصّحيح بذلك شاهد و لو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التّصريح بنفيه

معنى عينيت 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 هیچ‌یک از محققین برین معنی حمل نموده‌اند و متوجه او نشده‌اند و ما اختاره السید فيه محلّ تأمل و ليس التّعرض لتحقيق حاله هنا بمهمّ فلنعد الى البحث في المعنى المعروف و آنچه اختیار کرده سید درین مسئله که مقدمه واجب مطلقا واجبست هر گاه مطلق بودن واجب نسبت به آن مقدمه از خارج ثابت باشد لیکن اگر سبب است بمجرد ورود امر حکم بوجوب او می‌توان نمود و اگر غیر سبب باشد بمجرد امر حکم بوجوب او نمی‌توان نمود تا آنکه ثابت شود که واجب نسبت به او واجب مطلق است محلّ تأمل است زیرا که ظاهر آنست که هر واجبی وجوب او مطلق باشد و مقید به مقدمه‌اش نباشد مگر آنکه ثابت شود از خارج که وجوب او مقید است پس هر واجبی را بمجرد ورود امر حکم می‌توان کرد بوجوب مقدمه‌اش 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 بمجرد امر واجب می‌شود و اگر غیر سبب است واجب نمی‌شود و الحجّة لحکم السبب فيه أنه ليس محلّ خلاف يعرف تا احتجّوا دلیل حکم سبب و

اینکه او بمجرد امر بمسبب واجب می‌شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۳

احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم امّا تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا و التالى بقسميه باطل بيان الملازمه انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه و ح فان بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع و ان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا و بيان بطلان كل من قسمي اللّازم ظاهر و ايضا فانّ العقلاء لا يرتابون في ذمّ تارك المقدمه مط و هو دليل الوجوب و الجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب انّ المقدور كيف يكون ممتنعا و البحث انما 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 انما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لا ينفك عن تركها

اینست که در او خلاف مشهوری نیست و اگرچه قول ضعیفی شده بعدم لزوم وجوب او امّا قائل او معلوم نیست که کیست بلکه بعضی دعوی اجماع کرده‌اند بر وجوب او و دیگر آنکه قدرت مکلف تعلق نمی‌گیرد بمسببات پس بعید است که تکلیف تعلق گیرد به ایشان به تنهایی بلکه بعضی گفته‌اند که وجوب فی الحقیقه تعلق نمی‌گیرد 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 ظاهرا به مسببی مقصود امر تعلق ان امر است بسبب او پس واجب حقیقه سبب است و بس اگرچه بحسب ظاهر ان سبب وسیله حصول مسبب است و این حرف نزد من محلّ نظر است زیرا که اگرچه قدرت تعلق نمی‌کرد بمسببات به تنهایی بی واسطه اسباب امّا به واسطه اسباب تعلق می‌گیرد و همین قدر از مقدوریت کافیت در جواز تعلق تکلیف به ایشان اگرچه ان تعلق بعید است لیکن هرگاه اسباب با ایشان ضمّ نشوند در تعلق تکلیف و امر تعلق به هر دو گیرد استبعادی که دعوا می‌نمودند در حال انفراد تعلق تکلیف بمسببات برطرف می‌شود و از این جهت که تعلق تکلیف بمسببات بعدی ندارد حکایت کرده‌اند بعضی از اصولیین از بعضی قول بعدم لزوم وجوب مقدمه را از امر در سبب نیز امّا 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 امّا غیر سبب پس اقوی نزد من قول مفصل است یعنی از مجرد امر لازم نمی‌آید وجوب او و دلیل ما برین مطلب اینست که صیغه امر دلالت ندارد بر ایجاب او به هیچ‌یک از دلالات ثلث که مطابقه و تضمّن و التزام

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۴

است بالضروره زیرا که وجوب مقدمه نه عین موضوع له امر و نه لازم ذهنی اوست چه بسیار است که مدلول امر بخاطر می‌رسد و در اصل مقدمه او بخاطر نمی‌رسد چه جای وجوب او دیگر آنکه ممتنع نیست عقلا تصریح امر به اینکه غیر سبب واجب نیست و اگر مقتضی وجوب او می‌بود می‌بایست که این تصریح جایز نباشد زیرا که منافی مقتضای امر است درین صورت احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا تا آخر اصل استدلال کرده‌اند جمعی که قایلند بوجوب مقدمه واجب در غیر سبب نیز به اینکه اگر غیر سبب واجب نباشد یکی ازین دو مفسده لازم می‌آید 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 می‌آید تکلیف ما لا یطاق زیرا که حصول واجب در حال عدم موقوف علیه او ممتنع است و اگر واجب بر وجوب باقی نماند لازم می‌آید که

و جوب ان واجب مشروط بحصول این مقدمه باشد چه با وجود او واجبست و در حال عدم او واجب نیست پس لازم می آید که واجب مطلق واجب مقتید شود و بطلان هر یک از این 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 شوند 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 شق 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 محل 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 مستحق 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 بمتنع بالذات تکلیف ما لا یطاق است و تکلیف ما لا یطاق محال پس لازم می آید که هیچ کس مکلف نباشد بطاعتی که از او فوت می شود و بترک او عاصی نباشد و این بدیهی البطلان است و هرگاه مقدمه متروکه مقدور باشد واجب نیز مقدور خواهد بود در انحال پس تکلیف ما لا یطاق از کجا لازم می آید یا آنکه معارضه [۱۹] می توانیم کرد به اینکه اگر آنچه شما ذکر کردید صحیح باشد و در حال ترک مقدمه واجب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۵

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 جهت 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 دخیلی در مقدوریت ذی مقدمه ندارد می گوئیم که این مقدمه هر چند 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 الحكم بجواز الترتک هنا عقلی الخ یعنی حکم بجواز ترک مقدمه از این مسئله عقلی است نه شرعی تا آنکه بگوئید که حکم به او قبیح و رکیک است و از حکیم صادر نمی شود و چون اصولیون جواز ترک مقدمه را مطلق ذکر کرده اند و مقتید 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 می‌کنیم که ملامت عقلا تارک مقدمه را بسبب ترک مقدمه باشد بلکه ملامت متوجه او می‌شود بسبب ترک فعل مامور به چه ترک او منفک نمی‌شود از ترک مقدمه و حاصل آنکه مکلف هرگاه ترک کند مقدمه را لازم می‌آید از ترک فعل واجب نیز زیرا که وجود شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۰۶

اصل الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى و اما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه و هو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضى النهى عنه ايضا و قد يطلق ويراد به الترك و على هذا يدل الامر على النهى عنه بالتضمن

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 بالشئ النهى عن ضده الخاص أو العام]

اصل الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لفظا ولا معنى و اما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه و هو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضى النهى عنه ايضا و قد يطلق ويراد به الترك و على هذا يدل الامر على النهى عنه بالتضمن حق اینست که تعلق امر بفعلى بعنوان ايجاب مقتضى نهی از ضد خاص او نیست نه لفظا و نه معنى و مراد از ضد خاص واجب هریک از افعال وجودیه‌ایست که با آن 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 تضمن 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 ضد 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 ضد خاص او بمجرد آن امر ضمانت عه و حرام شود و اما ضد عام واجب را گاه هست که از او اراده می‌نمایند احد اضداد وجودیه غیر معینه را چون واحد غیر معینی از اکل و شرب و نوم و غیر ذلک از منافیات نماز و ضد عام به این معنی برمی‌گردد بضد خاص چه ضد عام به این معنی مفهومیت کلی که یافت نمی‌شود در خارج مکر در ضمن افراد که آنها عبارت از اضداد خاصه‌اند بلکه چه فی الحقیقه عین ضد خاص است زیرا که مفهومات کلیه در خارج عین افراد خودند پس امر بواجب مقتضى نهی از ضد عام نخواهد بود چنانچه مقتضى نهی از ضد خاص نیست و گاه هست که از ضد عام واجب ترک واجب می‌خواهند و بنابراین معنی دلالت دارد امر بر نهی از آن ضد تضمنا چه مدلول امر طلب فعل یا منع از نقیض آن 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 على عدم الاقتضاء و بتحقیق که بسیار اختلاف نموده‌اند اصولیین درین مسئله و کلام ایشان مضطرب است در بیان محل نزاع از آن معانی که مذکور شد از برای ضد پس بعضی از ایشان محل نزاع را ضد عام بمعنی ترک گرفته‌اند و از ضد خاص ساکت شده‌اند و بعضی از ایشان در بیان محل نزاع ضد مطلق ذکر کرده و بیان نموده‌اند شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۰۷

و قد کثر الخلاف فی هذا الاصل و اضطرب کلامهم فی بیان محلّه من المعانی المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع فی الضد العام بمعناه المشهور اعنى الترك و ترک عن الخاص و منهم من اطلق لفظ الضد و لم یبین المراد منه و منهم من قال ان النزاع انما هو فی الضد الخاص و اما العام بمعنی الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشئ على النهى عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا و

عندی فی هذا نظر لآنّ النزاع ليس بمنحصر فی اثبات الاقتضاء و نفيه ليرتفع فی الضدّ العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء فی أنّه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه و هذا النزاع ليس ببعيد عن الضدّ العام بل هو اليه اقرب ثمّ انّ محض الخلاف هاهنا أنّه ذهب قوم الى انّ الامر بالشىء عين النهى عن ضده فى المعنى و آخرون الى أنّه يستلزمه و هم بين مطلق للاستلزام و مصرّح بثبوته لفظا و فصل بعضهم فنفي الدلالة لفظا و اثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحلّ النزاع بالضدّ الخاص

که مراد از وی کدام یک از معانیست و بعضی از ایشان گفته‌اند که نزاع در ضدّ خاص است و اما ضدّ عام بمعنی ترک خلافی در او نیست زیرا که اگر امر به شىء دلالت نکند بر نهی از ترک آن شىء لازم می‌آید که آن شىء 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 نفي او تا آنکه نزاع در ضدّ عام بمعنی ترک نباشد باعتبار آنکه عدم اقتضا در او مستلزم بیرون رفتن واجبت از واجب بودن بلکه بر تقدیر ثبوت اقتضاء خلافی دیگر شده در اینکه آیا امر به شىء عين 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 می‌شود از ضدّ خاص یا ضدّ عام بمعنی احد اضداد وجودیه لا بعینه که توهم عینیت ناشی شده از لزوم میان امر به شىء و نهی از ضدّ و بدیهی است که لزوم در ضدّ عام بمعنی ترک بیشتر است پس ملخص خلاف درین مسئله آنست که بعضی قائل شده‌اند به اینکه امر به شىء عين 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 گفته‌اند به اینکه امر به شىء مستلزم نهی از ضدّ است مطلقا و این جماعت دو فرقه شده‌اند طایفه از ایشان مطلق گذاشته‌اند استلزام را و مقید نساخته‌اند او را بلفظی و [۲۱] معنوی و طایفه دیگر از ایشان تصریح کرده‌اند 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 شده‌اند و نفي کرده‌اند دلالت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۸

لنا على عدم الاقتضاء فى الخاصّ لفظا أنّه لو دلّ لكانت واحدة من التث و كلّها منتفیه اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة و عرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه و حقیقه الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من التّرك و ليس هذا معنى النهى عن الضدّ الخاص ضرورة و اما التّضمّن فلانّ جزئه هو المنع من التّرك و لا ريب فى مغايرته للاضداد الوجودیه المعبر عنها بالخاص و اما الالتزام فانّ شرطها اللزوم العقلی او العرفی و نحن نقطع بانّ تصوّر معنى صیغه الامر لا- يحصل منه الانتقال الى تصوّر الضدّ الخاص فضلا عن النهى عنه و لنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتیه و عدم قیام دليل صالح سواه عليه و لنا على الاقتضاء فى العام بمعنی التّرك ما علم انّ ماهیة الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من التّرك فصیغه الامر الدّالة على الوجوب دالة على النهى عن التّرك بالتّضمّن و ذلك واضح

امر را بر نهی از ضدّ بعنوان دلالت لفظیه که عبارت از مطابقه و تضمّن و التزام است و اثبات کرده‌اند لزوم را بدلیل [۲۲] خارج با اینکه تخصیص داده‌اند محلّ نزاع را بضدّ 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 عين نهی است زیرا که بدیهی است مغایرت امر با نهی و هیچ عاقلی قائل نمی‌شود باتّحاد ایشان چه جای فاضلی و همچنین مراد این نمی‌تواند بود که مقصود بالذات از صیغه امر نهی از ضدّ است نه امر به

آن واجب زیرا که بدیهی است که در اوامر شرعیه و جوب مامور به مقصود بالذات است بلکه مراد ایشان اینست که این امر و نهی هر دو حاصل شده‌اند از یک صیغه و این بعینه مراد قائلین باستلزام است و لنا علی عدم الاقتضاء تا آنجا که احتج 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 هیچ‌یک 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 وجودیه که از انها تعبیر بضرده خاص می‌شود 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 می‌شود که تصور معنی صیغه امر می‌کنم و ذهن منتقل نمی‌شود بتصور ضد خاص مامور به چه جای آنکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۹

احتج الذاهب الی انه عین النهی عن الضد بانّه لو لم یکن نفسه لکان اما مثله او ضده او خلافه و اللّازم باقسامه باطل بیان الملازمه انّ کلّ متغایرین اما ان یكونا متساویین فی الصّیغات النفسیه أو لا و المراد بالصّیغات النفسیه ما لا یفتقر اتّصاف الذّات بها الی تعقل امر زائد کالإنسانیة للانسان و تقابلها المعنویة المفترقة الی تعقل امر زائد کالحدوث و التحیز له فان تساویا فیها فمثلان کسوادین و بیاضین و الّا فاما ان تنافیا بانفسهما بان یمتنع اجتماعهما فی محلّ واحد بالنظر الی ذاتیتهما اولافان تنافیا کذلک فضدان کالسواد و البیاض و الّا فخلا- فان کالسواد و الحلاوة و وجه انتفاء اللّازم باقسامه أنّهما لو کانا ضدّین او مثلین لم یجتمعا فی محلّ واحد و هما مجتمعان ضروره أنّه یتحقّق فی الحركة الامر بها و النهی عن السّیكون الذی هو ضدها و لو کانا خلافین لجاز اجتماع کلّ واحد منهما مع ضدّ الآخر لانّ ذلك حکم الخلاقین کاجتماع السّواد و هو خلاف الحلاوة مع الحموضه فکان یجوز ان یجتمع الامر بالشیء مع ضدّ النهی عن ضده و هو الامر بضده لکن ذلك محال اما لانّهما نقیضان اذ یعدّ فعل هذا و افعّل ضده امر متناقضا کما یعدّ فعله و فعل ضده خبرا متناقضا و اما لانه 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 هرگاه فعلی واجب شود بسبب تعلق امری به او بمجرد ان امر ضد خاص او منهی عنه شود اینست که بیان خواهیم کرد ضعف دلیل جمعی را که اثبات این اقتضاء کرده‌اند و نیافتیم دلیلی که صلاحیت حجیت داشته باشد بغير از ان دلیل و اصل براءت 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 تضمینیه اینست که دانسته شد که ماهیت وجوب مرکبست از دو جز که یکی از ایشان منع از ترکست پس صیغه امر که دلالت می‌کند بر وجوب دلالت خواهد کرد بر نهی از ترک تضمینا و این ظاهر است احتج الذاهب الی انه عین النهی عن الضد تا آنجا که حجّة 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 خلافش و همه باطلست و بیان ملازمه اینکه هرگاه عین او نباشد البته غیر او خواهد بود و هر دو چیزی که مغایر یکدیگرند یا در صفات ذاتیه مساویند یا نه و مراد از صفات ذاتیه هر صفتی است که اتّصاف ذات به او محتاج بتعقل امری زاید و ان صفة نباشد چون انسانیت از برای انسان که اتّصاف ذات انسان به او محتاج نیست بتصور چیز دیگر چه هر که انسان و انسانیت را تعقل کند جزم می‌کند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۰

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

بثبوت انسانية از برای انسان با قطع نظر از جميع امور خارجه از ايشان و مقابل اوست صفات معنويه يعنى هر صفتى كه اُتصاف ذات به او محتاج باشد بتعقل امر خارج چون حدوث و تحيز از برای انسان چه ثبوت حدوث از برای انسان محتاج است بتصور امر خارج كه عبارت است از عدم و مسبوقيت او بعدم و دلایلى كه دلالت مى كند برين مسبوقيت و همچنين ثبوت تحيز از برای او موقوفست بر تصور حيز و مكان پس اگر امر به شئ و نهى از ضد مساوى باشند در صفات ذاتيه مثلاً خواهند بود چون زيد و عمرو دو فرد از سواد و دو فرد از بياض و اگر مساوى نباشند در صفات ذاتيه مثلان خواهند بود چون زيد و عمرو دو فرد از اجتماع ايشان در محل واحد نظر بدات ايشان يا متنافى نيستند اگر متنافى باشند ايشان را ضدان مى كويند چون سواد و بياض كه مختلفند در صفات ذاتيه و با هم در يك محل يافت نمى شوند و اگر متنافى نباشند بلكه با هم در يك محل جمع شوند پس خلافان خواهند بود چون سواد و حلاوت كه ايشان مختلفند در صفات ذاتيه و با هم عارض يك جسم مى شوند و بيان بطلان جميع اقسام لازم اينست كه اگرچه امر و نهى از ضد ضدّين يا مثلين باشند لازم مى آيد كه با هم در محلّ واحد جمع نشوند و حال آنكه ايشان با هم جمع مى شوند چه بديهي است كه يافت مى شود در حركت بسبب اين قول يعنى تحرّك و لا تسكن امر به او و نهى از ضدّش كه سكون است اما اينكه اگر ضدّين باشند لازم مى آيد كه با هم يكجا جمع نشوند ظاهر است چه در مفهوم ضدّين معتبر است اين عدم اجتماع چنانچه دانسته شد و اما اينكه اگر مثلين باشند عدم جواز اجتماع ايشان در محلّ واحد لازم مى آيد زيراكه اگر مثلين با هم يكجا يافت شوند لازم مى آيد رفع در بودن از ايشان چون امتيازي ميانه ايشان بحسب ماهية و لوازم مهيتة نيست و همچنين امتيازي بحسب عوارض ماهيت نيست از اين جهت كه مفروض اينست كه ايشان در ماهيت متحدند پس لوازم ماهيت نيز مشترك خواهد بود ميانه ايشان و عوارض ايشان

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۱

نيز موافق خواهند بود زيراكه عروض عوارض بحسب قابليت مواد است و هرگاه ماهيت و لوازم ماهيتة مشترك باشند قابليت ايشان به يك نحو خواهد بود پس وجه امتياز مثلين منحصر است در محلّ و اگر محلّ نيز متحد باشد از هيچ جهه امتياز ميانه ايشان نخواهد بود پس دو چيز نخواهند بود بلكه يكي خواهند بود و اگر امر و نهى از ضدّ خلافى باشند لازم مى آيد جواز اجتماع هريك با ضدّ ديكرى چنانچه لازمه خلافين است چون اجتماع سياهى كه خلاف شيرينى است با ضدّ او كه ترشى است پس اگر ايشان خلافين باشند جاز خواهد بود كه جمع شود امر به شئ با ضدّ نهى از ضدّ كه ان امر بضدّ است و اين اجتماع محالست يا باعتبار اينكه امر به شئ و امر بضدّ او نقيض يك ديكرند عرفاً هرچند تناقض در اصطلاح مخصوص بكلام خبريست زيراكه در عرف اين دو كلام را افعال هذا و افعال ضده است دو امر متناقض مى شمارند چنانچه فعله و فعل ضده را در خير متناقض مى كويند و يا باعتبار اينكه امر به شئ و امر بضدّ او تكليف بفعلى است غير ممكن زيراكه در يك وقت اجتماع فعلى با ترك او محالست و تكليف بغير ممكن محالست و جواب از دليل ايشان آنكه نهى از ضدّ بمعنى طلب ترك ضدّ است و طلب ترك ضدّ احتمال اراده دو معنى دارد يكي طلب فعل ضدّ ضدّ كه لازم معنى حقيقى طلب ترك ضدّ است و ديكرى طلب بازداشتن مخاطب نفس خود را از فعل ضدّ كه معنى

حقیقی اوست و شما ازین عبارت که امر به شیء طلب ترک ضدّ اوست اگر معنی اوّل خواسته‌اند که امر به شیء طلب فعل 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 می‌کنند عینیت امر به شیء را با نهی از ضد لفظی خواهد بود زیرا که عینیتی را که شما اثبات کرده‌اید ایشان نفی نمی‌کنند و آنچه ایشان نفی کرده‌اند شما اثبات نمی‌کنید و نزاع راجع می‌شود بنامیدن فعل مامور به را ترک ضدّ و نامیدن طلب او را نهی زیرا که شما ترک ضدّ می‌گویید و اراده می‌نمایید فعل مامور به را و نهی می‌گویید و طلب فعل مامور به می‌خواهند و ایشان چنین نکرده‌اند پس مسئله لغوی می‌شود 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 می‌کند از قبیل لغز و بازیچه و ان نهی از ضد است چون انت و این اخت خالتک که این عبارت یعنی این اخت خالتک نیز دلالت دارد بر مخاطب چون انت از قبیل دلالت الفاز و معنیات و مثل این مدعا را لایق نیست عنوان بحث ساختن و نوشتن در کتابهای علمی و اگر شما ازین عبارت معنی ثانی را قصد کرده‌اید و مراد شما اینست که امر به شیء طلب کفّ از ضدّ است یا نفی می‌کنیم عینیت را و اختیار می‌کنیم ان شقّ را که امر به شیء با نهی از ضدّ خلافند و آنچه شما دعوی می‌نمودید 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

حجیه القائلین بالاستلزام وجهان الاول انّ حرمة النقیض جزء من ماهیة الوجوب فاللفظ الدال علی الوجوب يدلّ علی حرمة النقیض بالتضمن و اعتذر بعضهم عن اخذ المدعی بالاستلزام و اقتضاء الدلیل التضمن بانّ الكلّ يستلزم الجزء و هو كما ترى و اجیب بأنهم ان ارادوا بالنقیض المذی هو جزء من ماهیة الوجوب التّرك فلیس من محلّ النزاع فی شیء اذ لا خلاف فی انّ الدال علی الوجوب دالّ علی المنع من التّرك و الاّ 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 خبرا بما حکیناه فی بیان محلّ النزاع علمت انّ هذا الجواب لا- یخلوا عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء علی سبیل الاستلزام فی مقابله من ادعی انه عین النهی لا علی اضل الاقتضاء و ما ذکر فی الجواب انما يتمّ علی التقدير الثانی فالتحقیق ان یردّ فی الجواب بین الاحتمالین فیتلقی بالقبول علی الاول مع حمل الاستلزام علی التضمن و یردّ بما ذکر فی هذا الجواب علی الثانی

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 می‌آید و این محالست مثلا- نطق هرگاه یافت شود با حماریت که ضدّ انسانیت است لازم می‌آید 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 می‌شود که امر به شیء و نهی از ضدّ ازین قبیل خلافی باشند و همچنین گاه هست که خلافان هر دو ضدّ یک چیزند چون علم و قدرت که خلافانند و هر دو ضدّ نومند پس اجتماع هریک با ضدّ دیگر درین صورت نیز جاریست چه این اجتماع مستلزم اجتماع ضدّین است چه ضدّ ان دیگری ضدّ این نیز هست مثلا اجتماع قدرت با ضدّ علم که نومست موجب اجتماع قدرتست با ضدّ خودش زیرا که نوم همچنان که ضدّ علمست ضدّ قدرت نیز هست پس ممکن است که امر [۲۴] به شیء و نهی از ضدّ نیز ازین قبیل باشند چه امر بضدّ ضدّ هریک ایشانست حجّه القائلین بالاستلزام وجهان الاول انّ حرمة النقیض تا الوجه الثانی استدلال کرده‌اند 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 هرگاه دلالت کند بر وجوب دلالت خواهد کرد بر حرمت نقیض تضمنا و بعضی عذر گفته‌اند از اینکه مدّعا استلزام است و دلیل مقتضی دلالت تضمینیه است نه التزامیه به اینکه

کَلِّ مستلزم جزو است یعنی مدّعا که استلزامست مراد از او 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 کلاهما ضدّ للفعل و الذمّ بایهما کان يستلزم النهی عنه اذ لا ذمّ بما لم ینه عنه لانه معناه و الجواب المنع من انه لا ذمّ [۲۶] الا علی فعل بل یدمّ علی انه لم يفعل سلّمنا لكن نمنع تعلق الذمّ بفعل الضدّ بل نقول هو متعلق بالکفّ و لا نزاع لنا فی النهی عنه

غیر مطابقه است اعمّ از آنکه بعنوان تضمّن باشد یا التزام و مراد از او دلالت التزامیه نیست تا آنکه اعتراض وارد آید که دلیل مطابق مدّعی نیست و این عذر ظاهر است و جواب ازین دلیل گفته شده به اینکه اگر مراد از نقیضی که می‌گویند حرمت او جزو از ماهیت وجوبست ترک واجب است دلیل شما تمامست اما این محلّ نزاع نیست زیرا که دانسته شد که امر مقتضی نهی از ترک هست اتفاقا که اگر دالّ بر او نباشد لازم می‌آید که واجب واجب نباشد پس استدلال برین مطلب بی‌فایده است و اگر مراد شما از ان نقیض احد اضداد وجودیه یعنی ضدّ خاص است قبول نداریم که حرمت او جزو از معنی وجوب باشد چه مفهوم وجوب زیاده بر رجحان فعل با منع از ترک نیست و منع از ترک مبینست با منع از اضداد وجودیه و تو هرگاه دانستی آنچه ما در محلّ نزاع گفتیم می‌دانی که این جواب بی‌صورت است چه مذکور شد که خلاف منحصر نیست در اثبات اقتضاء بلکه بر تقدیر اقتضاء خلاف در عیثیت و استلزام نیز شده پس جایز است که احتجاج مستدلّ از جهه این باشد که خواهد ثابت کند که این اقتضا بر سیل استلزام است نه بعنوان عیثیت در مقابل کسی که دعوی عیثیت می‌کند نه از این جهت که خواهد اثبات کند اصل اقتضا را تا آنکه بی‌فایده 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 عیثیه باشد دوم آنکه استدلال از جهت اثبات اصل اقتضا باشد و قبول کنیم دلیل را بر احتمال اول یعنی اینکه مراد از نقیض ترک باشد یا آنکه استلزام را بر تضمّن حمل کنیم و ردّ کنیم دلیل را به آنچه در ان جواب مذکور شد بر احتمال ثانی و همچنین 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 می‌گویید که حرمت او جزو از مفهوم وجوبست چه معنی خواسته‌اید که مراد از نقیض ضدّ خاص باشد اگر ضد خاص می‌خواهید قبول نداریم که حرمت او جزو از مفهوم وجوب باشد چنانچه دانسته شد که آنچه جزو از وجوبست منع از ترکست نه منع از ضد خاص و اگر از ان نقیض ترک که ضد عامست اراده کرده‌اند می‌گوییم مقصود شما از احتجاج اثبات اصل اقتضا است یا نفی عیثیت اگر مقصود اثبات اصل اقتضا است دلیل بی‌فایده است زیرا که خلافی درین نیست که امر به شیء متضمن منع از ترک هست و اگر مقصود اثبات استلزام و نفی عیثیت است دلیل شما تمام و موافق مدّعی ما است الوجه الثانی ان امر الايجابی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۴

و اعلم انّ بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرًا فی المعنوی فقال التّحقیق انّ من قال بانّ الامر بالشیء يستلزم النهی عن ضده لا- يقول بانّه لازم عقلی له بمعنی انه لا- بدّ عند الامر من تعقله و تصوّره بل المراد باللزوم العقلی مقابل الشرعی یعنی انّ العقل يحکم بذلك اللزوم لا الشرع قال و الحاصل انه اذ امر الامر بفعل فبصودر ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده و القاضی بذلك العقل فالتّهی عن الضدّ لازم له بهذا المعنی و هذا النهی لیس خطابا اصليًا حتّی يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعی كالامر بمقدمه الواجب اللّازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوّره الامر هذا كلامه و انت اذا تأملت كلام القوم رایت انّ هذا التّوجيه انما يتمشّی فی قليل من العبارات الّتی اطلق فیها الاستلزام و اما الاكثرون فكلامهم صریح فی ارادة اللزوم باعتبار الدّلاله اللفظیة فحکمه علی الكلّ بارادة المعنی الذی ذكره تعسّف بحث بل فریة بیّنه

و اعلم دلیل ثانی قائلین باستلزام اینست که امر ایجابی دلالت دارد بر طلب فعلی که مذموم شود مکلف بسبب ترک او اتفاقاً و مذمت تعلق نمی‌گیرد مگر بفعل نه بترک زیرا که آنچه مقدر است فعل است و بس و ترک مقدر مکلف نیست بسبب آنکه تروک ازلیند و مقدمند بر قدرت حادثه پس تحقق تروک بقدرت مکلف نیست و فعلی که مقدر مکلف تواند بود و مذمت به او تعلق تواند گرفت نیست درین مقام مگر یکی از دو فعل یکی کف یعنی بازداشتن مکلف نفس خود را از فعل مامور به و دیگری فعل ضدان مامور به و هریک از ایشان ضد مامور به‌اند 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 گفته‌اند که منهی چیز است که مذموم شود فاعل او و جواب این دلیل آنست که قبول نداریم که مذمت تعلق نکیرد مگر بفعل بلکه مکلف مستحقّ ذمّ می‌شود بسبب ترک مامور به و اصل ترک اگرچه ازلی و غیر مقدر است باعتبار استمرار و عدم استمرار یعنی مکلف می‌تواند که ترک ازلی را مستمرّ بدارد بسبب عدم اراده فعل و می‌تواند که او را از استمرار بیندازد بسبب اراده فعل و ایجاد او و همین قدر مقدریت کافیت در تعلق تکلیف و مدح و ذمّ به آن ترک و بر تقدیر تسلیم که ترک اصلاً مقدر نباشد قبول نداریم که ذمّ تعلق گیرد بفعل ضدّ بلکه تعلق می‌گیرد بکف نفس از مامور به که ضدّ عامست و ما نزاع نداریم درین که امر مقتضی نهی از اوست و اعلم انّ بعض اهل العصر تا و احتجّ المفصّلون 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 خواسته‌اند 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 عقلی امر است به این معنی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۵

و احتجّ المفصّلون علی انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذکرناه فی برهان ما اخترناه و علی ثبوت معنی بوجهین احدهما انّ فعل الواجب الّذی هو المامور به لا یتّم الا بترک ضدّه و ما لا یتّم الواجب الاّ به فهو واجب و ح فیجب ترک فعل الضدّ الخاص و هو معنی النّهی عنّه و جوابه یعلم ممّا سبق أنّها فائاً تمنع وجوب ما لا یتّم الواجب الاّ به مطلقاً بل یختصّ ذلک 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 تضمّتی یا التزامیه بلکه مراد از لزوم عقلی که ایشان گفته‌اند برابر لزوم شرعیست یعنی عقل حکم می‌کند باین لزوم نه شرع و لفظ امر به هیچ وجه دلالت بر آن نهی ندارد نه تضمّناً و نه التزاماً بعد از آن گفته حاصل اینکه هرگاه امر امر کند کسی را بفعلی پس بسبب صدور این امر از او لازم می‌آید حرمت ضدّ او و حاکم باین لزوم عقل است پس نهی از ضدّ لازم امر است به این معنی که عقل حکم می‌کند 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 خطایست تبعی یعنی مقصود بالاصاله از امر وجوب و اجبست و حرمت ضدّ بالتبع مفهوم می‌شود چون وجوب مقدمه واجب که بالتبع از تعلق امر به آن واجب مفهوم می‌شود و لازم نیست که امر وجوب ان مقدمه را تصوّر کرده باشد اینست کلام ان معاصر و تو هرگاه تأمل کنی کلام قائلین باستلزام را می‌دانی که توجیه این معاصر متمشی نیست مگر در قلیل از عبارات ایشان که استلزام را مطلق گذاشته و مقید نساخته‌اند 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 تعسیف محض است بلکه دروغیست ظاهر احتجّ المفصّلون علی انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذکرناه فی برهان ما اخترناه آنان که قائل بتفصیل شده‌اند یعنی می‌گویند که امر دلالت ندارد بر نهی از ضدّ خاص به دلالت لفظیه و مستلزم اوست به دلایل عقلیه خارجیه استدلال کرده‌اند بر جزو

اول 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 ثبوت معنی بوجهین احدهما انّ فعل الواجب تا و الثانی و احتجاج کرده‌اند قائلین بتفصیل بر جزو ثانی مدّعی خود که اقتضای معنوی است بدو وجه بدلیل اول اینکه فعل واجب یعنی مامور به تمام نمی‌شود مگر بترک ضدّش و تحقق آن واجب موقوفست بر ترک ضدّ و موقوف علیه واجب واجبست پس واجب خواهد بود ترک فعل ضدّ خاص و وجوب ترک ضدّ بعینه معنی نهی از ضدّ است [۳۰] و جواب این دلیل دانسته

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۶

و الثانی انّ فعل الضدّ الخاص مستلزم لترك المامور به و هو محرّم قطعاً فيحرم الضدّ ايضاً لانّ مستلزم المحرّم محرّم و الجواب انّكم ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء و العلية منعنا المقدمه الاولى و ان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجى على سبيل التجوز منعنا الاخير و تنقيح المبحث انّ الملزوم اذا كان علمه 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 العلة و كذا اذا كانا معلولين لعلّه واحده فانّ انتفاء التّحريم في احد المعلولين يستدعى انتفائه في العلة فيختص المعلول الآخر الذى هو المحرّم بالتّحريم من دون علته و اما اذا انتفت العلية بينهما

می‌شود از آنچه پیش گذشت در مسئله مقدمه واجب که مقدمه واجب بمجرّد امر به آن واجب واجب نمی‌شود 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 تامه فعل واجب نیست و الثانی انّ فعل الضدّ الخاص 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 می‌رسد 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 می‌خواهید منع می‌کنیم مقدمه اولی را و قبول نداریم که فعل ضدّ علّت ترک مامور به باشد بلکه در علّیت ترک مأمور به عدم وجود شرایط وجود مامور به کافیهست پس اگرچه ترک مامور به در خارج مع است با فعل ضدّ خاص لیکن توقف بر او ندارد زیرا که مکلف در هیچ‌وقت خالی از فعلی نیست پس اگر مامور به را ترک کند البته مشغول فعلی خواهد بود و ان ضدّ مامور به است و اگر مراد شما از استلزام اینست که فعل ضدّ منفک نمی‌شود از ترک مامور به در وجود خارجی هر چند موقوف علیه ترک مامور به نباشد منع می‌کنیم مقدمه ثانیه 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 تنقيح معلوم می‌شود لهذا مصنف خود جواب دیگر می‌گوید و اولاً تمهید مقدمه می‌کنند از برای توضیح جواب و می‌گویند و تنقيح المبحث انّ الملزوم اذا كان علمه اللّازم لم يبعدنا اذا تمهد در تنقيح این مبحث می‌گویم که ملزوم اگر علّت وجود لازم باشد دور نیست که حرام کردانیدن لازم مقتضی تحريم ملزوم نیز باشد بمثل ان دلیلی که مذکور شد در بیان اینکه ايجاب مسبّب مقتضی ايجاب سبب است زیرا که عقل بعید می‌داند تحريم معلول را به تنهایی بدون تحريم علّتش از این جهت که معلول مقدور مکلف نیست چنانچه گذشت پس مسبّب متعلّق تکلیف بتحریم نمی‌شود مگر

آنکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۷

و الاشتراك في العلة فلا- وجه لاقتضاء 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 حكمن منها في امرين متلازمين و يدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد من ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال و لا- ريب في وجوب ذلك الترك فلا- يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم الترك و يتمتع اختلاف المتلازمين في الحكم و بشاعة هذا القول غير خفيّة و لهم في رده وجه 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 تخيريا و التحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء

سبب نیز با او متعلق ان تکلیف شود و همچنین هرگاه لازم و ملزوم هر دو معلول یک علت باشد تحريم احدهما مستلزم تحريم ديگر خواهد بود زیرا که اگر احد معلولين حرام باشد و ديکری حرام نباشد انتفاء تحريم در ان ديگر مستلزم آنست که علتش نیز حرام نباشد و مفروض اينست که اين علت ان معلول که حرامست نیز هست پس لازم می آید که آن معلول حرام باشد بدون حرمت علتش و اين باطلست چنانکه دانسته شد و اما هرگاه ملزوم علت لازم نباشد و هر دو معلول علت واحد هم نباشند [۳۲] بلکه تلازم ايشان محض اتفاق باشد يعنى اتفاق چنین افتاده باشد که هرگاه احدهما در خارج یافت شود ان ديکری نیز یافت شود بی آنکه علاقه میانه ايشان بوده باشد پس در [این صورت] اين صورتست بمقتضى بودن تحريم لازم تحريم ملزوم زیرا که عقل انکار نمی کند تحريم احد متلازمين اتفاقى را با عدم تحريم ديگر و تجویز می کند که احدهما حرام باشد و ديگر منافی با واجب یا مکروه یا سنت باشد و نهایت مفسده که متوهم می شود اينست که چون احکام خمسۀ شرعيۀ هریک ضد یک ديکرنند نتواند که در حکم از ان احکام یافت شوند در دو امر متلازم و دفع می کند اين مفسده را اينکه آنچه محالست اجتماع ضدین است در محل واحد نه در دو محل تا اينکه اگر تضاد احکام تأثير داشته در عدم جواز اجتماع دو حکم از ايشان در متلازمين لازم می آید که ثابت شود قول به اينکه مباح در شریعت نمی باشد و احکام شرعيۀ منحصر است در چهار بیان ملازمۀ اينکه مقرر و ثابتست که ترک حرام لابدست که متحقق شود در ضمن فعلی از افعال و شکی نیست در اينکه اين ترک واجبست پس جاز نخواهد بود که مباح باشد فعلی که اين ترک حرام در ضمن او یافت می شود زیرا که اين فعل لازم ان ترکست و ان ترک واجبست و ممتنع است اختلاف متلازمين در حکم بزعم شما پس باید که انفعّل نیز

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۱۸

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

واجب باشد پس مباحی نخواهد بود چه هر چیز را شما مباح فرض کنید 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 سنت و مکروه نیز منتفی باشند از اين جهت که ترک حرام چنانچه در ضمن مباح متحقق می شود و در ضمن سنت و مکروه نیز یافت می تواند شد پس لازم می آید که ايشان نیز واجب باشند و اين موجب اجتماع دو حکم متضاد است در واحد شخصی و اصوليون در ردّ قول کعبی چند وجه ذکر کرده اند که در بعضی از انها تکلفی هست و مرتکب ان تکلف شده اند از جهت آنکه کار را بر ايشان تنگ کرده قول

بوجوب مقدّمه واجب مطلقاً بسبب آنکه کمان کرده‌اند 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 تخییری این افعال منافی اباحت است پس چون بحسب ظاهر قول کعبی را صحیح یافته‌اند بنا بر مذهب وجوب مقدّمه واجب مطلقاً پس التزام کرده‌اند که این افعال که ترک حرام در ضمن او یافت می‌شود واجبست تخییراً و جواب قول کعبی را باین نحو گفته‌اند که ممکن است که این افعال هم واجب باشند از جهه آنکه مقدّمه ترک حرامند و خود فی نفسه حرام باشند یا مکروه یا مباح یا سنّت و مفسده که برین مترتب می‌شود اجتماع ضدّین است در محلّ واحد و این قصوری ندارد زیرا که اجتماع ضدّین ازین احکام در محلّ واحد از یک جهت محال است نه از دو جهه و این احتجاج از دو جهه و دو اعتبار است و نظیری از برای این ذکر کرده‌اند که هرگاه مردی با زن جمیله در خلوتی باشد و داند که اگر جمعی از مغنیان جهه غنا حاضر نشوند زنا از وی صادر می‌شود در این صورت احضار مغنیان که فی نفسه حرامست بر وی واجب می‌شود باعتبار اینکه موجب ترک زنائست که حرمتش بیشتر از غنا است و بعضی از ایشان در [۳۳] جواب قول کعبی تصریح نموده‌اند به اینکه هرگاه این فعلی که ترک حرام در ضمن او متحقّق می‌شود فی نفسه حرام باشد رعایت می‌کند اقلّ قبیحین را یعنی از ان حرامی که ترک او در ضمن این فعل یافت می‌شود و این فعل هر کدام که قباحتش کمتر است واجب می‌شود بر مکلف و حرمتش بر طرف می‌شود

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 می‌شود و از حکم حرام بودن بدر می‌رود و چون این جوابها ضعیف و مردود است مصنف قدّس سرّه خود جوابی دیگر می‌گوید از قول بعضی مشتمل بر تفصیل نافی که بنای او بر مذهب حقّست که مقدّمه واجب مطلق در صورتی واجبست که ان مقدّمه سبب باشد و اگر غیر سبب باشد واجب نمی‌شود پس کفت و التّحقیق فی رده آنّه مع وجوب الصّارف عن الحرام و تحقیق در قول کعبی اینست که قبول نداریم که فعل ضدّ موقوف علیه ترک حرام باشد مطلقاً بلکه گاه می‌شود که ترک حرام اصلاً 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 علّت تامّه ان فعلست و از جمله ان شرایط تصوّر ان فعل و اراده احداث اوست مثلاً 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 اضداد از مکلف صادر می‌شود هر چند موقوف علیه ترک 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 می‌شود 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 ان اربعه یعنی حرکت و سکون و اجتماع و افتراق در دو زمان باقی نمی‌مانند بلکه انا فانا متجدّد می‌شوند یا قائل شویم به اینکه باقی در تا محتاج به مؤثّر نیست که درین صورت تارک حرام خالی نیست از اشتغال به یک فعلی اگر چه ترک حرام محتاج به او نیست بلکه مستند است بصارف و بس و اگر قائل شویم به اینکه اکوان اربعه که اصول افعالند باقی می‌مانند در دو زمان و زیاده و باقی در بقا محتاج به تاثیر مؤثّر نیست پس در این صورت جایز است که تارک حرام در حین ترک فعلی دیگر از وی صادر نشود بلکه ان 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 امتثال حکم شارع و ترک از حرام موقوف خواهد بود بر یکی از این افعال که ضدّ ان حرامند چه بدیهی است که ترک حرام درین صورت متحقّق نمی‌شود مگر بسبب فعل یکی ازین اضداد پس

کسی که قائلست بوجوب مقدمه واجب مطلق اگر سبب باشد قبول می‌کند و جوب این فعل ضد را باین اعتبار اگرچه فی نفسه مباح باشد و ضروری به او نمی‌رسد زیرا که دانسته شد که اجتماع دو حکم از احکام خمسۀ در محلّ واحد بدو اعتبار جایز است و کسی که قائل نیست بوجوب مقدمه واجب اصلا هر چند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۰

إذا تمهّد هذا فاعلم أنّه ان كان المراد باستلزام الضّد الخاص لترك المأمور به أنّه لا ينفك عنه و ليس بينهما عليّة و لا مشاركة في علّة فقد عرفت أنّ القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللّامزم لا وجه له و ان كان المراد أنّه علّة فيه و مقتض له فهو ممنوع لما هو بين من أنّ العلّة في التّرك المذكور أنّما هي وجود الصّارف عن فعل المأمور به و عدم الدّاعي اليه و ذلك مستمرّ مع فعل الاضداد الخاصّة فلا يتصوّر صدورهما ممّن جمع شرائط التّكليف مع انتفاء الصّارف الّا على سبيل الالغاء و التّكليف معه ساقط

ان مقدمه سبب باشد چنانچه دانسته شد که این مذهب را بعضی نقل نموده‌اند 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 نمی‌شود و غرض مصنف قدس سره از تنقیح تا اینجا تمهید مقدمه است از برای جواب دلیل ثانی قائلین و حاصلش اینکه ملزوم اگر علّة 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 علیت میانه 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 تمهّد هذا فاعلم أنّه ان كان المراد باستلزام الضّد الخاصّ لترك المأمور به أنّه لا ينفك تا فلا- يتصوّر یعنی هرگاه این مقدمه مقرر شد پس بدان که اگر مراد مستدلّ از ان قول که فعل ضدّ خاص ترک مأمور به است اینست که ترک مأمور به منفک نمی‌شود از فعل ضدّ و میانه ایشان علیت و مشارکت در علتّ واحدۀ نیست پس این قول مسلم است لیکن این مقدمه ممنوعست که مستلزم حرام حرام است چه دانسته شد در مقدمه مهده که تحریم ملزوم بسبب تحریم لازم درین صورت بی‌صورت است و اگر مراد او از استلزام مذکور اینست که فعل ضدّ علتّ ترک مأمور به و مقتضی اوست پس این استلزام را قبول نمی‌کنیم چه بسیار ظاهر است که علتّ ترک مأمور به همین وجود صارف و عدم داعی اوست یعنی دواعی و انتفاء شرایط وقوع مأمور به کافیت در علیت ترک او بدون اینکه ان ترک موقوف باشد بر فعل ضدّ خاص نهایت اینکه ترک مأمور 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 مأمور به یعنی عدم شرایط اگرچه ترک مأمور به مستند بصارف است نه بفعل ضدّ لیکن اگر صارف منتفی باشد یعنی شرایط وقوع مأمور به جمیعا 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 العلّة فأنّه ممنوع ايضا لظهور أنّ الصّارف الّذی هو العلّة في التّرك ليس علّة لفعل الضّد نعم هو مع ارادة الضّد من جمله ما يتوقّف عليه فعل الضّد فاذا كان واجبا كانا ممّا لا يتمّ الواجب الّا به و اذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمه الواجب فلا- حکم فيهما بواسطة ما هما مقدمه له لكنّ الصّارف باعتبار اقتضائه ترک المأمور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة و ذلك لا ينافي التّوصل به الى الواجب فيحصل و يصحّ الإتيان بالواجب الّذی هو احد الاضداد الخاصّة و يكون التّهي متعلّقا بتلك المقدمه و معلولها لا بالضّد المصاحب للمعلول

نماید پس تحریم ترک او درین وقت مستلزم تحریم فعل ضدّ خواهد بود مصنف قدس سره در جواب این اعتراض بر سبیل تفریع

کفت فلا يتصور صدورها ممن جمع شرایط التکلیف مع انتفاء الصّارف الّا بکاء [على سبيل الالغاء] و التکلیف معه ساقط یعنی چون از سند منع معلوم شد که علت ترک مامور به وجود صارف از فعل مامور به و عدم دواعی اوست پس دانسته می‌شود که ممکن نیست صدور اضداد خاصه با انتفاء صارف مکرر بر سبیل جبر و اضطرار چه هرگاه علت ترک یعنی صارف منتفی باشند لازم می‌آید 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 نمی‌شود بلی ممکن است دیگری مکلف را خبر کند بر فعل ضدّ که با کراهت از وی صادر شود و فعل ضدّ درین وقت اگرچه علت ترک مامور به می‌شود 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 الصّارف الّذی هو العلة في التّرك ليس علمة لفعل الضّد الی و حیث رجع حاصل البحث و همچنین بر تقدیری که مراد مستدلّ از استلزام این باشد که ضدّ خاص و ترک مامور به هر دو معلول یک علتند ان مقدمه ممنوعست که فعل ضدّ مستلزم ترک مامور به است از جهت آنکه ظاهر است که صارف از مامور به که علت ترکست علت فعل ضدّ نیست بلی او با اراده فعل ضدّ هر دو از جمله موقوف علیه ضدّند پس اگر فعل ضدّ نیز واجب باشد ان صارف با اراده ضدّ مجموع مقدمه واجب خواهند بود و چون ثابت کردیم پیش ازین که غیر سبب از مقدمات واجب واجب نمی‌باشد بمجرّد امر پس این صارف و اراده ضدّ متّصف بوجوب نمی‌شوند به واسطه وجوب ان فعل ضدّی 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 یتّم الواجب إلّا به و عدمه فلو رام الخصم التّعلق بما تبهنا علیه بعد تقریبه بنوع من التّوجیه کان یقول لو لم یکن الضّد منہیا عنه لصحّ فعله و ان کان واجبا موسّعا لکنه لا یصحّ فی الواجب الموسّع لانّ فعل الضّد یتوقّف علی وجود الصّارف عن الفعل المامور به و هو محرّم قطعاً فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب الموسّع لکان هذا الصّارف واجبا باعتبار کونه ممّا لا یتّم الواجب الا به فیلزم اجتماع الوجوب و التّحریم فی امر واحد شخصی و لا ریب فی بطلانه لدفعناه بانّ صحّه البناء علی وجوب ما لا یتّم الواجب الا به یقتضی تمامیه الوجه الاوّل من الحجّه فلا یحتاج الی هذا الوجه الطویل علی انّ الوجه الّذی یقتضیه التّدبّر فی وجوب ما لا یتّم الواجب الا به مطلقاً علی القول به انه لیس علی حدّ غیره من الواجبات و الّا لکان اللّازم فی نحو ما اذا وجب الحجّ علی النائی فقطع المسافه او بعضها علی وجه منہی عنه ان لا یحصل الامتثال ح فیجب علیه اعاده السّعی بوجه سائغ لعدم صلاحیة الفعل المنهی عنه للامتثال کما سیاتی بیانه و هم لا یقولون بوجوب الاعاده قطعاً فعلم انّ الوجوب فیها انما هو للتوصل بها الی الواجب و لا ریب انه بعد الاتیان بالفعل المنهی عنه یحصل التّوصل فیسقط الوجوب لانتفاء غایته

اضداد خاصیه است و نهی متعلّق می‌شود باین مقدمه یعنی صارف و بمعمول او یعنی ترک مامور به و تعلق نمی‌کرد بفعل ضدّ که مقارن ترک مامور به است پس امر به شیء مستلزم نهی از ترک مامور به و نهی از صارف از اوست نه نهی از ضدّ خاصّ و بیاید دانست که قول مصنف قدّس سرّه نعم هو مع اراده الضّد من جمله ما یتوقّف علیه فعل الضّد تا آخر درین جواب قول مستدلّ ندارد بلکه غرض از ذکر او تمهید مقدمه‌ایست از برای کلام بعد ازین یعنی فلو رام الخصم التّعلق بما تبهنا علیه تا آخر اصل و حیث رجع حاصل البحث هناك البناء علی وجوب ما لا یتّم الواجب الّا به و عدمه فلو رام الخصم التّعلق تا اذا عرفت ذلك و چون حاصل گفتگو درین مقام به اینجا کشید که بنای استلزام امر به شیء نهی از ضدّ 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 توقّف فعل ضدّ است بر وجود صارف از مامور به و

این مقدمه را در دلیل خود ذکر کند به نحوی که دلیل او مطابق مدّعی او شود مثلاً دلیل را به این نحو بگوید که اگر ضدّ خاص منهیّ عنه و حرام نباشد فعل او جایز خواهد بود اگر چه ان ضدّ واجب موسّع باشد لیکن صحیح نیست فعل ضدّ در صورتی که واجب موسّع باشد زیرا که فعل ضدّ 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 كالصلاة مثلا- يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته و كراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة و هاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهة محرمة فيجتمع ح الوجوب و التحريم في شيء واحد شخصي و هو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصي و كره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب 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 از او 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 خواهد بود دلیل اولّ خصم که می گفت فعل مامور به موقوفست بر ترک ضدّ خاصّ او و مقدمه واجب واجبت پس ترک ضدّ خاصّ او و مقدمه واجب واجبت پس ترک ضدّ خاصّ واجبت و این بعینه معنی نهی از ضدّ خاصّ است پس احتیاج نخواهد بود باین وجه دور و دراز با اینکه قبول نداریم ملازمه را که خصم ادعا می نمود که اگر صحیح باشد با حرمت صارف فعل ضدّ لازم می آید که ان 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 البته 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 يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للتهي عن الضد الخاص و ان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحاله امكانه و لا- ريب انه مع وجود الصّارف عن الفعل الواجب و عدم الدّاعى اليه لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمه ح و قد علمت ان وجود الصّارف و عدم الدّاعى مستمرّان مع الاضداد الخاصه

حصول مامور 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 الموسع تا و من هنا هرگاه دانستی این مقدمه را که مقدمه واجب به منزله واجب اصلی نیست و وجوب دائمی نیست می‌گوییم در جواب شبهه خصم در تقریر دلیل ثانی که متمسک شده بود بوجوب مقدمه واجب و حاصل جواب اینکه واجب موسع چون نماز مثلا- حصول او بر وجهی که امثال امر شارع متحقق شود موقوفست بر اراده او و کراهت یعنی عدم اراده ضدش پس اگر قائل شویم بوجوب مقدمه واجب این اراده و این کراهت واجب خواهد بود پس اگر ان ضد نیز واجب باشد جایز نیست تعلق کراهت بان ضد زیرا که کراهت ضد و عدم اراده او صارف از ان ضد است و صارف از فعل واجب حرامست پس اگر کراهت بان ضد تعلق گیرد لازم می‌آید 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 ضدی را که او نیز واجبست مطلوب که مامور به است حاصل می‌شود و ساقط می‌شود وجوب کراهت ضد زیرا که منتفی است غرض از وجوب او چنانچه در مثال حج مذکور شد و من هنا نتیجه ان یقال بعدم اقتضاء الامر تا و أيضا فحیة 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 احتجاج ذکر نمود نیز باطل شود یعنی چون مقصود از ایجاب مقدمه توصل به واجبست و مثل واجب اصلی نیست می‌توان گفت امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص او نیست اگرچه قائل شویم بوجوب مقدمه واجب زیرا که چون غرض از ایجاب مقدمه تحصیل مامور به و توصل به اوست پس لازم می‌آید که وجوب او مخصوص باشد به صورتی که توصل به مامور به ممکن باشد و شکی نیست که با وجود صارف از مامور به و عدم داعی او که علت تامه ترک اوست توصل به مامور به و تحصیل او ممکن نیست زیرا که توصل بواجب و با وجود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۵

و أيضا فحیة القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مریدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر و حينئذ فاللزام عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمه له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه و عليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها

صارف و انتفاء دواعی که علت تامه ترک مامور به است وجود او محال است پس وجوب مقدمه بمعنی ترک ضد خاص درین صورت صورتی ندارد و نیز دانستی که وجود صارف و عدم داعی مستمرند با فعل اضداد خاصه به این معنی که در وجود خارجی مقارن یک دیگرند پس مقدمه که ترک ضد است با وجود صارف ممتنع خواهد بود چه ترک ضد در حال وجود ضد [که حالت وجود ضد] صارفست محال است پس قول مصنف و قد علمت ان 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 هیچ‌یک 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 ان وقت ممتنع است زیرا که اجتماع ضدین محال است و أيضا فحیة القول تا آخر اصل را این جمله عطفست بر آن کلام که من هنا نتیجه 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 می‌شود از تأمل در دلائل ایشان پس لازم می‌آید که ترک ضد خاص واجب نباشد در حالت عدم اراده فعل مامور به که ان 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 تا مل تمام نمودن درین مسئله و این گفتگوها از جهه ترجیح مذهبی و من نیافتم کسیرا 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 بالشئین 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 المكلف قال العلامة ره و نعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بین القولین فی المعنی لان المراد بوجوب الكل علی البدل انه لا یجوز للمكلف الاخلال بها اجمع و لا یلزمه الجمع بینها و له الخيار فی تعیین ایها شاء و القائلون بوجوب واحد لا بعینه عنوا به هذا فلا خلاف معنوی بینهم نعم هاهنا مذهب تبرئ 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 المكلف 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 توجیهه 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 مفهومیت کلی و تعیین او منوط بفعل مکلف است و هر چه 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 علامه 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: ۱۲۷

اصل الامر بالفعل فی وقت یفضل عنه جایز عقلا- واقع علی الاصح و یعتبر عنه بالواجب الموسع کصلاه الظهر مثلا- و به قال اکثر الاصحاب كالمرتضى و الشيخ و المحقق و العلامة و جمهور المحققین من العامه و انکر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الی جواز

ترك الواجب ثمّ انهم اختلفوا على ثلاثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختصّ باوّل الوقت و هو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة و ثانيها انه مختصّ بآخر الوقت و لكن لو فعل في اوّل الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكاه فيكون نقلا- يسقط به الفرض و ثالثها انه مختصّ بالآخر و اذا فعل في اوّل وقت 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

مرتبه 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 سره معترض او نشده از جهه 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 جائز 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 هر گاه توسعه در وقت باشد جایز است تاخیر نمودن واجب را تا آخر وقت پس صادقست که در جزو اوّل 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 موسعد مخصوص است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۸

القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا و انما هما لبعض العامه و الحقّ تساوی جمیع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنی ان للمكلف الاتيان به في اوّل الوقت و في وسطه و آخره و في اى جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف و عدمه ففي الحقیقه يكون راجعا الى الواجب المتخیر و هل يجب البدل و هو العزم على اداء الفعل في ثانی الحال اذا اخره عن اوّل الوقت و وسطه قال السيد المرتضى نعم و اختاره الشيخ على ما حكاها المحقق عنه و تبعهما السيد ابو المكارم ابن زهره و القاضي سعد الدین ابن البراج و جماعة من المعتزلة و الاكثرون على عدم الوجوب و منهم المحقق و العلامة و هو الأقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعویان

باوّل وقت یعنی شارع فعل را در اوّل وقت واجب گردانیده تجویز کرده تاخیر او را تا آخر وقت از جهه تدارک ان واجب اگر در اوّل وقت فوت شود و این قول ظاهر کلام شیخ مفید است علیه الرحمه چنانچه علامه طاب ثراه از او نقل نموده و قول ثانی از طایفه اینکه وجوب واجب موسع مخصوص است به آخر وقت لیکن اگر در اوّل وقت کرده شود به منزله زکات است 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 اگر در اول وقت واقع شود رعایت کرده می‌شود حال مکلف پس اگر مکلف بر صفات تکلیف باقیست تا آخر وقت ظاهر می‌شود که آنچه در اول وقت واقع شده بود واجب بود و دیگران فعل بر او واجب نیست و اگر از صفات مکلفین بدر رود ظاهر می‌شود که آنچه کرده بود سنت بود و ظاهر اینست که مراد این قائل از شق اول این باشد که اگر مکلف بر تکلیف باقی بماند تا آخر وقت کاشف بفعل می‌آید که آنچه در اول وقت کرده بود الحال یعنی در آخر وقت متصف می‌شود بوجوب نه اینکه منکشف می‌شود که در اول وقت متصف بوجوب بود چه این معنی منافات دارد با اختصاص وجوب به آخر وقت اگرچه توجیه نیز در غایت ضعف است و باین دو قول هیچ‌یک از علمای امامیه رضی الله عنهم قائل نشده‌اند بلکه بعضی از عامه قائل شده‌اند با ایشان و بس و حق درین مسئله اینست که جمیع اجزای وقت در وجود مساویند باین معنی که مکلف را جایز است اتیان بفعل مامور به در اول وقت و وسط وقت و آخر وقت و در هر جزوی که اتفاق افتد ایقاع فعل ان فعل واجب بالاصالة 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 موسع راجع می‌شود بواجب مخیر چه واجب بر او یکی از افراد ان فعلست که ممکن است اتیان بانها از اول وقت تا آخر وقت و تفاوتی که شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۹

لنا علی الاولی منهما ان الوجوب مستفاد من الامر و هو مقید بجمیع الوقت لانّ 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 لیس فی الامر تعرض لتخصیصه باؤل الوقت و اخره و لا بجزء من اجزائه المعینة قطعاً بل ظاهره ینفی التخصیص ضرورة دلالتّه علی تساوی نسبة الفعل الی اجزاء الوقت فیکون القول بالتخصیص بالاول او الآخر تحکماً باطلا و تعین القول بوجوبه علی التّخیر فی اجزاء الوقت ففی ای جزء اداء فقد اداه فی وقته و ایضا لو کان الوجوب مختصاً بجزء معین فان کان آخر الوقت کان المصلی للظهر مثلاً فی غیر مقدّمات لصلاته علی الوقت فلا تصحّ كما لو صلّاها قبل الزوال و ان کان اوله کان المصلی فی غیره قاضیا فیکون بتاخیره له عن وقته علمیا كما لو اخر الی 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 صلاة ظهر مثلاً که مخیر است میان افرادی که همه از نوع صلاة 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 شده‌اند درین مذهب سید ابو المکارم بن زهره و قاضی سعد الدین بن براج و جماعتی از معتزله و اکثر اصولیین قائل شده‌اند بعدم وجوب و ازین جمله‌اند محقق و علمامه رحمهما الله و این نزدیکتر است بصواب پس محصّل 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 الاؤل منهما ان الوجوب مستفاد من الامر و هو مقید بجمیع الوقت تا و لنا علی الثانیة دلیل ما بر دعوی اول که تساوی جمیع اجزاء وقتست در وجوب اینست که وجوب مفهوم می‌شود 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 على الثانية ان الامر ورد مطلقا بالفعل و ليس فيه تعرض للتخيير بينه و بين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالاً على وجوب الفعل بعينه و لم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضاً تحكماً كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بأنه لو جاز ترك الفعل في أول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما و حيث يجب فليس هو الّا العزم للاجماع على عدم بدليته غيره و بأنه ثبت في الفعل و العزم حكم خصال الكفارة و هو أنه لو اتى باحدهما أجراً و لو اخلّ بهما عصي و ذلك معنى وجوب احدهما فيثبت

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 بتخصيص وجوب باوّل وقت یا آخر وقت و نه بجزوی از اجزاء معینۀ 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 تخیر 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 اجماعست و لنا على الثانية تا احتجوا و دلیل ما بر دعوی ثانیۀ که در صورت تاخیر واجب موسّع از اوّل وقت احتیاج به بدل او که عزم بر فعلست در وقت دیگر نیست اینست که امر تعلق گرفته بفعل و در او اشاره بتخیر میانه ان فعل و میانه عزم نیست بلکه ظاهرش نفی تخیر می کند چه بدیهی است که امر دلالت می کند بر وجوب فعل بخصوصه و دلیلی از خارج هم نیست بر وجوب عزم بدل از او پس قول بوجوب عزم بی صورت است از قبیل تخصیص به جزو معینی از اجزاء وقت احتجوا لوجوب العزم تا و الجواب عن الاول جمعی که قائلند بوجوب عزم بدل از فعل واجب احتجاج کرده اند بدو دلیل اوّل اینکه هر گاه جایز باشد ترک فعل در اوّل وقت یا وسط وقت بدون بدلی فرقی میانه او و میانه مندوب نخواهد بود و لازم می آید که این واجب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۱

و الجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجرى مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقى فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلاً عن وصف الوجوب الموسع و ذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء و هذا كاف في الانفصال

واجب نباشد در این جزو بلکه سنت باشد و این خلاف فرض است و مراد ازین کلام آنست که در هر جزو از اجزای وقت از اوّل 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 اوّل 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 می‌آید 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 اصلا 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 اجماعا 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 می‌شود وجوب احدهما که حکم واجب تخیریست 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 می‌گرداند پس در هر جزوی که اتفاق افتد ایقاع فعل واجب پس ایقاع فعل در ان جزو قائم مقام ایقاع اوست در باقی اجزاء و همچنان که حصول امتثال در واجب مخیر بسبب فعل یکی از ان خصال بیرون نمی‌برد ماعدای آن خصلت را از واجب تخیری بودن همچنین ایقاع فعل در جزو وسط و جزو اخیر در واجب موسّع بیرون نمی‌برد ایقاع ان فعل را در جزو

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۲

و عن الثانی انا نقطع بانّ الفاعل للصّلاه مثلا ممثلا باعتبار كونها صلاة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخيرا اعنى الفعل و العزم فلو كان ثمة تخير بينهما لكان الامثال بها من حيث أنّها احدهما على ما هو مقرّر في الواجب التّخيري و ايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه و بين الصّلاه حتّى يكونا كخصال الكفارة بل لانّ العزم على فعل كلّ واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال و تفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمرّ عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التّخير بينه و بين الصّلاه و اعلم انّ بعض الاصحاب توقّف في وجوب العزم على الوجه الّذی ذكروا له وجه و ان كان الحكم به متكررا في كلامهم و ربما استدللّ له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزا 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 موسّع بودن و این ظاهر است بخلاف مندوب زیرا که اگر متروک شود چیزی دیگر قائم مقام او نیست و حاصل آنکه در امتیاز واجب موسّع از مندوب همین قدر کافیت که واجب موسّع اگر در اول وقت متروک شود بدلی از برای او هست که ان فردی دیگر است از افراد او بخلاف مندوب که هر گاه در تمام وقت ترک شود بدلی از برای او نیست پس آنچه مستدلّ ادعا می‌نمود از اجماع بر عدم بدلیت غیر عزم ممنوعست و عن الثانی انا نقطع بانّ الفاعل للصّلاه [یکون ممثلا] تا و اعلم انّ و جواب از دلیل ثانی ایشان بدو وجه است یکی آنکه ما جزم داریم به اینکه فاعل نماز را می‌گویند امتثال امر شارع نموده باعتبار اینکه نماز از وی صادر شده بخصوصه نه از این جهت که ان نماز یکی از ان دو امریست که واجب تخیری اند یعنی فعل و عزم و اگر وجوب تخیری میانه ایشان متحقّق باشد لازم می‌آید که امتثال از جهه ثانی باشد چنانچه ثابت شده در افراد واجب تخیری و ظاهر اینست که این جواب معارضه باشد از برای اثبات نقیض مدّعی خصم و کاری به مقدمه از مقدمات دلیل خصم نداشته باشد چنانچه بعضی گفته‌اند پس خصوصیتی بدلیل ثانی او ندارد بلکه این معارضه را در برابر دلیل اول نیز می‌تواند کرد پس بهتر است که این جواب را حمل بر منع ان مقدمه خصم که می‌گفت ثابت شده در فعل عزم حکم خصال کفاره یعنی قبول نداریم ثبوت حکم خصال کفاره را

در ایشان و این ثابت نمی‌شود مگر در صورتی که امتثال مکلف از جهت خصوصیت نماز نباشد و ما اثبات کردیم که امتثال ازین جهت است و دیگری آنکه گناهی که مستدلاً استدعا می‌نمود که حاصل می‌شود بسبب شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۳

حِجَّةٌ مِنْ خِصِّ الْوَجُوبِ بِأَوَّلِ الْوَقْتِ أَنْ الْفَضْلَةَ فِي الْوَقْتِ مَمْتَنَةٌ لِادَائِهَا إِلَى جَوَازِ تَرْكِ الْوَجُوبِ فَيُخْرَجُ عَنْ كَوْنِهِ وَاجِبًا وَحِينَئِذٍ فَالْإِجْمَاعُ صَرَفَ الْأَمْرَ إِلَى جِزْءٍ مَعْيِنٍ مِنَ الْوَقْتِ فَأَمَّا الْأَوَّلُ أَوْ الْآخِرُ لِانْتِفَاءِ الْقَوْلِ بِالْوِاسِطَةِ وَ لَوْ كَانَ هُوَ الْآخِرُ لَمَا خَرَجَ عَنِ الْعَهْدَةِ بِادَائِهِ فِي الْأَوَّلِ وَ هُوَ بَاطِلٌ إِجْمَاعًا فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْأَوَّلُ

ترك 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 کفاره باشد چنانچه او ادعا می‌نمود

بلکه این اثم بسبب اینست که عزم بر فعل بر واجبی اجمالاً هرگاه تصوّر او بعنوان اجمالاً باشد و تفصیلاً در وقتی که مکلف متذکر او بخصوصه باشد از لوازم ایمان است و ثابت است هر جا ایمان ثابتست خواه وقت واجب داخل شده باشد و خواه نه پس از عزم واجب و مستمر است نزد التفات ذهن بواجبات اجمالاً یا تفصیلاً پس وجوب او بر سبیل تخییر میانه او و میان فعل واجب چون نماز نیست و اعلم ان بعض الاصحاب توقّف تا حجّه من خص بدان که بعضی از اصحاب توقّف کرده‌اند در وجوب عزم بر فعل واجب به آن نحوی که مذکور شد از اجمال و تفصیل اگرچه حکم بوجوب عزم بنحو مذکور مکرر در کلام ایشان واقع شده و بعضی احتجاج کرده‌اند بر وجوب عزم بر نحو مذکور به اینکه حرامست عزم بر ترک واجب زیرا که این عزم عزم بر حرامست پس واجبست عزم بر فعل از این جهت که مکلف خالی نیست از یکی ازین دو عزم در وقتی که غافل نباشد از تصوّر واجب اجمالاً و تفصیلاً و درین وقت مکلف نخواهد بود و این استدلال ضعیف است چنانچه می‌بینی 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 می‌آید وجوب عدم عزم بر ترک واجبست 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 هیچ‌یک نداشته باشد پس آنچه می‌گفتند که مکلف خالی ازین دو عزم نیست باطلست حجّه من خصّ الوجوب تا و الجواب اما عن امتناع دلیل جمعی که مخصوص می‌دانند وجوب واجب موسّع را باوّل وقت اینست که زیادتی در وقت ممتنع است زیرا که منجر می‌شود 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 الفضلة في الوقت فقد اتضح ممّا حقّقناه أنّها فلا نطيل باعاده و اما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تمّ لما جاز تاخيره عنه و هو باطل ايضا كما تقدّمت الاشارة اليه و احتجّ من علق الوجوب بآخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب و هو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدّم و جوابه منع الملازمه و السند ظاهر ممّا تقدّم فانّ اللزوم المدعى أنّما يتمّ لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين و ليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير و ذلك لانّ الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت الموسّع و منعه من اخلاله عنه و سوغ له الاتيان به في اى جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او آخره فقد فعل الواجب

و كما انّ جميع الخصال في الواجب المخير يتّصف بالوجوب على معنى أنّه لا يجوز الاخلال بالجميع و لا يجب الاتيان بالجميع بل

للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا- يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع و لا يجوز له اخلاء الجميع و التعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه 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 اول وقت بوده باشد و الجواب اما عن امتناع تا و احتج من علق و جواب ازین دلیل اما ان قول مستدل که زیادتی در وقت ممتنعست زیرا که منجز می شود بجواز ترك 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 موسع از قبیل واجب تخییری است که افراد او از یک نوع بوده باشد و در واجب تخییری ترك فردی با اتیان به فردی دیگر موجب خروج واجب از وجوب [نیست و هر یک از افراد متصف 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 باول وقتست پس باین طریق است که اگر تمام شود دلیل تو برین تخصیص لازم می آید که جایز نباشد تاخیر او از اول وقت و و این نیز باطلست اجماعا چنانچه بیشتر اشاره باین شد و احتج من علق الوجوب باخر الوقت تا و جوابه و احتجاج کرده اند جمعی که وجوب را مختص به آخر وقت می دانند به اینکه اگر واجب باشد ان مامور به در اول وقت لازم می آید که مکلف عاصی شود بسبب تاخیر او زیرا که ترك کرده خواهد بود واجبی را که ان فعل مامور به است در اول وقت لیکن تالی یعنی عصیان مکلف بسبب تاخیر باطلست اجماعا پس مقدم شرطیه نیز باطلست و جوابه منع الملازمه و السیند ظاهر مّا تقدّم و ینبغی ان یعلم

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۳۵

و ینبغی ان یعلم ان بین التخییر فی الموضوعین فرقا من حیث ان متعلقه فی الخصال الجزئیات المتخالفه الحقائق و فیما نحن فیہ الجزئیات المتفقہ الحقیقه فانّ الصلاه المؤداه فی جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداه فی کل جزء من الاجزاء الباقیه و المكلف مخیر بین هذه الاشخاص المتخالفه بمشخصاتها المتماثله بالحقیقه و قبل بل الفرق ان التخییر هناک بین جزئیات الفعل و هاهنا فی اجزاء الوقت و الامر فیہ سهل

ان بین التخییر و جواب این دلیل اینست که ما قبول نداریم که اگر فعل واجب باشد در اول وقت لازم می آید عصیان مکلف بسبب تاخیر او و سند منع ظاهر می شود از آنچه ما پیش ذکر کردیم زیرا که این لزومی که دعوا نموده اید وقتی تمامست که فعل در اول وقت واجب [بخصوصه واجب باشد و ان فعل در اول وقت واجب] عینی باشد و این چنین نیست بلکه وجوب او در اول وقت بعنوان تخییر است و دلیل برین تخییر اینکه خدای عز و جل واجب گردانیده بر مکلف ايقاع فعل را در این وقت موسع و منع نموده او را از خالی گردانیدن تمام این وقت را ازین فعل باین عنوان که در اصل این فعل در هیچ جزو از اجزای این وقت صادر نشود و تجویز نموده از برای او ايقاع فعل را در هر جزو از اجزای این وقت که اراده نماید پس اگر اختیار کند مکلف ايقاع ان فعل را در اول وقت یا وسط وقت یا آخر وقت آنچه بر او واجبست بفعل آورده خواهد بود و چنانچه جمیع خصال در واجب مخیر متصف می شوند بوجوب باین معنی که جایز نیست مکلف را ترك جمیع ان خصال و واجب نیست بر او اتیان بجمیع بلکه او را می رسد اختیار هر کدام که خواهد همچنین در واجب موسع واجب نیست بر او ايقاع فعل در تمام اجزای وقت و جایز نیست او را خالی نمودن جمیع اجزای وقت را از ان فعل بلکه بر او واجبست ايقاع ان فعل در یکی از اجزای وقت و تعیین ان جزو مفوض برای اوست تا توسعه در وقت باقیست و اگر وقت تنک شود درین صورت ان فعل واجب عینی می شود و متعین می شود بر او ايقاع ان وقت و

ینبغی ان يعلم ان بین التّخیر فی الموضوعین 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 مختلفیّه الحقیقه‌اند و در ما نحن فیه یعنی در واجب موسّع متعلّق وجوب جزئیات متّفقه الحقیقه‌اند مثلا نمازی که واقع می‌شود از جزء اول وقت در حقیقت متّفق است با نمازی که گذارده می‌شود 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 بکُلّ 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 گفته‌اند که فرق

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۶

اصل الحقّ انّ تعلیق الامر بل مطلق الحکم علی شرط یدلّ علی انتفائه عند انتفاء الشرط و هو مختار اکثر المحقّقین و منهم الفاضلان و ذهب السّید المرتضی ره الی أنّه لا یدلّ علیه الاّ بدلیل منفصل عنه و تبعه ابن زهره و هو قول جماعه من العامه لنا انّ قول القائل اعط زیدا درهما ان اکر مک یجری فی العرف مجری قولنا الشرط فی اعطائه اکر امک و المتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاکرام قطعاً بحیث لا یکاد ینکر عند مراجعه الوجدان فیکون الاول ایضا هكذا و اذا ثبت الدّلاله علی هذا المعنی عرفاً ضمنا الی ذلك مقدّمه اخرى سبق التّنبیه علیها و هی اصالة عدم النّقل فیکون كذلك لغه

میانه ایشان اینست که تخیری در واجب تخیری میان جزئیات فعل است چنانچه در کفاره مذکوره تخیر میان جزئیات کفاره است و در واجب موسّع تخیر میان اجزاء وقتست و کار خلاف میان این دو قول انسانست چه هر دو فرق صحیح است و هر یک 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 می‌شود از کلام التزاما و بالتبع 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 افّ است نسبت بوالدین و دیگری حرمت شتم و ضرب ایشان که بعنوان قیاس بطریق اولویت مفهوم می‌شود و اول را منطوق می‌گویند 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 آنها را چون ضعیف می‌دانست اصلا متعرض آنها نشد الحقّ انّ تعلیق الامر بل مطلق الحکم علی شرط یدلّ علی انتفائه عند انتفاء الشرط تا لنا انّ قول القائل حقّ اینست که تعلیق امری بلکه هر حکمی بر شرطی دلالت می‌کند بر انتفاء ان امر و آن حکم نزد انتفاء ان شرط یعنی هرگاه امر امر را معلق سازد به یک شرطی این تعلیق دالست بر اینکه اگر ان شرط متحقّق است مامور به واجبت بر مکلف و الا فلا و همچنین تعلیق حکمی غیر امر بر شرط دالست بر انتفاء آن حکم اگر شرط حاصل نباشد و این حجّت است و این مذهب مختار اکثر محقّقین است و از آن جمله‌اند فاضلان یعنی علامه حلّی و پسرش شیخ فخر الدّین رضی الله عنهما و سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده به اینکه ان تعلیق دلالت ندارد بر انتفاء

حکم نزد انتفاء شرط مکر بدلیل خارجی و تابع سید شده درین مذهب ابن زهره و این قول جمعی از علماست و این نزاع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۷

احتجاج السید بانّ تاثیر الشرط هو تعلق الحكم به و ليس يمتنع ان يخلفه و يتوب منابه شرط آخر يجرى مجراه و لا يخرج ان يكون شرطاً الا ترى ان قوله تعالى وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ختم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل آخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة [بعض الشروط عن] بعض اكثر من ان تحصي و احتجاج موافقوه مع ذلك بانّه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق لكان قوله تعالى وَ لا تَكْرِهُوا قِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ اِنْ اُرْدَنْ تَحْصُنَا دالاً على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن و ليس كذلك بل هو حرام مط

در صورتیست که فایده دیگر در ان شرط متصور نباشد و الا این اقتضاء منتفی است اجماعاً چنانچه از کلام مصنف قدس سره بعد ازین ظاهر می شود لنا ان قول القائل اعط زيدا تا احتجاج السید دلیل ما بر اینکه مفهوم شرط حجت است اینست که هرگاه امر امر باعطاء را معلق بشرط سازد و بگوید اعط زيدا درهما ان اکرمک این کلام در عرف عام به منزله اینست که بگوید الشرط في اعطائه اکرامک و متبادر ازین کلام اینست که وجوب اعطاء منتفی باشد نزد انتفاء اکرام به حیثیتی که این را انکار نمی توان کرد نزد رجوع به بدیهه عقل پس کلام اول نیز چنین خواهد بود و چون ثابت شد دلالت تعلیق بر شرط برین انتفاء بحسب عرف ضم می نماییم با این مقدمه دیگر را که پیش ازین اشاره به او شد و این مقدمه اصالت عدم انتقال لفظ است از معنی لغوی بمعنی عرفی و این خلاف اصل و محتاج بدلیل است احتجاج السید تا و احتجاج موافقوه احتجاج نموده سید رضی الله عنه بر عدم حجیت مفهوم شرط فی نفسه به اینکه تاثیر شرط همین تعلق حکمست به آن شرط و ممتنع نیست عقلاً که شرط دیگر خلیفه و قائم مقام ان 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 ضم شود به او یک شاهد دیگر پس انضمام شاهد ثانی بشاهد اول شرطست در قبول شهادت اول و می دانیم که انضمام دو زن بشاهد اول قائم مقام شاهد ثانیست در مالیات و باین انضمام نیز شهادت شاهد اول مقبولست بعد ازین از دلیل ما را علم به هم رسیده که انضمام قسم مدعی بشاهد واحد نیز قائم مقام شاهد ثانیست و هریک 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 بمجرد تعلیق چون حکم می توان نمود بانتفاء ان حکم تا دلیلی از خارج نباشد بر انتفاء

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۸

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

ان حکم درین صورت و احتجاج موافقوه مع ذلك بانّه تا و الجواب عن الاول و استدلال کرده اند جمعی که موافقت نموده اند با سید

رضی الله عنه در عدم حجیت مفهوم شرط بدلیلی که از سید رضی الله عنه نقل شد و با آن دلیل نیز احتجاج کرده‌اند به اینکه اگر انتفاء شرط مقتضی انتفاء آن حکمی باشد که متعلق به اوست لازم می‌آید که این قول خدای تعالی و لَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا دلالت کند بر عدم حرمت اکراه بر زنا اگر آن کنیزان اراده عفت نداشته باشند و این باطلست چه جبر نمودن مولی کنیزان خود را بر زنا حرامست مطلقا خواه ایشان اراده عفت داشته باشند و خواه نه و الجواب عن الاول انه اذا علم تا و عن الثاني و جواب از دلیل اول ایشان یعنی آن بدلیلی که از سید رضی نقل شده اینست که هرگاه معلوم باشد از خارج وجود شرطی دیگر که قائم مقام آن شرط باشد چنانچه در مثالی که سید رضی الله عنه ذکر کرد درین صورت آن شرط به تنهایی شرط نخواهد بود بلکه شرط یکی از آن دو تا خواهد بود و انتفاء مشروط موقوف خواهد بود بر انتفاء هر دو شرط چه مفهوم احد شرطین لا بعینه که شرط حکم است معدوم نمی‌شود مگر بعدم هر دو اما هرگاه از خارج معلوم نباشد بدلی و قائم مقامی از برای آن شرط چنانچه مفروض مسئله است حکم البتّه مختصّ بهمان شرط می‌شود و لازم می‌آید از عدم آن شرط انتفاء آن مشروط به بدلیلی که ما ذکر [۳۵] کردیم و عن الثاني بوجه احدها ان ظاهر الآية تا آخر اصل و جواب دلیل ثانی ایشان چند چیز است یکی آنکه اگرچه بر مذهب ما ظاهر آیه مقتضی عدم حرمت اکراه است اگر آن کنیزان اراده بر عفت نداشته باشند لیکن لازم نمی‌آید از عدم حرمت اکراه ثبوت اباحت اکراه زیرا که انتفاء حرمت چنانچه گاه بسبب عروض نیت می‌باشد گاه بسبب امتناع وجود متعلق حرمت عقلا نیز می‌باشد چنانچه مقّرر شده در منطق که صدق سالبه گاه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۹

و ثانيها انّ التعليق بالشرط انما يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى و يجوز ان يكون فائدته في الآية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني أنّهنّ اذا اردن العفة فالمولى احوق بارادتها و ان الآية نزلت فيمن يردن التحصن و يكرههنّ الموالى على الزنا و ثالثها انا سلمنا انّ الآية تدلّ على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه و لا ريب انّ الظاهر يدفع بالقاطع اصل و اختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفى الحكم عند انتفائها فابته قوم و هو الظاهر من كلام الشيخ و احتج اليه الشهيد ره في الذكري و نفاه السيد و المحقق و العلامة و كثير من الناس و هو الاقرب

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 نهي موالی از اکراه کنیزان بر زنا باشد یعنی اشاره به این معنی باشد که هرگاه کنیزان با آنکه ناقصات العقولند اراده عفت داشته باشند مولی 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 مولی ایشان ایشان را جبر بر زنا می‌نمود 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 می‌داد و اجرت می‌گرفت روزی آن 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 می‌کند بر عدم حرمت اکراه نظر بشرط اما اجماع قاطع بر حرمت اکراه مطلقا معارضه می‌کند با این ظاهر و ظاهر است عدم حجیت ظاهر با وجود قاطع برخلاف او و ملخص این جواب آنکه ما مفهوم شرط را حجت می‌دانیم در وقتی که معارضی اقوی از او نباشد و

در اینجا هست

[أصل في مفهوم الوصف]

اشاره

اصل و اختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفاءها فاثبتته قوم تالنا و نیز اختلاف از باب اصول در اینکه آیا تعلیق حکم بر وصفی آیا مقتضی انتفاء این حکم در وقت انتفاء وصف هست یا نه پس اثبات کرده‌اند شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۰

لنا أنه لو دلّ لكانت باحدى التلث و هي باسرها منتفية أما الملازمة فيبينة و اما انتفاء اللّازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة و التضمن اذ نفي الحكم عن غير محلّ الوصف ليس عين اثباته فيه و لا جزئه و لأنه لو كان كل لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم و الخصم معترف بفساده و اما بالنسبة الى الترام فلأنه لا ملازمة في الذهن و لا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكاة في السائمة مثلا و انتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة و احتجوا بأنه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة 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 مایل به اوست شیخ شهید سعید شیخ محمد مکی قدس سره 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 متصور باشد ان اقتضا منتفی است اتفاقا چنانچه مصنف قدس سره تصریح به این معنی خواهد نمود لنا أنه لو دلّ لكانت احدی التلث 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 البته 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 دلالات ثلث و اما انتفاء لازم یعنی دلالات ثلث باعتبار دلالت مطابقه و تضمینیه ظاهر است زیرا که نفي حکم از غير محلّ وصف عين اثبات ان حکم در محلّ وصف نیست و جزو او نیز نیست و دیگر آنکه اگر دلالت مطابقه با تضمینیه متحقق باشد لازم می‌آید که دلالت تعلیق بوصف بر انتفاء حکم در غیر محلّ وصف بمنطوق خطاب باشد نه بمفهوم چه منطوق خطاب عبارت از [مدلول مطابقی و تضمینی اوست و مفهوم خطاب عبارت از] لازم مدلول مطابقی است و حال آنکه خصم خود معترفست به اینکه دلالتش بمنطوق نیست بلکه بمفهوم است و اما انتفاء دلالت التزامیه زیرا که لزومی ذهنی و عرفی نیست میان ثبوت حکم در محلّ وصف مانند وجوب زکات در انعام سائمة و انتفاء ان حکم نزد وصف دیگر چون عدم وجوب زکات در معلوفه احتجوا بأنه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة تا و الجواب المنع من الملازمة احتجاج نموده‌اند جمعی که قایلند به اینکه تعلیق حکم بر وصف دلالت بر انتفاء حکم نزد انتفاء ان وصف به این طریق که اگر حکم ثابت باشد در غیر محلّ وصف نیز لازم می‌آید که تعلیق آن حکم بی فایده باشد و به منزله این باشد که بگوئی الانسان الابيض لا يعلم الغيوب و الانسان الاسود اذا نام لا يبصر یعنی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۱

و الجواب المنع عن الملازمة فانّ الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محلّ الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا

أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةً إِمْلَاقٍ فَإِنَّهُ لَوْ لَا التَّصْرِيحَ بِالْخَشِيَةِ لَمْ يَكُنْ أَنْ يَتَوَهَّمُ جَوَازَ الْقَتْلِ مَعَهَا فَدَلَّ بِذِكْرِهَا عَلَى ثُبُوتِ التَّحْرِيمِ عِنْدَهَا أَيْضًا وَ مِنْهَا أَنْ تَكُونَ الْمَصْلُحَةَ مُقْتَضِيَةً لِاعْلَامِ حُكْمِ الصَّفَةِ بِالنَّصِّ وَ مَا عَدَّاهَا بِالْبَحْثِ وَ الْفَحْصِ وَ مِنْهَا وَقُوعُ السُّؤَالِ عَنْ مَحَلِّ الْوَصْفِ دُونَ غَيْرِهِ فَيَجِبُ عَلَى طَبَقِهِ أَوْ تَقَدَّمَ بَيَانُ حُكْمِ الْغَيْرِ لِنَحْوِ هَذَا مِنْ قَبْلِ وَ اعْتَرَضَ بَأَنَّ الْخَصْمَ أَمَّا يَقُولُ بِاقتضاء التَّخْصِيصِ بِالْوَصْفِ نَفْيِ الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ مَحَلِّهِ إِذَا لَمْ يَظْهَرِ لِلتَّخْصِيصِ فَائِدَةٌ سِوَاهُ فَحَيْثُ يَتَحَقَّقُ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الْفَوَائِدِ لَا يَبْقَى مِنْ مَحَلِّ النِّزَاعِ فِي شَيْءٍ وَ جَوَابُهُ أَنَّ الْمُدَّعَى عَدَمَ وَجِدَانِ صُورَةٍ لَا تَحْتَمِلُ فَائِدَةً مِنْ تِلْكَ الْفَوَائِدِ وَ ذَلِكَ كَافٍ فِي الْاِسْتِغْنَاءِ عَنِ اِقتضاء النِّفْيِ الَّذِي صَرْتُمْ إِلَيْهِ صَوْنًا لِكَلَامِ الْبَلْغَاءِ عَنِ التَّخْصِيصِ لِاِفْتَاءِهُ إِذْ مَعَ اِحْتِمَالِ فَائِدَةٍ مِنْهَا يَحْصُلُ الصَّوْنُ وَ يَتَأَدَّى مَا لَا بَدَّ فِي الْحُكْمِ مِنْهُ فَيَحْتَاجُ اثْبَاتَ مَا سِوَاهُ إِلَى دَلِيلٍ وَ أَمَّا تَمَثُّلُهُمْ فِي الْحِجَّةِ بِالْأَبْيَضِ وَ الْاَسْوَدِ فَلَا نَسَلَّمَ أَنَّ الْمُقْتَضَى لِاِسْتِهْجَانِهِ هُوَ عَدَمُ اِنْتِفَاءِ الْحُكْمِ فِيهِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ وَ أَمَّا هُوَ فِي كَوْنِهِ بَيَانًا لِلْوَاضِحَاتِ

چنانکه تعلیق عدم علم غیب بر ابیض و تعلیق عدم دیدن نائم بر اسود بی فایده است چه اسود و ابیض هیچ یک عالم بغیب نیستند و هیچ کدام در وقت خواب نمی بینند همچنین لازم می آید که هر تعلیق بر وصفی بی فایده باشد و الجواب المنع من الملازمة تا و اما تمثیلهم و جواب دلیل ایشان اینکه قبول نداریم که اگر حکم در غیر محل وصف باقی باشد تعلیق بی فایده باشد زیرا که فایده تعلیق منحصر نیست در دلالت بر انتفاء حکم در غیر محل وصف بلکه فوائد بسیار ممکنست از برای او از جمله فوائد او زیادتی اهتمام متکلم است ببیان حکم محل وصف یا بسبب احتیاج سامع به بیان او 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 تقیید او بوصف یعنی اگر حکم مطلق مذکور شود و مقیّد بوصف نشود گاه باشد که سامع توهم کند که این حکم در محل وصف نیست و مخصوص بغیر محل وصف است پس متکلم از جهت دفع این توهم ان حکم را مقیّد می سازد به آن وصف چنانکه در قول خدای عز و جلّ وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةً إِمْلَاقٍ حُكْمِ كِه حَرَمَتِ قَتْلِ اَوْلَادِ اِسْتِمْقِدِ شُدِه بِخَوْفِ فُقْرٍ اَز جِهَتِ اَنكَ اِكْرَ تَصْرِيحِ بَايِنِ قَيِدِ نَمِي شُدِ مَمْكِنِ بُوْدِ كِه

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 محل وصف را صریحاً اعلام نماید و حکم غیر محل وصف را حواله به بحث و فحص نماید یعنی سامع ان حکم را در غیر محل وصف نیز جاری سازد بطریق اجتهاد و استنباط و از جمله فواید او اینست که سائل سؤال از محل وصف نموده و بس و متکلم جواب را مطابق سؤال او بیان نموده یا آنکه متکلم همین حکم را بیشتر در غیر محل وصف بیان نموده از برای سامع پس الحال احتیاج به بیان او نیست و بعضی اعتراض کرده اند بر این جواب به اینکه خصم قائل نیست به اینکه تخصیص حکم بوصف مقتضی انتفاء ان حکم است در غیر محل وصف مگر در صورتی که فایده دیگر از برای ان وصف ظاهر نباشد پس هر جائی که فایده دیگر متصور باشد چنانکه در ان مواضعی که شما ذکر کردید از محل 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 فائده ازین فوائد نداشته باشد و هریک ازین فوائد کافیت 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 حکمست 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 می‌شود مقصود یعنی نگاه داشتن کلام بلغا را از تخصیص بی‌فایده و حاصل می‌شود آنچه چاره نیست در حکمت تخصیص بوصف از او پس اثبات ما سوای آن فایده یعنی انتفاء حکم در غیر محلّ وصف محتاج بدلیل است و اما تمثیلهم فی الحجّیه تا اصل این کلام از تتمّه جواب از اصل احتجاج است و غرض از او ابطال قیاسی است که مستدلّ در دلیل خود ذکر نموده و گفته که اگر حکم ثابت باشد در غیر محلّ وصف لازم می‌آید که تعلیق بی‌فایده و ناخوش باشد چنانچه در آن دو مثال تعلیق بوصف ناخوش است بسبب آنکه حکم در غیر محلّ وصف نیز هست و ملخّص این کلام اینست که قبول نداریم که تعلیق حکم در آن دو مثال بوصف ابیض و اسود از این جهت ناخوش باشد که حکم در غیر محلّ وصف منتفی نیست تا آنکه لازم آید که هر حکم معلّق به وصفی چنین باشد بلکه ناخوشی او از این جهت است که بیان چیز است که بسیار واضح است از قبیل آتش گرمست و آفتاب روشن است که اخبار به ایشان از فصحا و بلغا قبیح است

[أصل فی مفهوم الغایة]

اصل و الاصحّ انّ التّقید بالغایة یدلّ علی مخالفة تا لنا وجوه اصح

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۳

اصل و الاصحّ انّ التّقید بالغایة یدلّ علی مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاکثر المحقّقین و و خالف فی ذلك السید ره فقال انّ تعلیق الحكم بغایة انما یدلّ علی ثبوت الی تلك الغایة و ما بعدها یعلم انتفائه او اثباته بدلیل و وافقه علی هذا بعض العامة لنا انّ قول القائل صوموا الی اللیل معناه آخر وجوب الصوم مجیء اللیل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجیئه لم یکن اللیل آخر و هو خلاف المنطوق احتجّ السید بنحو ما سبق فی الاحتجاج علی نفی دلالة التخصیص بوصف حتّی أنّه قال من فرق بین تعلیق الحكم بصفة و تعلیقه بغایة لیس معه الّا الدعوی و هو كالمناقض لفرقه بین امرین لا فرق بینهما فان قال فایّ معنی لقوله تعالیّ ثُمَّ اَتَمُّوا الصَّیَامَ اِلَى اللَّیْلِ اِذَا كَانَ مَا بَعْدَ اللَّیْلِ یَجُوزُ اَنْ یَكُونَ فِیهِ صَوْمٌ قُلْنَا و اىّ معنی لقوله ع فی سائمة الغنم زکاء و المعلوفة مثلها فان قیل لا یمتنع ان یشکل المصلحة فی ان یشکل ثبوت الزکاء فی السائمة بهذا النّصّ و یعلم ثبوتها فی المعلوفة بدلیل آخر قلنا لا یمتنع فیما علق بغایة حرفا بحرف

اینست که تقیید حکم به غایت یعنی نهایت زمانی دلالت می‌کند بر مخالفت زمانی که بعد از آن غایتست در آن حکم با زمانی که پیش از اوست یعنی دلالت دارد بر انتفاء آن حکم در زمانی که بعد از آن غایت است و درین مذهب اتّفاق دارند با ما اکثر از محقّقین اصولیین و مخالفت کرده درین قول سید مرتضی رضی الله عنه و گفته که تعلیق حکم به غایت دلالت ندارد مگر بر ثبوت آن حکم تا آن غایت و ثبوت و انتفاء آن حکم در ما بعد غایت از دلیل خارج معلوم می‌شود و موافقت کرده با او درین قول بعضی از عامّه چون آمدی و ابو حنیفه لنا انّ قول القائل صوموا الی اللیل تا احتجّ السید دلیل ما بر اینکه تقیید حکم به غایت حجّت است و دلالت دارد بر انتفاء آن حکم در ما بعد غایت اینست که قول قائل صوموا الی اللیل معنی اینست که آخر وقت وجوب صوم اولّ شب است پس اگر فرض کنیم ثبوت وجوب صوم را بعد از دخول شب نیز لازم می‌آید که اولّ شب آخر وقت وجوب صوم نباشد و این خلاف منطوق این قولست احتجّ السید بنحو ما سبق فی الاحتجاج تا و الجواب المنع من مساواته احتجاج کرده سید مرتضی رضی الله عنه بر عدم حجّیت مفهوم غایت بمثل آنچه پیش گذشت در احتجاج برای عدم دلالت تحقیق بوصف بر نفی حکم در غیر محلّ وصف تا اینکه گفته که هر که فرق کند میان تعلیق حکم بر صفت و تعلیق حکم بر غایت یعنی اولّ را حجّت نداند و ثانی را حجّت 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 اولّ قائل بعدم حجّیت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۴

و الجواب المنع من مساواته للتعلیق بالصیفة فانّ اللزوم هنا ظاهر اذ لا ینفک تصوّر الصوم المقتد بكونه آخر اللیل مثلا عن عدمه فی اللیل بخلافه هناك كما علمت و مبالغه السید ره فی التسویه بینهما لا وجه لها و التحقیق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوی دلالة من التعلیق بالشرط و لهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط و بعض من لم يقل بها

شده لازم می آید که ثانی نیز حجت نباشد پس قول به حجیت ثانی نقیض قول بعدم حجیت اولی است باین اعتبار و اگر کسی گوید که اگر تعلیق بر غایت دلالت نکند بر انتفاء حکم در ما بعد غایت پس چه فایده دارد تعلیق به غایت درین قول خدای تعالی **ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** یعنی هرگاه در شب نیز جایز باشد روزه داشتن پس تقیید روزه بدخول شب بی فایده است جواب می گویم بطریق معارضه با شما که مفهوم وصف را حجت نمی دانید که چه فایده دارد تعلیق بر وصف در قول رسول الله صلی الله علیه و آله فی سائمه الغنم الزکاة و حال آنکه تجویز می کنید که معلوفه نیز مثل سائمه باشد در وجوب زکات پس اگر کویند 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 گویم که در تعلیق بر غایت نیز همین وجه جاریست بعینه یعنی ممکن است که فایده این باشد که حکم تا ان غایت باین نصّ معلوم شود و ثبوت حکم در ما بعد غایت دانسته شود به نصّی دیگر و الجواب المنع من مساواته للتعلیق تا آخر اصل و جواب دلیل سید رضی الله عنه اینست که قبول نداریم مساوات تقیید به غایت را تقیید 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 مقتد است به اینکه آخرش شب است مثلا- از عدم روزه در شب پس لزوم ذهنی که معتبر است در دلالت التزامیه در اینجا ظاهر است بخلاف لزوم در تقیید 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 تقیید به غایت اقوی است در دلالت بر انتفاء حکم در ما بعد غایت از تعلیق حکم بر شرط و چون تعلیق حکم بر شرط اقوی است از مفهوم صفت پس البته مفهوم غایت اقوی خواهد بود از مفهوم وصف نیز بطریق اولی پس حکم به تسویه میان ایشان اصلا صورتی ندارد و از این جهت که مفهوم غایت اقوی است از مفهوم شرط قائل شده به 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 انّ الامر بالفعل المشروط جایز و ان علم الامر انتفاء شرطه و ربّما تعدی بعض متأخّریهم فاجازة و ان علم المامور ایضا مع نقل کثیر منهم الاتفاق علی منعه و شرط اصحابنا فی جوازه مع انتفاء الشرط کون الامر جاهلا بالانتفاء کان یامر السید عبده بالفعل فی غد مثلا و یتفق موته قبله فانّ الامر هنا جایز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط و یکون مشروطا ببقاء العبد الی الوقت المعین و امّا مع علم الامر کامر الله تعالی زیدا بصوم غد و هو یعلم موته فیهِ فلیس بجائز و هو الحقّ لکن لا تعجبنی الترجمة عن البحث بما تری و ان تكثر ايرادها فی کتب القوم و سیظهر لک سرّ ما قلته

او

[أصل فی تقیید الحكم بالشرط مع العلم بانتفائه]

اصل بیاید دانست که هرگاه وجوب فعلی مشروط بشرطی بوده باشد احتمالات عقلیه ازین دو بدر نیست که 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 تکلم بامر عالمند بوجود یا فقدان شرط یا هر

دو جاهلند یا امر عالمست و مامور جاهل یا برعکس و مجموع احتمالات منحصر است در هشت چه در صورت وجود شرط چهار احتمال بهم می‌رسد اول اینکه امر و مامور هر دو در حین امر عالم باشند بوجود شرط در وقت فعل دویم اینکه هر دو جاهل باشند بوجود آن شرط سیوم آنکه امر عالم باشند و مامور جاهل چهارم عکس این و درین چهار صورت تعلق امر به آن فعل جایز است اتفاقاً 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 مخالفین ان الامر بالفعل المشروط جایز و ان علم الامر انتفاء شرطه و ربما تعدی بعض تا و انما لم اعدل عنها اکثر اصولیین عامه قائل شده‌اند 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 رفته‌اند بعضی از متاخرین ایشان و تجویز نموده‌اند تکلیف به چنین فعلی را هر چند مامور نیز عالم باشد بانتفاء ان شرط با آنکه بسیاری از ایشان نقل نموده‌اند 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 الاصول، متن، ص: ۱۴۶

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

در جواز تکلیف با انتفاء شرط شرط می‌دانند جاهل بودن امر را بانتفاء آن شرط مثلاً هر گاه مولی کاری بفرماید غلام خود را در روز آینده و اتفاقاً غلام بمیرد پیش از وقت آن کار این امر جایز است باعتبار اینکه مولی علم نداشت بانتفاء شرط او که حیوة است چه وجوب آن کار بر غلام مشروطست ببقاء غلام تا آن وقت معین و اما هر گاه امر عالم باشد بانتفاء شرط در وقت فعل مثلاً خدای تعالی امر نماید زید را بروزه فردا و حال آنکه داند که پیشتر می‌میرد این تکلیف جایز نیست و این قول حق است اما خوش نمی‌آید مرا ترجمه یعنی تعبیر نمودن از محلّ نزاع باین عباراتی که می‌بینی 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 نموده‌اند و مقید نساخته‌اند بشرط واجب مقید پس چنین فهمیده می‌شود از ترجمه که شرط واجب مطلق نیز این خلافها در او جاری باشد و حال آنکه در واجب مطلق با انتفاء شرط او اتفاقست که تکلیف جایز است مطلقاً چنانچه پیشتر گذشت و چون می‌رسید کسی را که اعتراض نماید که هر گاه شما را خوش نمی‌آید ازین تعبیر چرا خود نیز چنین تعبیر نمودید و شرط را مخصوص شرط واجب مقید نساختید مصنف قدس سرّه در جواب فرمود که و انما لم اعدل عنها ابتداءً قصداً 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 می‌خواستم دلیل خصم مطابق شود با مدعای او زیرا که بعضی از دلیل را به نحوی اقامت نموده که ما نقل نموده‌ایم یعنی دلیل او اگر تمام بودی دلالت می‌کرد بر اینکه در شرط واجب مطلق با علم امر بانتفاء شرط تکلیف جایز باشد و دلالت نمی‌کند بر جواز چنین تکلیفی در شرط واجب معین مقید پس اگر ما عنوان بحث را مخصوص شرط واجب مقید می‌ساختیم دلیل او مطابق عنوان مدعای او نمی‌شد 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 التادیة 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 می‌دانند امر فرمودن خدای تعالی مکلف را بفعلی بشرط آنکه منع نکند آن مکلف را ازین فعل یا بشرط آنکه قدرت دهد او را بر این فعل و اعتقاد ایشان اینست که مکلف مأمور به آن فعل هست یا منع از او نیز مثلاً جایز است که خدای تعالی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۷

و لقد اجاد علم الهدی ره حیث تنحی عن هذا المسلك و احسن التّأدیة عن اصل المطلب فقال و فی الفقهاء و المتکلمین من یجوز ان یامر الله تعالی بشرط ان لا یمنع المکلف من الفعل او بشرط ان یقدّره و یزعمون انه یكون مأمورا بذلك مع المنع و هذا غلط لأنّ الشرط انما یحسن فیمن لا یعلم العواقب و لا طریق له الی علمها فاما العالم بالعواقب و باحوال المکلف فلا یجوز ان یامر بشرط قال و الّذی یتبین ذلک انّ الرسول ص لو اعلمنّا انّ زیداً لا یتمکن من الفعل فی وقت مخصوص قبح منّا ان فامرہ بذلك لا محالہ و انما حسن دخول الشرط فیمن فامرہ فقد علمنا بصفته فی المستقبل الا ترى أنّه لا یجوز الشرط فیما یصحّ فیہ العلم و لنا الیه طریق نحو حسن الفعل لانه مما یصحّ ان نعلمه و کون المأمور متمکناً لا یصحّ ان نعلمه عقلاً فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط و لا بد من ان یتکمّن فی امره یحصل فی حکم الظانّ لتکمّن من بامرہ بالفعل مستقبلاً و یتکمّن فی ذلک قائماً مقام العلم و قد ثبت ان الظنّ یقوم مقام العلم اذا تعدّر العلم فاتیاً مع حصوله فلا یقوم مقامه و اذا کان القديم تعالی عالماً یتمکن من یتمکن وجب ان یوجّه الامر بنحوه دون من یعلم انه لا یتمکن فالرسول ص حاله کحالنا اذا اعلمنّا الله تعالی حال من فامر فعند ذلک فامر بلا شرط

امر فرماید شخصی را بروزه داشتن روز معینی و بگوید این روز را روزه‌دار 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 می‌داند که در واقع شرط فعل در وقت انفعال موجود خواهد بود آن مکلف را امر کند بدون ذکر شرط و اگر می‌داند 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 خاصی نیست در وقت معین پس در این صورت قبیح است تکلیف نمودن ما او را به آن فعل در آن وقت و نیکو نمی‌گرداند ذکر نمودن ما شرط را در او امری که از ما صادر می‌شود به هر که کاری فرماید مگر نادانی ماء بماء بحالت مأمور در زمان آینده یعنی ذکر شرط نمودن در او امر در وقتی نیکو [۳۷] است که ما علم نداشته باشیم به عاقبت حال مأمور اما هرگاه 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 السيد ره كافيّة في تحرير المقام وافية في اثبات المذهب المختار فلا غروان نقلناها بطولها و اكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتجّ المجوزون بوجه الاول لو لم يصحّ التّكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد و اللّازم باطل بالضرورة من الدّين و بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه و اقلّها ارادة المکلف له فلا تكليف به فلا معصية

راه اخبار رسول صلی الله علیه 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 نمی‌بینی که جایز نیست ما را ذکر نمودن شرطی در او امر که ممکن باشد ما را معرفت انشروط و ما را راهی به

شناختن آن شرط و علم بوجود یا عدم او باشد چون نیکو بودن آن فعل که ممکن است ما را علم بوجود یا عدم او باعتبار آنکه حسن و قبح اشیا عقلی‌اند و عقل را راه شناسائی ایشان هست پس جایز نیست بگوییم این کار را بکن بشرط آنکه این کار خوب باشد بلکه اگر می‌دانیم که این فعل در واقع خوبست بفرماییم بدون شرط و اگر می‌دانیم که قبیح است در اصل تکلیف به او نکنیم اما شرایطی که ما را راه به معرفت آنها نباشد چون قادر بودن مامور در وقت فعل که ما را از راه عقل ممکن نیست معرفت او پس اگر از راه اخبار صادقین علیهم‌السلام 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 قائم‌مقام یقین متعذر باشد اما هرگاه یقین متحقق باشد به این طریق که صادقین علیهم‌السلام خبر دهند ما را بوجود و قدرت مامور کمان درین وقت قائم‌مقام یقین نمی‌تواند 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 می‌داند 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 می‌کند و دانسته شد که کمان با امکان حصول یقین قائم‌مقام او نمی‌تواند شد و رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌حاله 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 می‌گیرد پس اگر اعلام نموده باشد به آن حضرت تمکن و قدرت آن کس را امر می‌فرماید آن کس را بدون شرط و اگر اعلام نماید به آن حضرت عدم تمکن آن شخص را تکلیف اصلا 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 اصلا تکلیف معقول نیست تا باین مقام کلام سید رضی‌الله‌عنه بود و مصنف قدس سره در مقام اعتذار از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۹

الثانی لو لم یصحّ لم یعلم احد انه مکلف و اللّازم باطل اما الملازمه فلائنه مع الفعل و بعده ینقطع التکلیف به و قبله لا یعلم لجواز ان لا یوجد شرط من شروطه فلا یكون مکلفا لا یقال قد یحصل له العلم قبل الفعل اذا کان الوقت متّسعا و اجتمعت الشّرائط عند دخول الوقت و ذلك کاف فی تحقّق التکلیف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتّسع زمنا زمنا و نردّد فی کلّ جزء جزء فانه مع الفعل فیه و بعده ینقطع و قبل الفعل یجوز ان لا یبقی بصفه التکلیف فی الجزء الآخر فلا یعلم حصول الشّروط الذی هو بقائه بالصّیفة فیه فلا یعلم التکلیف و اما بطلان اللّازم فبالضّرورة

عدم استدلال بر مذهب خود و بیان اعتماد در اثبات مدّعی خود بر کلام سید رضی‌الله‌عنه می‌فرماید که قلت هذه الجملة التي افادها السيد ره كافية في تحرير المقام تا احتجّ المجوّزون می‌گویم من که این کلامی که سید مرتضی‌رضی‌الله‌عنه افاده نموده کافیت در تحریر و تنقیح محلّ نزاع زیرا که در این عبارات مذکوره اشارات واضحه شده به اینکه مراد از شرط واجب مقید 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 می‌شود که نزاع در شرط واجب مقید است و بس که اگر شرط واجب مطلق نیز محلّ بحث می‌بود بایستی که لا اقلّ یکجا شرط واجب مطلق نیز مذکور شود و همچنین کلام سید رضی‌الله‌عنه و اقیست 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 رضی‌الله‌عنه کافی و وافی بود پس عجب نیست اگر من او را با این طول نقل نمودم و اکتفا نمودم به او از اعاده احتجاج بر مذهب خود احتجّ المجوّزون بوجه الاول تا الثانی احتجاج نموده‌اند جمعی که تجویز می‌نمایند 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 می‌آید که هیچ کس عاصی نشود بسبب ترک واجب و بطلان لازم ضروری [۳۸] دین است و بیان ملازمه اینکه هر واجبی که ترک می‌شود البته بسبب انتفاء شرطی از شروط اوست و اقل آن شروط اراده مکلف است پس لازم می‌آید که تکلیف به آن واجب متعلق نباشد و هرگاه تکلیف به او نشده باشد معصیتی بسبب ترک او نخواهد بود الثانی لو لم یصحّ لم یعلم احد انه مکلف و اللّٰمزم باطل تا الثالث دلیل ثانی ایشان اینست که اگر صحیح نباشد تکلیف با علم امر بانتفاء شرط لازم می‌آید که هیچ مکلفی در هیچ وقت عالم نباشد به اینکه مکلف است و لازم باطل است پس ملزوم نیز باطل است اما بیان ملازمه زیرا که در حال فعل و بعد از فعل تکلیف به آن فعل برطرف می‌شود 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 می‌دهد 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 اول وقت و باقی باشند این شرائط تا آنکه از اول وقت بقدر زمان فعل بگذرد و او انفعال را بجا نیورد که درین صورت یقین بهم می‌رساند به اینکه مکلف باین فعل هست زیرا که در جواب می‌گوییم که ما فرض می‌کنیم تجزیه این وقت موسع را باجزاء اجزاء و زمان زمان به حیثیتی که هر جزو زمانی بقدر وقت فعل باشد و تردید می‌کنیم در هر جزوی از آن اجزاء و می‌گوییم درین جزو آیا فعل از وی صادر می‌شود یا نه اگر صادر شود می‌گوییم 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 می‌دهد که به صفت تکلیف باقی نباشد در جزو بعد ازین پس نمی‌داند که مکلف خواهد بود در آن جزو ثانی یا نه و برین قیاس در جزو ثانی می‌گوییم که اگر فعل از وی صادر می‌شود و در حال فعل و بعد از فعل تکلیف منقطع و اگر فعل از وی صادر نشود چون احتمال می‌دهد که به صفت تکلیف باقی نماند در جزو ثالث او را علم حاصل نمی‌شود بتکلیف در آن جزو ثالث و همچنین نقل کلام می‌نماییم در جزو ثالث و رابع و خامس تا آخر اجزا پس آن واجب هر چند موسع باشد در هیچ جزو از اجزاء ممکن نیست علم به اینکه مکلف است بایجاد آن فعل و بقاء شرایط فعل در جزو اول موجب این نیست که او را علم حاصل شود به اینکه مکلف بایجاد فعلست چه ایجاد فعل الحال در زمان گذشته محال است و در زمان آینده احتمال زوال شرایط می‌رود و اما بطلان لازم یعنی عدم علم مکلف بتکلیف پس او بدیهی است و محتاج به دلیل نیست و الا لازم می‌آید 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 می‌آید که ابراهیم علی نبینا و علیه السّلام علم بهم نرسانیده باشد بوجوب قربانی نمودن پسرش زیرا که شرط ذبح او منتفی شد در وقت ذبح و آن شرط عبارت از عدم نسخ حکم وجوبست و حال آنکه آن حضرت علم داشت بوجوب ذبح که اگر علم بوجوب نمی‌داشت اقدام نمی‌نمود بر ذبح ولد به تهیه 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 نمی‌داشت این افعال بر آن حضرت حرام می‌بود از جهت ترک او و اقدام بر فعل حرام نسبت بمعصوم [۳۹] محال است و نیز می‌گوییم اگر ذبح بر آن حضرت واجب نمی‌بود از جهت ترک او احتیاج به فدایی نبود و حال آنکه خدای عزّ و جلّ که می‌فرماید که وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ الرابع کما 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 کما ان الامر یحسن لمصالح تنشأ من المامور به کذلک یحسن لمصالح تنشأ من لفظ الامر و موضع النزاع من هذا القبیل فانّ المکلف من حیث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربّما یوطن نفسه علی الامتثال فیحصل له بذلك لطف فی

الآخره و فی الدنیا لانزجاره عن القبیح الا ترى ان السید قد یستصلح بعض عبیده باوامر ینجزها علیه مع عزمه علی نسخها امتحانا له و الانسان قد یقول لغیره و کلتک فی بیع عبدی مثلا- مع علمه بانه سیزله اذا کان غرضه استماله للوکیل او امتحانه فی امر العبد و الجواب عن الاول ظاهر ممّا حقه السید ره اذ لیس نزاعنا فی مطلق شرط الوقوع و انما هو فی الشرط الذی یتوقف علیه تمکن المکلف شرعا و قدرته علی امتثال الامر و لیس الارادة منه قطعاً و الملازمة انما یتّم بتقدیر کونها منه و ح فتوجه المنع علیها جلی

دلیل چهارم ایشان اینست که چنانچه امر نیکوست از جهه مصلحتهایی که ناشی می‌شوند از مامور به همچنین نیکوست بسبب مصلحت‌هایی که ناشی می‌شوند از اصل امر و محلّ نزاع یعنی تعلّق 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 توپین نفس خود بر امتثال یعنی قرارداد خاطر خود کند فرمان‌برداری را و بسبب این حاصل شود از برای او لطف و شفقت خدای در آخرت و در دنیا از این جهت که منزجر شده از قبیح که عدم امتثال است نمی‌بینی که مولی گاهی اصلاح حال بعضی از غلامان خود می‌کند بسبب اوامر منجزه یعنی غیر متعلقه بشرط با اینکه قصد نسخ آنها دارد از جهه امتحان او و گاه هست که شخصی به دیگری می‌گوید و کیل نمودم ترا در فروختن غلامم مثلا با اینکه می‌داند که او را عزل خواهد کرد از وکالت پیش از وقوع بیع هر گاه غرضش ازین توکیل استماله و کیل یا امتحان او باشد درباره آن غلام و الجواب عن الاول تا و عن الثانی و جواب از دلیل اول ایشان ظاهر می‌شود 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 شرعا و قدرت او بر فرمان‌برداری 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 می‌آید که هیچ کس عاصی نباشد بسبب ترک مامور به تمام نمی‌شود 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 ادعاء الضرورة فيه مکابره و بهتان و قد ذکر السید ره فی تتمه تنقیح المعالم ما یتضح به سند هذا المنع فقال و لهذا نذهب الی انه لا یعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقصی الوقت و خروجه فیعلم انه کان مامورا به و لیس یجب اذا لم یعلم قطعاً انه ماموران یسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل و هو صحیح سلیم و هذه اماره یغلب معها الظن ببقائه فوجب ان یتحرز من ترک الفعل و التخصیر فيه و لا- یتحرز من ذلك الا بالشروع فی الفعل و الابتداء به و لذلك مثال فی العقل و هو ان المشاهد للشیع من بعد مع تجویزه ان یخترم الشیع قبل ان یصل الیه یلزمه التحرز منه لما ذکرناه و لا یجب اذا لزمه التحرز منه ان یکون عالما ببقاء الشیع و تمکنه من الاضرار به و هذا کلام جید ما علیه فی توجیه المنع من مزید و به یظهر الجواب عن استدلال بعضهم علی حصول العلم بالتکلیف قبل الفعل بانعقاد الاجماع علی وجوب الشروع فی بقیة الفرض اذ یکفی فی وجوب نیه الفرض غلبه الظن بالبقاء و التمكن حیث لا سبیل الی القطع فلا دلالة له علی 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 ترک فعل زیرا که هر گاه وقت] بیان نمودید که هر فعلی که منتفی شود البتّه بسبب انتفاء شرطی از شرایط اوست چه معنی می‌خواهید اگر شرط وجوب قصد نموده‌اید کلیه شما ممنوعست یعنی قبول نداریم که انتفاء هر فعلی بسبب انتفاء شرطی از شرایط وجوب باشد چه ممکن است که شرایط وجوب همگی متحقق باشد و مکلف باراده و اختیار او را ترک نماید و اگر اعمّ از شرط وجوبست و شرط وجود می‌خواهید این کلیه مسلم است لیکن لازم نمی‌آید که هیچ مکلفی عاصی نباشد زیرا که ممکن است که شرایط وجوب متحقق باشد و انتفاء فعل بسبب انتفاء اراده و امثال ان باشد و مکلف بسبب او عاصی باشد و عن الثانی المنع من بطلان اللّازم تا و عن الثالث و

جواب از دلیل ثانی ایشان اینکه ملازمه را قبول داریم که اگر چنین تکلیفی صحیح نباشد لازم می‌آید 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 تمه تنقیح مقام ذکر نموده کلامی که ازو سند این منع ظاهر می‌شود زیرا که گفته است سید رضی الله عنه و از این جهت که چنین تکلیفی صحیح نیست قائل می‌شویم به اینکه مکلف علم ندارد به اینکه مامور باین فعلست مگر بعد از گذشتن وقت این فعل و بعد از خروج وقت علم بهم می‌رساند به اینکه مکلف بود بفعل و لازم نمی‌آید 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 صحّت علامتی است از برای تکلیف که با او ظنّ غالب بهم می‌رسد بقاء او در وقت فعل و ازین

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۳

و عن الثالث بالمنع من تکلیف ابراهیم ع بالذبح الّذی هو فری الوداج بل کلف بمقدّماته کالاضجاع و تناول المدیة و ما یجری مجری ذلک و الدلیل علی هذا قوله تعالی وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا اِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا وَا مَا جَزَعَهُ عَ فَلَاشْفَاقَهُ مِنْ اَنْ يُؤْمِنَ بَعْدَ مَقْدَمَاتِ الذَّبْحِ بِه نَفْسَهُ لِجَرِيَانِ الْعَادَةِ بِذَلِكَ وَا مَا الْفِدَاءُ فَيَجُوزُ اَنْ يَكُونَ عَمَّا ظَنَّ اَنَّهُ سَيُؤْمِنُ بِه مِنْ الذَّبْحِ اَوْ عَنْ مَقْدَمَاتِ الذَّبْحِ زِيَادَةً عَمَّا فَعَلَهُ لَمْ يَكُنْ قَدْ اَمَرَ بِهَا اِذْ لَا يَجِبُ فِي الْفِدْيَةِ اَنْ يَكُونَ مِنْ جِنْسِ الْمَقْدَى

جهت واجب است بر او احتراز از ترك 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 ظنّ 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 ببیند که متوجه اوست بر او واجبست عقلا کریختن از وی اگرچه جزم ندارد که آن شیر به او خواهد رسید و احتمال می‌دهد 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 جهت سند منع بطلان لازم و توجیه منع زیاده برین ممکن نیست و حاصل سند منعی که ازین کلام مستفاد می‌شود اینست که علم مکلف بوجوب شرط نیست در ایقاع فعل بقصد وجوب شرعا و لازم نیست که مکلف جزم بتکلیف پیش ازو داشته باشد بلکه ظنّ بتکلیف درین معنی شرعا کافیت و از این تخصیص ظاهر می‌شود جواب از استدلال بعضی از اصولیین بر اینکه علم بتکلیف پیش از فعل البتّه حاصلست به این نحو که اجماعیست وجوب شروع در فعل واجب با تیت فرض و این موقوفست بر علم بتکلیف و جواب این استدلال که از کلام سید رضی الله عنه ظاهر می‌شود اینست که توقف تیت وجوب بر علم بتکلیف ممنوعست بلکه کافیت در وجوب تیت فرض غلبه ظنّ مکلف ببقاء او بر صفت تکلیف و تمکن او بر فعل هرگاه راهی بسوی جزم نباشد پس اجماع بر وجوب تیت فرض دلالت ندارد بر حصول بتکلیف پیش از فعل و عن الثالث بالمنع من تکلیف ابراهیم ع تا و عن الزّابع جواب از دلیل ثالث ایشان اینکه قبول نداریم که ابراهیم علی نبینا و علیه السّلم مکلف بود به ذبحی که عبارت از بریدن رکهای گردنست بلکه مکلف بود بمقدّمات ذبح چون خوابانیدن فرزندش و گرفتن کارد و امثال اینها از مقدّماتی که از آن حضرت صادر شد و دلیل بر اینکه مکلف بهمین بود قول خدای تعالی است که وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا اِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا چه اگر رؤیا مشتمل می‌بود بر قطع رکهای کردن لازم می‌آید که رؤیای او بفعل نیامده باشد پس تصدیق رؤیا بی صورت است و چون می‌رسید مستدلّ را که بگوید هرگاه آن حضرت مامور بقطع رکها نبود پس جزم آن حضرت از آن رؤیا چه وجه داشت مصنف جواب می‌گوید که جزم آن حضرت از آن جهت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۴

و عن الزّابع أنّه لو سلّم لم یکن الطّلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم علی الفعل و الانقیاد الیه و الامتثال و لیس التّزاع

فيه بل في نفس الفعل و اما ما ذكر فيه من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد و الوكيل و ذلك ممتنع في حقّه تعالى

بود که می‌ترسید 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 می‌شود و چون مستدلّ گفته بود که اگر ذبح بر آن حضرت واجب نمی‌بود احتیاج به فدیة نبودی مصّنف قدس سرّه جواب می‌گوید 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 آنی 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 تعلق 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 می‌برید از رکها فی الحال ملتئم می‌شد پس مامور به از آن حضرت صادر شد لیکن از هاق روح واقع نشد و آن حضرت مامور باز هاق روح نبود چه غیر خدای عزّ و جلّ بر آن قادر نیست و فدیة عوض از هاق روح بود و این جواب نیز اگر چه خلاف ظاهر است لیکن از قدرت خدای عزّ و جلّ اصلاً بعدی ندارد و روایت نیز بر طبق او وارد است و عن الزّابع انه لو سلّم لم یکن الطلب هناک للفعل تا اصل جواب از دلیل رابع ایشان اینست که قبول نداریم نیکویی امر را بجهت 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 جهت این مصالح باعتبار اینکه ممکن است که غرض از امتحان اکمال حجّت باشد بر مکلف نه حصول علم بر چگونگی حال مکلف از برای امر در جواب می‌گوییم که امر درین صورت از برای طلب فعلی نخواهد بود زیرا که دانسته شد که طلب فعل از حکیم با علم او بانتفاء شرط ممتنع است بلکه غرض از امر طلب عزم بر فعل و اطاعت و انقیاد مکلف است و این محلّ نزاع نیست بلکه نزاع در امریست که مقصود از نفس فعل باشد پوشیده نماند که محلّ نزاع چنانچه در عنوان مبحث مذکور شد مجرد تعلق امر است بفعلی که امر عالم بوده باشد بانتفاء شرط او و اگر محلّ نزاع امری باشد که مقصود 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 الدّلالة علی الجواز بل یرجع الی الحکم الذی کان قبل الامر و به قال العلامة فی التّهایة و بعض المحقّقین من العامّة و قال اکثرهم بالبقاء و هو مختاره فی التّهدیب لنا انّ الامر انما یدلّ علی الجواز بالمعنی الاعتم اعنی الاذن فی الفعل فقط و هو قدر مشترک بین الوجوب و التّذب و الاباحة و الکراهة فلا یتقوم الا بما فیها من القيود و لا یدخل بدون ضمّ شیء منها الیه فی الوجود فادّعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غیر معقول

لفظی خواهد شد و اما مثالی که مذکور شد از برای حسن امر جهت امتحان ان نیکو است باعتبار اینکه مولی و موکّل را از این اخبار و امتحان علم بحال عبد و وکیل حاصل می‌شود و این امتحان در حقّ خدای تعالی ممتنع است و پوشیده نیست ضعف این نیز چه امتحان از جهت تحویل 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 انّ نسخ مدلول الامر و هو الوجوب لا یبقی معه الدّلالة بیاید 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 می‌کرد و بس و اصل جواز مطلق باقی می‌ماند و مصنف قدس سرّه می‌فرماید که اقرب بصواب نزد من اینست که نسخ مدلول امر یعنی وجوب دلالت ندارد بر جواز مأمور به بلکه راجع می‌شود 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 شده‌اند علامه 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 علامه قدس سرّه است در تهذیب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى [۴۰] الاعمّ تا و القول دلیل ما بر عدم بقاء جواز بعد از نسخ وجوب اینست که امر دلالت ندارد مگر بر جواز بمعنی اعّم 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 تقوّم جنس یعنی تحصیل و تحقق او در خارج بدون فصلی ممکن نیست پس تحقق این جواز

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۶

و القول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع من الترك الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع يلفظ نسخت الوجوب و نحوه و هو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافياً في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع بالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض و ان كان قليل الجدوى لكونه راجعاً في الحقيقة الى التعلق بالمجموع احتجوا بانّ المقتضى للجواز موجود و المانع منه مفقود فوجب القول بتحقيقه امّا الاوّل فلانّ الجواز جزء من الوجوب و المقتضى للمركب مقتض لا جزائه و اما الثاني فلانّ الموانع كلّها منتفیه بحکم الاصل و الفرض سوى نسخ الوجوب و هو لا يصلح للمانعیه لانّ الوجوب ماهیه مرکبه و المركب يكفى في رفعه رفع احد اجزائه فيكفى في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزئه و ح فلا- يدلّ 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 می‌رسید بگوید که ما می‌گوییم بعد از نسخ وجوب جواز باقی می‌ماند 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 می‌آید که نقیض او که اذن در ترکست با جواز ضمّ شود و جواز بانضمام این قید ممکن الحصول است مصنف س سرّه جواب می‌فرماید که و القول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ تا احتجوا یعنی آنچه معترض می‌گفت که اذن در ترک ضمّ می‌شوند با این جواز بعد از نسخ باعتبار اینکه اذن در ترک لازم رفع منع از ترک است که نسخ وجوب مقتضی 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 الترك چه درین صورت جواز باقی است بلا- نزاع بلکه نزاع در صورتیست که نسخ واقع بلفظ نسخت الوجوب و مثل او و این نسخ چنانچه احتمال دارد که متعلق بان جزو باشد که منع از ترکست ازین جهت که رفع جزو کافیهست در رفع کلّ همچنین احتمال دارد که نسخ متعلق باشد بمجموع باعتبار هریک از اجزای او و

احتمال دارد که متعلق شود به جزو دیگری یعنی اذن در فعل که عبارت از رفع حرج از فعل است چنانچه بعضی از اصولیین احتمال داده‌اند این اخیر را اگر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۷

فان قيل لا نسلم عدم مانعيّة نسخ الوجوب لثبوت الجواز لأنّ الفصل علّة لوجود الحصّة التي معه من الجنس كما نصّ عليه جمع من المحققين فالجواز الّلهي هو جنس للواجب و غيره لا بدّ لوجوده في الواجب من علّة هي الفصل له و ذلك هو المنع من التّرك فزواله مقتض لزال الجواز لأنّ المعلول يزول بزوال علته فنبت مانعيّة النّسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما انّ الخلاف واقع في كون الفصل علّة للجنس فقد انكر بعضهم و قال أنّهما معلولان لعلّة واحدة و تحقيق ذلك يطلب من مواضعه و ثانيهما أنّا و ان سلّمنا كونه علّة له فلانم انّ ارتفاعه مط يقتضى ارتفاع الجنس بل أنّما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر و ذلك لأنّ الجنس أنّما يفتقر الى فصل ما من الفصول و من البين انّ ارتفاع المنع من التّرك مقتض لثبوت الاذن فيه و هو فصل آخر للجنس الّلهي هو الجواز و الحاصل انّ للجواز قيدين احدهما المنع من التّرك و الآخر الاذن فيه فاذا زال الأوّل خلفه الثّاني و من هنا ظهر أنّه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به و بالنّاسخ فجنسه بالاوّل و فصله بالثّاني و لا ينافي هذا اطلاق القول بأنّه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث انّ 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 تعلّق نسخ به هریک از اجزاء ندارد احتجّوا بانّ المقتضی للجواز موجود و المانع منه مفقود فوجب القول بتحقیقه اما الأوّل فلانّ تا فان قيل احتجاج نموده‌اند 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 کافیست و درین صورت نسخ دلالت ندارد بر رفع جواز فان قيل لا نسلم عدم مانعيّة نسخ الوجوب لثبوت الجواز تا فان قيل لّما 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 لّما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه و اخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوی احتمال رفع البعض الّلهي يتحقّق معه البقاء و رفع الجميع الّلهي معه يزول قلنا الظاهر يقتضی البقاء لتحقق مقتضيه اولاً- و الاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال و توضیح ذلك انّ النّسخ أنّما توجه الى الوجوب و المقتضی للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه و حيث انّ رفع الوجوب يتحقّق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمرّ الجواز ظاهراً و هذا معنی ظهور بقاءه

فصل علّت وجود حصّه‌ایست از جنس که با این فصل نوعیست از انواع ان جنس چنانچه جمعی از محققین تصریح نموده‌اند پس جوازی که جنس واجب و غیر واجبست ناچار است در وجود او از برای واجب از علّتی 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 البتّه چه معلول زایل می‌شود بسبب زوال علّت او پس ثابت شد که نسخ و جوب مانع بقاء جواز است جواب می‌گوییم که این اعتراض بی‌صورت است از دو جهت یکی آنکه علّت فصل از برای وجود جنس خلافی است و بعضی از محققین او را انکار نموده‌اند و گفته‌اند که هر دو معلول یک علّتند و تحقیق این مسئله را باید از موضعش که علم کلامست طلب نمود و جواب ثانی آنکه بر تقدیر تسلیم علّیت فصل از برای جنس قبول نداریم زوال جنس را بسبب زوال او مطلقا بلکه این اقتضاء در صورتیست که قائم مقام این فصل نباشد فصلی دیگر در علّیت 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 متعدّده علّت او خواهند بود پس اگر جنس بسبب فصلی موجود شود بعد از زوال این فصل ممکن است فصلی دیگر بجای او متحقّق و علّت 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 اول بسبب نسخ زایل شود ثانی قائم مقام او می‌شود البتّه چه ارتفاع منع از ترک لازم دارد اذن در ترک را و البتّه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید و ازین جواب معلوم می‌شود 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 نمی‌ماند پس سبب ابقاء جواز امر و نسخ هر دو اند که جنس او از امر و فصل او از نسخ حاصل می‌شود و منافات ندارد بودن مدّعی ثبوت جواز بامر و نسخ هر دو با اطلاق قول اصولیین به اینکه هر گاه نسخ شود و جوب جواز باقی می‌ماند چنانچه ظاهرا توهم تنافی می‌شود از این حیثیت که ظاهر بقی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۹

و الجواب المنع من وجود المقتضى فإن الجواز الّذی هو جزء من ماهیة الوجوب و قدر مشترك بینها و بین الاحکام الثلاثة الآخر لا تحقّق له بدون انضمام احد قیودها الیه قطعا و ان لم یثبت علیة الفصل للجنس لانّ انحصار الاحکام فی الخمسة یعدّ فی الصّوریات و ح فالشکّ فی وجود القید یوجب الشکّ فی وجود المقتضى و قد علمت انّ نسخ الوجوب كما یحتمل التعلّق بالقید فقط اعنی المنع من التّرك فیقتضى ثبوت نقیضه الّذی هو قید آخر کذلک یحتمل التعلّق بالمجموع فلا یبقی قید و لا مقید فانضمام القید مشکوک فیه و لا- یتحقّق معه وجود المقتضى و لو تشبّث الخصم فی ترجیح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلّق النسخ بالجمع لکان معارضا باصالة عدم وجود القید یتساقطان و بهذا ظهر فساد قولهم فی آخر الحجّة انّ الظاهر یقتضى البقاء لتحقّق مقتضیه و الاصل استمراره فانّ انضمام القید ممّا یتوقّف علیه وجود المقتضى و لم یثبت

الجواز اینست که امر مستقل باشد درین جواز و نسخ در وی نداشته باشد و این منافست با مدّعا و وجه عدم تنافی اینست که تعبیر ایشان باین عبارت از مدّعی از باب مسامحه و مساهله در عباراتست چنانچه داب ایشان است و اکثر ایشان تصریح نموده‌اند به آنچه ما کفّیم در تفسیر مدّعا فان قیل لّمّا کان رفع المركب یحصل تارة برفع جمیع اجزائه تا و الجواب المنع و اگر کسی اعتراض نماید بر اصل دلیل قائلین ببقاء جواز به این طریق که چون رفع مرکب گاه برفع جمع اجزاء او می‌شود و گاه برفع بعضی از اجزای او پس ما را علم ببقاء جواز ممکن نیست بعد از رفع و جوب زیرا که مساویست احتمال رفع منع از ترک که مقتضی بقاء جواز است با احتمال رفع جمیع اجزاء که مقتضی عدم بقاء اوست پس چون جزم ببقاء حاصل شود جواب می‌گوییم که ما نمی‌گوییم که بعد از نسخ و جوب جواز یقینا باقیست بلکه مطلب ما ظهور بقاء جواز است و بعد از نسخ ظهور بقاء او متحقّق است بلا شبهه زیرا که جواز بسبب امری که مقتضی اوست متحقّق شده بود و اصل و استصحاب مقتضی استمرار اوست پس بسبب احتمال خلافت حکم بزوال او نمی‌توان نمود و توضیح این سخن آنکه نسخ متوجّه نمی‌شود 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 می‌شود برفع احد جزءین 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 المقتضی فانّ الجواز الذی هو جزء من ماهیة الوجوب و قدر مشترک تا اذا تقرّر ذلك و جواب از احتجاج قائلین ببقاء جواز بعد از نسخ وجوب اینست که وجود مقتضی جواز ممنوعست زیرا که جواز که جزو از ماهیة وجود و قدر مشترک

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۰

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

میان او و ندب و کراهت و اباحت است متحقّق نمی‌شود بدون انضمام قیدی از قیود این احکام هر چند 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 شمرده‌اند پس اگر جواز بدون قید یکی از احکام اربعه باقی ماند لازم می‌آید 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 بثبوت نقیض او باشد که ان قید دیگر است همچنین احتمال دارد که متعلّق بجمیع اجزاء باشد و نه قیدی باقی ماند و نه مقیّدی پس انضمام قید مشکوک فیه است و با شکّ در انضمام قید وجود مقتضی متیقّن نیست [۴۲] و اگر مستدلّ ترجیح دهد احتمال تعلّق نسخ را بقید تنها و متمسک شود به اینکه اصل عدم تعلّق اوست بجمیع ما نیز ترجیح می‌دهیم احتمال تعلّق او را بجمیع 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 می‌شوند و ازین جواب ظاهر می‌شود فساد قول مستدلّ در آخر دلیل یعنی آنچه در جواب اعتراض ثانی کفت و ان اینست که ظاهر مقتضی بقاء جواز است بسبب آنکه مقتضی جواز متحقّق است و اصل استمرار اوست و وجه فساد آنکه تحقّق مقتضی ممنوعست زیرا که انضمام قید موقوف علیه وجود مقتضی جواز است و ان ثابت نیست پس مقتضی نیز ثابت نیست و پوشیده نیست دفع این اعتراض از قول مستدلّ در آخر دلیل چه ظاهر است عبارت او در اینکه مراد او تحقّق مقتضی است قبل از نسخ و در تحقّق او بعد از نسخ دست باستصحاب زده و ثبوت مقتضی پیش از نسخ بدیهی است زیرا که قید منع از ترک با او هست و این اعتراض در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۱

المبحث الثانی فی التّواهی اصل اختلاف 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 العامّ عند الاطلاق و لهذا یذمّ العبد علی فعل ما نهاه المولی عنه بقوله لا تفعله و الاصل عدم النّقل و لقوله تعالی و ما نهاکم عنه فانّتها اوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهی الرّسول صلّی الله علیه و آله عنه لما ثبت من انّ الامر حقیقه فی الوجوب و ما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله و ما یقال من انّ هذا مختصّ بمناهی الرّسول ص و موضع التّزاع هو

الاعمّ فيمكن عنه بانّ تحريم ما نهى عنه الرسول ص يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه مع ما فى احتمال الفصل من البعد هذا و استعمال النهى فى الكراهة شايح فى اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم على نحو ما قلناه فى الامر

صورتى وارد است که مراد تحقّق او مقتضى بعد از نسخ باشد و دليل بر اينکه مراد او معنى اولست دو چيز است يکى تصريح به اولاً و ديگر متمسک شدن او باستصحاب چه اگر مراد او معنى ثانى باشد بعد از اثبات مقتضى استصحاب بى فايده مى شود و همچنين اصل جواب را دفع مى توان نمود به اينکه 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 الاستحباب تا اصل يعنى هرگاه مقرّر و محقّق شد دليل خصم و جواب او بدان که دليل ايشان بر تقدير تماميت دلالت دارد بر بقاء استحباب چه دلالت مى کند بر بقاء جوازي که جزوى از وجوبست و ان اذن در فعل است با رجحان او با انضمام اذن در ترک و اين بعينه معنى استحبابست و دلالت ندارد بر بقاء جواز بمعنى اباحت چنانچه مشهور است درين مسئله بر زبانهاى ايشان و نه بر جواز بمعنى اعمّ که شامل اباحت و استحباب بوده باشد که ان عبارت از اذن در فعل است اعمّ از آنکه فعل راجح يا مساوى ترک باشد چنانچه ظاهر کلام جماعتى از ايشان است و نه بر جواز بمعنى اعمّ از اين معنى که شامل اباحت و استحباب و کراهت است يعنى اذن در فعل مطلقاً خواه فعل و ترک هر دو مساوى باشند يا احدهما راجح به آن چنانچه بعضى از ايشان قائلند حتى اينکه نقل نموده‌اند قول ببقاء استحباب را بخصوصه مکر از جمع قليلى بلکه بعضى ردّ نموده‌اند اين مذهب را و نفى کرده‌اند قائل به او را با اينکه دليل ايشان بر بقا چنانچه مى بينى مشعر است ببقاء استحباب زيرا که وجوب چون مرگبست از اذن در فعل بر وجه رجحان با منع از ترک.

منع از ترک کافيت [۴۳] در رفع حقيقت وجوب و نسخ متوجه اوست و بس و قيد اولى که رجحان فعلست با اذن در فعل بعد از نسخ بحال خود باقىند پس هرگاه به مقتضاي ناسخ ضمّ شود با ايشان اذن در ترک قيود ندب تمام مى شود و باقى او خواهد

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۶۲

بود نه جواز به آن معانى ديگر

[البحث الثانى: فى النواهى]

اشاره

البحث الثانى فى النواهى يعنى بحث دويم از مطلب دويم در تحقيق احكام نهى است

[أصل فى مدلول صيغة النهى]

اصل اختلف الناس فى مدلول صيغة النهى حقيقه على نحو اختلافهم فى الامر و الحقّ أنّها تا اصل بدان که صيغه نهى در هشت معنى مستعمل شده در کلام فصحا و بلغا اولّ تحريم چون لا تزن دويمّ کراهت چون لا تنس نصيبك من الدنيا سيمّ تحقير چون لا تمدّن عينيك الى ما متّعنا به چهارم بيان عاقبت چون و لا تحسبنّ الله غافلاً عمّا يعمل الظالمون پنجم دعا چون لا تكلنى الى نفسى طرفه عين ششم يأس يعنى مايوس کردنيدن مخاطب را از چيزى نحو لا- تعذروا اليوم هفتم ارشاد يعنى راهنمائى مخاطب به امرى که صلاح او در وى باشد چون لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم هشتم تسليه مخاطب بر مکروهى چون لا تحزن و اصوليون خلاف نموده‌اند در موضوع له لغوى او از اين معانى مثل اختلاف ايشان در حقيقت امر يعنى قائلند به اينکه موضوعست از براى تحريم و در باقى مجاز است و بعضى کراهت را حقيقت او مى دانند و بعضى مشترک لفظى مى دانند او را در حرمت و کراهت و بعضى قائلند

باشترک 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 می‌شود بنده بر فعلی که او را نهی ان فعل نموده باشد باین قول که لا- تفعله و اصل عدم نقل لفظ است از معنی لغوی به عرفی پس در لغت نیز بمعنی تحریم است و دلیل دیگر برین مدعا قول خدای تعالی است که و ما نهاکم عنه فانتھوا 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 آورده‌اند 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 منهیّ عن رسول الله صلی الله علیه و آله دلالت دارد به فحوای [۴۴] کلام بر تحریم منهیّ عن 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 بمجرّد ورود نهی حکم بتحریم نمی‌توان نمود بهمان نحو که در امر مذکور شد

[أصل فی أن مدلول النهی هل هو الکفّ أو التّرك]

اصل و اختلفوا فی انّ المطلوب بالنّهی ما هو فذهب الاکثرون تا لنا اختلاف کرده‌اند اصولیون در اینکه مقصود از

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۶۳

اصل و قد اختلفوا فی انّ المطلوب بالنّهی ما هو فذهب الاکثرون الی انّه هو الکفّ عن الفعل المنهیّ عنه و منهم العلّامة ره فی تهذیب و قال فی النّهایة المطلوب بالنّهی نفس ان لا تفعل و حکى انّه قول جماعة کثیرة و هذا هو الاقوی لنا انّ تارک المنهیّ عنه کالزّناء مثلا یعدّ فی العرف ممثلا و یمدحه العقلاء علی انّه لم یفعل من دون نظر الی تحقّق الکفّ عنه بل لا یکاد یخطر الکفّ ببال اکثرهم و ذلك دلیل علی انّ متعلّق التّکلیف لیس هو الکفّ و الاّ لم یصدق الامتثال و لا یحسن المدح علی مجرّد التّرك احتجّوا بانّ النّهی تکلیف و لا تکلیف الاّ بمقدور للمکلف و تقی الفعل یمتنع ان یکون مقدورا له لکونه عدما اصلیا و العدم الاصلیّ سابق علی القدرة و حاصل قبلها و تحصیل الحاصل محال و الجواب المنع من انّه غیر مقدور لانّ نسبة القدرة الی طرفی الوجود و العدم مساویة فلو لم یکن نفی العفل مقدورا لم یکن ایجاده مقدورا اذ تاثیر صفة القدرة فی الوجود فقط و جوب لا قدرة فان قیل لا بدّ للقدرة 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 مستمّر فلا یصلح اثرا للقدرة المتأخّرة

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 منهیّ عنه یا ترک فعل و نکردن اوست و فرق میانه این دو معنی اینست که اوّل لازم دارد ثانی را بخلاف ثانی که او مستلزم اوّل نیست چه بسیار می‌شود که مکلف ترک می‌کند فعل منهیّ عنه را و بخاطر او نمی‌رسد بازداشتن نفس ازو پس اکثر اصولیین رفته‌اند به اینکه مطلوب از نهی کفّ است و به این قول قائل شده علّامه رحمه الله در تهذیب و در نهایة علّامة قائل شده به اینکه مطلوب ازو نکردن فعل است و نقل کرده که این قول جمع کثیریست و این قول قوی‌تر است لنا انّ تارک المنهیّ عنه تا احتجّوا دلیل ما بر اینکه مطلوب از نهی ترک فعل است اینست که کسی که ترک کند فعل منهیّ عنه را عرفا ممثل می‌نامند و ارباب عقول او را مدح می‌کنند بر نکردن فعل بدون اینکه ملاحظه نمایند که کفّ نفس از وی صادر شده یا نه بلکه گاه هست که

کفّ نفس بخاطر اکثر ایشان نمی‌رسد و این دلیل است بر اینکه متعلّق تکلیف کفّ نفس نیست که اگر متعلّق تکلیف کفّ می‌بود امتثال متحقّق نمی‌شد بمجرّد ترک و مدح مکلف نیز نیکو نمی‌بود بر مجرّد ترک احتجّوا بانّ النهی تکلیف و لا تکلیف الا بمقدور تا و الجواب احتجاج نموده‌اند جمعی که قایلند به اینکه مطلوب از نهی کفّ نفس است از فعل به اینکه نهی تکلیف است و تکلیف تعلق نمی‌گیرد مگر به چیزی که مقدور مکلف بوده باشد و نبودن فعل مقدور نیست زیرا که این نیستی فعل عدم اصلی یعنی عدم سابق بر وجود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۴

قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره و عدم الصّیلاحیه بهذا الاعتبار فی حیّز المنع و ذلك لانّ القادر یمكنه ان لا یفعل فیستمرّ و ان یفعل فلا یستمرّ فاطر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها و هو مستند اليها و متجدّد بها اصل قال السید المرتضی ره و جماعة منهم العلّامة ره فی احد قولیه انّ النهی کلاما فی عدم الدّلاله علی التکرار بل هو محتمل له و للمره و قال قوم بافادته الدوام و التکرار و هو القول الثانی للعلّامة اختاره فی الثّیاهیه ناقلا له عن الاکثر و الیه اذهب لنا انّ النهی یقتضی منع المکلف من ادخال ماهیة الفعل و حقیقه فی الوجود و هو انما یتحقّق بالامتناع من ادخال کلّ فرد من افرادها فیه اذ مع ادخال فرد منها یصدق ادخال تلک الماهیة فی الوجود لصدقها به و لهذا اذا نهی السید عبده عن فعل فانتهی مدّه کان یمكنه ایقاع الفعل فیها ثمّ فعل عدّ فی العرف عاصیا مخالفا لسید و حسن منه عقابه و کان عند العقلاء مذموما بحیث لو اعتذر بذهاب المدّه التي یمكنه ایقاع الفعل فیه و هو تارک و لیس نهی السید بمتناول غیرها لم یقبل ذلك منه و بقی الذمّ بحاله و هذا ممّا یشهد به الوجدان

است و عدم اصلی مقدّم است بر قدرت مکلف چه اعدام اصلیه ازیند و حاصلند پیش از حصول قدرت و مکلف که حادث است پس تکلیف نمودن مکلف را باین اعدام موجب تکلیف او بتحصیل حاصلست و این محال [۴۵] است و الجواب المنع من انه غیر مقدور لانّ نسبة القدرة تا اصل و جواب ازین احتجاج اینکه مقدور نبودن عدم اصلی ممنوعست زیرا که نسبت قدرت بطرفین فعل یعنی وجود و عدم او متساویست پس اگر عدم فعل مقدور نبوده باشد لازم می‌آید که ایجاد او نیز 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 متجدّد و حادث شود بسبب او و عدم سابق است بر قدرت و مستمرّ است از ازل تا وقتی که فعل موجود شود پس صلاحیت ندارد که اثر قدرت حادثه تواند شد جواب می‌گوییم که اصل عدم اگرچه قابلیت ندارد که اثر قدرت حادثه شود لیکن باعتبار استمرار و عدم استمرار مقدور می‌تواند بود و عدم قابلیت او باین اعتبار ممنوعست چه قادرا ممکن است که فعل را بجای نیورد و ان عدم مستمرّ 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 متجدّد به اوست

[أصل فی دلالة النهی علی الدوام و التکرار]

اصل قال السید المرتضی رضی الله عنه و جماعة منهم العلّامة

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۵

احتجّوا بانّه لو کان للدوام لما انفک عنه و قد انفک عنه فان الحائض نهیت عن الصّیلاة و الصّوم و لا دوام و بانّه ورد للتکرار کقوله تعالی و لا تقرّبوا الرّئی و لخلافه کقول الطیب لا تشرب اللبن و لا تاکل اللحم و الاشتراک و المجاز خلاف الاصل فیکون حقیقه فی القدر المشترك و بانّه یصحّ تقييده بالدوام و نقیضه من غیر تکرار و لا- نقض فیکون للمشترک و الجواب عن الاوّل انّ کلامنا فی

النَّهْيُ الْمَطْلُوقُ وَ ذَلِكَ مَخْتَصٌّ بِوَقْتِ الْحَيْضِ لِأَنَّهُ مَقْتَدٌ بِهِ وَ لَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَهُ إِلَّا تَرَى أَنَّهُ عَامٌّ لِجَمِيعِ أَوْقَاتِ الْحَيْضِ

فی احد قولیه انَّ النَّهْيَ کَالأَمْرِ تالنا سید مرتضی رضی الله عنه و جماعتی که از جمله ایشانست علامه قدس سره در یک قول گفته‌اند که نهی مثل امر است در عدم دلالت بر تکرار یعنی چنانچه امر دلالت نمی‌کند بر طلب فعل از مکلف مکرراً بلکه دلالت می‌کند بر مطلق طلب فعل همچنین نهی نیز دلالت نمی‌کند بر طلب ترک فعل مکرراً بلکه دلالت دارد بر مطلق طلب ترک و احتمال تکرار و مره هر دو دارد و جمعی قائل شده‌اند به اینکه افاده دوام و تکرار می‌کند و این قول دوم علامه است قدس سره که در نهایت اختیار نموده و نقل کرده او را از اکثر اصولیین و من نیز باین قول قایلیم لَنَا انَّ النَّهْيَ یَقْتَضِی مَنعَ الْمَكْلُوفِ مِنْ ادْخَالِ مَا هِیَئِهِ الفِعْلُ وَ حَقِیقَةُ فِی الوجودِ تا احتجوا دلیل ما بر اینکه نهی مقید تکرار است اینست که نهی مقتضی منع مکلف است از ایجاد حقیقت فعل و این منع متحقق نمی‌شود مگر بامتناع نمودن مکلف از ایجاد هر فردی از افراد آن حقیقت زیرا که اگر یک فردی از آن حقیقت از وی صادر شود و داخل شود در وجود خارجی لازم می‌آید ایجاد آن حقیقت نیز باعتبار وجود حقیقت در ضمن انفراد و از این جهت اگر نهی نماید مولی غلام خود را از فعلی و او خود را بازدارد از آن فعل در مدتی که ممکن باشد او را ایجاد انفعال در آن مدت و بعد از آن فعل از وی صادر شود او را در عرف عام عاصی می‌شمارند و می‌گویند مخالفت نهی نموده و نیکو می‌دانند عقوبت او را برین فعل و عقلاً او را مذمت می‌نمایند به حیثیتی که اگر در مقام اعتذار بگوید که من امتثال نهی نمودم در مدتی که ممکن بود صدور آن فعل از من در آن مدت و نهی مولی من شامل غیر آن مدت نیست پس صدور فعل از من بعد ازین مدت قبیح نیست کسی این عذر را از وی قبول نمی‌کند و مذمت او بحال خود باقیست و هر که رجوع بعقل خود کند صحت این معنی را می‌یابد احتجوا بآنکه لو کان للدوام لما انفکک عنه و قد انفکک تا و الجواب احتجاج نموده‌اند جمعی که قایلند به اینکه نهی افاده تکرار و دوام نمی‌کند بسه وجه اول اینکه اگر نهی موضوع باشد از برای طلب ترک دائماً لازم می‌آید که هر نهی مفید دوام و تکرار [باشد و دوام و تکرار از نهی منفک 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 الثَّانِی انَّ عَدَمَ الدَّوَامِ فِی مِثْلِ قَوْلِ الطَّیِّبِ اَنَّمَا هُوَ لِلقَرِینَةِ کَالْمَرَضِ فِی الْمِثَالِ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَكَانَ الْمِتْبَادُ هُوَ الدَّوَامُ عَلٰی اَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ فِی نَظِیرِهِ سَابِقًا انَّ مَا فَرَّوْا مِنْهُ بِجَعْلِ الْوَضْعِ لِلْقَدْرِ الْمَشْتَرِكِ اعْنٰی لَزُومَ الْاِشْتِرَاكِ اَوْ الْمَجَازَ لِاِزْمِ عَلَيْهِمْ مِنْ حِیْثُ انَّ الْاِسْتِعْمَالَ فِی خُصُوصِ الْمَعِیْنِ یَصِیرُ مَجَازًا فَلَا یَتَمُّ لَهُمُ الْاِسْتِدْلَالُ بِهِ

ثانی اینکه گاه نهی وارد شده از برای تکرار و دوام چون لا تقریبا الزنا که مقصود نهی از زنا است ابتدا و گاه از برای غیر تکرار نیز وارد می‌شود چون قول طیب به بیمار لا تشرب اللبن و لا تاکل اللحم چه ظاهر است که مراد طیب نهی از آشامیدن شیر و خوردن گوشت دائماً نیست بلکه تا بیمار است پس اگر نهی موضوع باشد از برای هر یک ازین دو معنی به وضعی علی‌حده اشتراک او در این دو معنی لازم می‌آید و اگر موضوع باشد از برای یکی ازین دو معنی و در دیگری بعنوان مجاز مستعمل شود مجاز لازم می‌آید 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 می‌شود و وجه ثالث اینکه صحیح است مقید 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 می‌شود که نهی موضوعست از برای قدر مشترک چه اگر موضوع باشد از برای تکرار لازم می‌آید که تقیید او بتکرار معنی او باشد و تقیید او بمره ناقض معنی او باشد و الجواب عن الاول انَّ کلامنا فی النَّهْيِ الْمَطْلُوقِ تا و عن الثَّانِی و جواب از وجه اول 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 نمی‌آید 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 از و قائل می‌شوند باشتراک معنوی بر ایشان نیز لازم می‌آید بلکه مجاز درین صورت بیشتر است زیرا که اگر موضوع از برای تکرار باشد بیش از یک مجاز لازم نمی‌آید که ان استعمال نهی است در غیر تکرار و بر قول ایشان دو مجاز لازم می‌آید چه هرگاه موضوع از برای قدر مشترک باشد استعمال او در هر یک از معینین بخصوصه مجاز خواهد بود پس استدلال ناتمامست و پوشیده نیست که عبارت مصنف قدس سره اعنی لزوم المجاز

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۷

و عن الثالث انّ التجوز جایز و التأكيد واقع فی الکلام مستعمل فحیث یقید بخلاف الدوام یكون ذلك قرینه المجاز و حیث یؤتی بما یوافقه یكون تاکیدا فائدة لما اثبتنا کون النهی الدوام و التکرار و جب القول بأنه للفور لانّ الدوام یستلزمه و من نفی کونه للتکرار نفی الفور ایضا و الوجه فی ذلك واضح

و الاشتراک لازم علیهم مشعر است به اینکه اشتراک لفظی نیز بر قائلین باشتراک معنوی لازم می‌آید و این خلاف واقعست مگر آنکه کوئیم که ذکر اشتراک از قبیل استطراد [۴۷] است و عن الثالث انّ التجوز جایز و التأكيد واقع فی الکلام مستعمل فحیث یقید بخلاف الدوام یكون ذلك قرینه المجاز و حیث یؤتی بما یوافقه یكون تاکیدا و جواب از وجه ثالث ایشان اینکه تجوز در کلام عرب جایز و شایع و تاکید 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 تقیید 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 تاکید مفهوم او باشد و ملخص جواب اینکه قبول نداریم که تقیید نهی بتکرار بلکه تقیید شیء بتکرار از باب تاکید و بنقیض تکرار از قبیل نقیض مفهوم حقیقی و مجاز است فائدة لما اثبتنا کون النهی للدوام و التکرار و جب القول بأنه 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 منهی عنه را یا آنکه جایز است که بعد از او مرتکب فعل منهی عنه شود و بعد از مدتی او را ترک کند از جهت امتثال نهی و این مسئله خلافیست میان اصولیین چنانچه در فوریت امر نیز خلاف مذکور شد و این خلاف ناشی شده از خلافتی که مذکور شد درین که نهی آیا افاده تکرار و دوام می‌کند 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 می‌کند افاده نمودن او تکرار را نفی فوریت نیز می‌کند 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

نموده‌اند و بعضی از ایشان تجویز نموده‌اند تعلق هر دو را به یک چیز و سزاوار نیست که پیش از ذکر دلائل فریقین تحریر و تنقیح محلّ نزاع بشود پس می‌گوییم 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 مّمّن خالفنا و اجازه قوم و ینبغی تحریر محلّ النزاع اولاً- فنقول الوحده تكون بالجنس [و بالشخص] فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد و ینهی عن فرد کالسّی وجود لله تعالی و للشمس و القمر و ربّما منعه مانع لکنّه شدید الضّعف شاذ و الثانی اما ان یتحدّ فی الجهه او تعدّد فان اتحدت بان یکون الشیء [الواحد من الجهه] الواحده مامورا به و منهیا عنه فذلك مستحیل قطعا و قد یجیزه بعض من جوز تکلیف المحال قبحهم الله تعالی و منعه بعض المجیزین لذلك نظر الی ان هذا ليس تکلیفا بالمحال بل هو محال فی نفسه لانّ معناه الحکم بانّ الفعل یجوز ترکه و لا یجوز و ان تعددت الجهه بان کان للفعل جهتان یتوجه الیه الامر من إحداهما و النهی من الاخری فهو محلّ البحث و ذلك کالصیّ لاه فی الدار المغصوبه يؤمر بها من جهه کونها صلاه و ینهی عنها فیها من حیث کونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطالها و من اجازه صححها

و وحدت نوعی و وحدت صنفی هر سه است وحدت جنسی چون حیوان که مفهوم واحدیست که در تحت او انواع مختلفه مندرج است و وحدت نوعی چون مفهوم انسان که معنی واحدیست که در تحت او اصناف و اشخاص مندرجند و وحدت صنفی چون مفهوم رومی که مندرجست در تحت او اشخاص متعدده و در اول یعنی واحد جنسی 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 از مامور به باشد و فردی دیگر منهی عنه چون سجود از برای خدای تعالی و سجود از برای آفتاب و ماه که اول مامور به و ثانی منهی عنه است و اکثر عامه نیز باین قایلند و بعضی از ایشان این را تجویز نموده‌اند لیکن قایلش بسیار کم است و این قول نیز بسیار ضعیف است و ثانی یعنی وحدت شخصی یا متحد است جهت امر و نهی یا متعدّد است پس اگر جهه متحد 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 متحد باشد تجویز نموده‌اند و بعضی از ایشان منع کرده‌اند این را باعتبار آنکه این قسم تکلیف تکلیف به چیزی نیست که محال باشد بلکه تکلیفیست که خودش محال است زیرا که مقتضای این تکلیف باعتبار اینکه فعل واحد متعلق امر و نهی هر دو است حکم باین است که این فعل ترکش جایز است و ترکش جایز نیست و این بعینه حکم باجتماع نقیضین است و این اتفاقا جایز نیست توضیح این مقال بر وجه اجمال آنکه محال بر سه گونه است یکی محال بالذات چون اجتماع نقیضین و ارتفاع انها و تکلیف به چنین محالی محالست اتفاقا 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 لایجاد الفعل و النهی طلب لعدمه فالجمع بینهما فی امر واحد ممتنع و تعدّد الجهه غیر مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ینشأ من لزوم اجتماع المتنافیین فی شیء واحد [و ذلك لا یدفع الا بتعدّد المتعلق بحيث یعدّ فی الواقع امرین هذا مامور به] و ذلك منهی عنه و من البین انّ التعدّد بالجهه لا یقتضی ذلك بل الوحده باقیه معه قطعا فالصلاه فی الدار المغصوبه و ان تعددت فیها جهه الامر و النهی لکن المتعلق الذی هو الکنون متحد فلو صحّت لکان مامورا به من حیث أنّه احد الاجزاء المامور بها للصیّ لاه [و جزء الجزء جزء] و الامر بالمرکب امر باجزائه و منهیا عنه باعتبار أنّه بعینه الکنون فی الدار المغصوبه فیجتمع فی الامر و النهی و هو

متَّحَد و قد بَيَّنَّا امتناعه فتعَيَّن بطلانها

ممکن اما عادت هرگز باین جاری نشده و در این قسم محال عامهٔ اختلاف نموده‌اند 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 استحالهٔ 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 نموده‌اند تعلق امر و نهی هر دو را بفعل واحد از جهت واحد علّتش آنست که گمان کرده‌اند که استحاله اجتماع و جوب و حرمت در شیء واحد از جهت واحد از قبیل قسم ثانی محال است که مختلف فیه است و جمعی دیگر از قائلین بجواز تکلیف بمحال که تجویز نموده‌اند این تعلق را سببش آنست که بمکان ایشان استحاله اجتماع و جوب و تحریم در شیء واحد از جهت واحد از قبیل قسم اول محال است که تکلیف به او محال است اجماعاً و اگر جهت امر و نهی متعدّد باشد یعنی فعل را دو اعتبار بوده باشد و به یک اعتبار متعلق امر و باعتبار دیگر متعلق نهی شود پس این قسم است که محلّ نزاع است چون نماز در خانه غضبی که فی نفسه از این جهت که نماز است واجبست و از این جهت که در مکان غضبی است حرامست پس کسی که تجویز نمی‌کند تعلق امر و نهی هر دو را به چنین فعلی هر چند جهت امر و نهی درو متعدّد باشد می‌گوید که باین نماز امر متعلق نیست بلکه نهی به او متعلق است و بس و این نماز حرام محض و باطل است و اعاده او واجبست زیرا که نمازی که برو واجب است ادا نموده و کسی که تجویز می‌نماید چنین تکلیف را این نماز را صحیح می‌داند 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 لئلا امر طلب لایجاد الفعل تا احتیج دلیل ما بر امتناع تعلق امر و نهی بر سیبب 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 جهت نفعی ندارد با اتحاد متعلق زیرا که

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۷۰

احتج المخالف بوجهين الاول ان السَّيِّد اذا امر عبده بخياطة ثوب و نهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانما نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة و النهي عن الكون الثاني لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر و النهي اذ لا مانع سواه اتفاقاً و اللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصَّلاة و متعلق النهي الغضب و كل منهما يتعلَّق انفكاكه عن الآخر و قد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه و ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر و النهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين

علت امتناع لزوم اجتماع متنافيين در امر واحد است و این اجتماع متنافيين مندرج نمی‌شود مگر در صورتی که متعلق امر غیر متعلق نهی باشد به حیثیتی که در واقع دو چیز به هم رسد که یکی مامور به و دیگری منهی عنه باشد و بدیهی است که تعدّد باعتبار جهت مقتضی تعدّد واقعی نیست بلکه با تعدّد اعتباری وحدت واقعی باقیست مثلاً نماز در خانه غضبی اگرچه جهت امر به او غیر جهت نهی ازوست لیکن متعلق امر و نهی در او یک چیز است که ان بودن در ان مکان است چه بودن در مکان غضبی منهی عنه است اصالةً و باعتبار اینکه کون جزو از اجزاء نماز است و تعلق امر به نماز مستلزم تعلق امر است بهر جزوی از اجزای او پس مامور به هم هست پس اگر این نماز صحیح باشد لازم می‌آید که این بودن در مکان غضبی هم مامور به باشد و هم منهی عنه باشد و ما پیش بیان نمودیم امتناع این را پس این نماز متعلق نهی است و بس و باطلست و اعاده او لازم است احتج المخالف بوجهين الاول ان السَّيِّد اذا امر عبده احتجاج نموده‌اند قائلین بجواز تعلق امر و نهی به شیء واحد بدو اعتبار بدو وجه اول اینکه هرگاه مولی امر نماید غلام خود

را به دوختن جامه و نهی نماید او را از بودن در مکان مخصوص و آن غلام آن 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 متعلق امر و نهی است چه مانعی از این اجتماع بغیر از اتحاد مذکور نیست اتفاقاً و لازم باطل است زیرا که متعلق امر مغایر متعلق نهی است چه در مثال مذکور متعلق امر نماز است و متعلق نهی غضب است و انفکاک هریک از ایشان از دیگری ممکن است چه ممکن است بودن مکلف در مکان غضبی بدون نماز و نماز گذاردن اولی بودن درین مکان غضبی و مکلف با اختیار خود جمع نموده نماز و بودن در مکان غضبی را با هم با آنکه ممکن بود او را جدا نمودن هریک از دیگری پس متعلق امر و نهی در حقیقتی اند مختلف که مکلف با اختیار ایشان را با هم جمع نموده و اختیار مکلف باعث این نیست که این دو حقیقت از دو بودن به دورند و یک حقیقت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۱

فیتحد المتعلق والجواب عن الأوّل أنّ الظاهر فی المثال المذكور ارادة تحصیل خیاطه الثوب بای وجه اتفق سلّمنا لکن المتعلق فیهِ مختلف فانّ الکون لیس جزء من مفهوم خیاطه بخلاف الصیلة سلّمنا لکن نمنع کونه مطیعا و الحال هذه و دعوی حصول القطع بذلك فی حیز المنع حیث لا- یعلم ارادة خیاطه کیفما اتفقت و عن الثانی أنّ مفهوم الغضب و ان کان مغایرا لحقیقه الصیلة الا انّ الکون الّذی هو جزء بها بعض جزئیاته اذ هو ممّا یتحقّق به فاذا اوجد المکلف الغضب بهذا لکون صار متعلّقا للّهی ضرورة انّ الاحکام انما یتعلّق بالکلیات باعتبار وجودها فی ضمن الافراد فالفرد الّذی یتحقّق به الکلی هو الّذی یتعلّق به الحکم حقیقه و هكذا یقال فی جهه الصلاه و ان کان کلیا لکنه انما یراد باعتبار الوجود فمتعلّق الامر فی الحقیقه

شوند تا آنکه لازم آید که متعلق امر و نهی یک چیز باشد و الجواب عن الأوّل أنّ الظاهر فی المثال المذكور تا و عن الثانی جواب از دلیل اوّل ایشان اینست که ظاهر در مثال مذکور اینست که مولی از امر به دوختن جامه اراده نموده تحصیل دوختن جامه را به هر نحوی که اتفاق افتد هر چند در مکان منهی عنه اتفاق افتد و متضمّن فعل حرامی باشد و از این جهت عقلاء این غلام را بسبب دوختن جامه در این مکان ممثّل می‌شمارند بخلاف صلاه که مقصود تحصیل اوست بر وجهی که متضمّن فعل حرام نباشد و حاصل اینکه این مثال از محلّ نزاع خارجست چه درین مثال قرینه [۴۸] ظاهره هست بر عموم امر و محلّ نزاع جائی است که قرینه نباشد بر اراده مامور به به هر نحوی که اتفاق افتد پس این مثال از محلّ نزاع خارجست و بر تقدیر تسلیم که درین مثال قرینه ظاهره بر اراده فعل مامور به کیف ما اتفق نباشد می‌گوییم که این مثال از جهه دیگر از محلّ نزاع خارجست چه محلّ 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 می‌گوییم قبول نداریم که آن غلام بسبب دوختن جامه در این مکان مطیع و ممثّل باشد مانند نماز در مکان غضبی و دعوی حصول جزم بتحقیق اطاعت او ممنوعست هر گاه معلوم نه باشد که مراد مولی دوختن جامه است کیف ما اتفق و عن الثانی أنّ مفهوم الغضب و ان کان مغایر الحقیقه الصیلة الا انّ الکون الّذی 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 می‌شود پس هر گاه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۲

آنما هو الفرد الذي يوجد منه و لو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعـد الزائـين في وجود الكلي الطبيعي و كما ان الصلاة الكلية تتضمن كونا كلياً فكذلك الصلاة الجزئية تتضمن كونا جزئياً فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلاة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلاة المعينة و ذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر و النهي و هو شيء واحد قطعاً فقوله و ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلاة و الغضب فمسلم و لا- يجد به نفعاً اذ لا- نزاع في اجتماع الجهتين و تحقق الاعتبارين و ان اراد به انهما باقيا على المغايرة و التعدد بحسب الواقع و الحقيقة فهو غلط ظاهر و مكابرة محضه لا يرتاب فيها ذو مسكه و بالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه و لم يطلق في ميدان الجدل و الغضبيته عنانه اصل

مكلف واقع سازد غضب را در ضمن اين بودن در مكان منهي عنه خواهد بود چه بديهي است كه احكام تعلق نمی كيرد بكلييات مكر باعتبار وجود ان كلييات در ضمن جزئيات و هر فردی كه كلي در ضمن او يافت شود حكم ان كلي به او تعلق می كيرد حقيقتاً و همچنين در جانب نماز نیز می گوييم كه بودن در مكان كه مامور به است در نماز اگرچه مفهوم كلي ليكن مراد ازو مفهوم من حيث هو نيست بلكه مقصود مفهوم باعتبار وجود خارجيت پس مامور به في الحقيقة فرد ان مفهوم است هر چند تعلق امر به آن فرد باعتبار حصه از ان مفهوم كلي است كه در ضمن او يافت شده بنا بر ابعـد مذهبين در وجود كلي طبيعي و بنا بر اقرب مذهبين يعنى قول به عييت كلي طبيعي در خارج با افراد بطريق اولي مامور به ان فرد خواهد بود و چنانچه مفهوم كلي نماز متضمن مفهوم كلي بودن در مكان است همچنين نماز جزئي متضمن بودن در مكان جزئي است پس هر گاه مكلف اختيار كند ايجاد نماز كلي را در ضمن نماز جزئي اختيار كرده است ايجاد بودن در مكان كلي را در ضمن بودن در مكان جزئي كه متحقق شده در ضمن ان نماز جزئي معين و تحقيق اين بودن جزئي در ضمن اين نماز جزئي مقتضي اينست كه اين بودن نیز مامور به بوده باشد باعتبار اينكه كوني از جهه نماز از جمله اجزاء نماز است كه مامور به است و مامور به بودن مركب لازم دارد مامور به بودن اجزاء او را پس از اختيار نمودن مكلف اين صلات جزئي را با اين غضب جزئي كه متعلق امر بوده باشد لازم می آيد اجتماع امر و نهي در ان بودن جزئي و آنچه مستدل می كفت كه اختيار مكلف اجتماع اين نماز را با غضب بيرون نمی برد ايشان را از دو حقيقت مختلف بودن اگر مرادش اينست كه جمع كردن مكلف صلاة و غضب را با هم بيرون نمی برد ان نماز را از صلاة بودن و غضب بودن و ايشان دو مفهوميند متغاير كه

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۷۳

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

بر شيء واحد صادقند مسلم است اما نفعی به او ندارد زیرا كه نزاعی نيست در اجتماع در جهه و تحقق دو اعتبار كه وصف صلاة و غضبيت باشد در اين صلاة خاص و اگر اراده كرده است كه در واقع صلاة و غضب در اين مقام دو امر متغايرند يعنى در خارج دو چیز است يكي صلاة و ديكری غضب اين غلطست ظاهر و مكابرة محض است و هيچ صاحب شعوری در بطلان اين شكی ندارد چنانچه معلوم شد كه لازم می آيد اتحاد متعلقين در واقع و مجملاً حكم درين مسئله يعنى امتناع اجتماع امر و نهي در شيء واحد بدو اعتبار ظاهر و روشنی است و مشتبه نمی ماند بر کسی كه رجوع بعقل كند و رها ندهد در ميدان مجادله و عصبيت عنان خود را

[أصل في دلالة النهي على الفساد]

اصل غرض ازین اصل تحقیق این مسئله است که هرگاه مکلف مخالفت حکم نهی کند و منهی عنه را بعمل آورد آیا منهی عنه فاسد خواهد بود یا استحقاق عقوبت یا محض معصیت و استحقاق عقوبتست و منهی عنه صحیح است و می‌باید دانست که صحت در عبادات نزد متکلمین بمعنی حصول امتثال امر شارعست و فساد نزد ایشان بمعنی عدم حصول امتثال است و صحت در عبادات به نزد فقها عبارتست از وقوع عبادات بر وجهی که مسقط قضا باشد 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 مثلا 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 مترتب شود و فساد در او وقوع است به نحوی که این انتقال بر او مترتب نشود بسبب اخلال شرطی از شرائط او اختلافوا فی دلالة النهی علی فساد النهی عنه اختلاف نمودند اصولیون در اینکه آیا نهی دلالت دارد بر فساد منهی عنه اگر مکلف او را بفعل آورد یا نه و قائل شده‌اند بسه قول اول اینکه دلالت دارد بر فساد مطلقا 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 مبیع بمشتری و ثمن به بایع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۴

لنا علی اولیهما انّ النهی یقتضی کون ما یتعلّق به مفسدہ غیر مراد للمکلف و الامر یقتضی کونه مصلحہ مرادا و هما متضادان فالآتی بالمنهی عنه لا یكون آتیا بالمامور به و لازم ذلك عدم حصول الامتثال و الخروج عن العهده و لا نعنی بالفساد الا هذا

متحقق نمی‌شود 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 می‌شود از هریک از بایع و مشتری به دیگری و قول ثالث قول بتفصیل است یعنی دلالت دارد بر فساد در عبادات نه در معاملات و این مذهب مختار جماعتی است که از جمله ایشان محقق و شیخ ابو القاسم و علامه حلی اند رضی الله عنهما و آنان که قائلند به دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات اختلاف نموده‌اند در اینکه این دلالت آیا بحسب وضع لغت است یا بحسب شرع [۴۹] و بس جمعی از ایشان که از آن جمله است سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده‌اند 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 نه لغه و نه شرعا یعنی تحقق دلالت در عبادات لغه و شرعا نیست که نهی لغه و شرعا مقتضی غیر مراد للمکلف تا لنا علی الثانیة دلیل ما بر مدعا اول یعنی تحقق دلالت در عبادات لغه و شرعا نیست که نهی لغه و شرعا مقتضی اینست که متعلق او مفسدہ 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 مفسدہ 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 متضاداند با هم جمع نمی‌شوند پس مکلف هرگاه منهی عنه را بفعل آورد ان فعل نمی‌تواند که مامور به باشد و ازین لازم می‌آید که امتثال امر نشده باشد و [از عهده بیرون نیامده باشد و] مراد ما از فساد در عبادات همین معنی است و لنا علی الثانیة انه لو دلّ لکانت تا حجة القائلین و دلیل ما بر مدّعی ثانی یعنی عدم دلالت نهی بر فساد در معاملات اینست که اگر دلالت متحقق باشد البتّه یکی از دلالات ثلث خواهد بود و هیچ‌یک از دلالات متحقق نیست اما مطابقت 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 الثانیة انه لو دلّ لکانت احدی الثلث و کلّها منتفیة اما الاولى و الثانیة فظاهر و اما التزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي و العرفی كما هو معلوم و کلاهما مفقودان يدلّ علی ذلك انه يجوز عند العقل و فی العرف ان یصرّح بالنهی عنها و أنّها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بین الکلامین و ذلك دلیل علی عدم اللزوم بین حجة القائلین بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار فی جمیع الاعصار لم یزالوا یستدلّون علی الفساد بالنهی فی ابوابه کالانکحة و البیوع و غیرها و ایضا لو لم یفسد لزوم من نفيه حکمة يدلّ علیها النهی و من ثبوته حکمة يدلّ علیها الصیحة و اللمازم باطل لان حکمتین ان کانتا متساویتین تعارضتا و تساقطا و کان الفعل و عدمه متساویین فیمتنع النهی عنه لخلوّه عن حکمة و ان کانت حکمة النهی مرجوحه فهو اولی بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصیحة و هو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض و ان کانت راجحة فالصیحة ممتنع لخلوّها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهی و هو مصلحة خالصة لا یعارضها شیء من مصلحة الصیحة

التزام از این جهت که در دلالت التزام شرطست لزوم عقلی یا عرفی چنانکه مکرر دانسته شد و هر دو مفقودند و دلالت نهی لغه و شرعا در عبادات بر فساد منهی عنه از این جهت است که مامور به هم هستند و در معاملات چون مامور به نیستند دلالت بر فساد ندارد و اینکه در آنجا دلالت دارد و در اینجا ندارد سبب همین است که مذکور شد چه از مامور به و منهی عنه بودن هر دو با هم لازم می‌آید اجتماع نقیضین یعنی مصلحت و مفسده در فعل واحد و از منهی عنه بودن تنها این لازم نمی‌آید و دلیل بر اینکه منهی 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 حجة القائلین بالدلالة مطلقا تا و ایضا دلیل قائلین به دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات بحسب شرع نه بحسب لغه بر جزو اول مدّعا یعنی دلالت بر فساد شرعا دو وجه است یکی آنکه علما جمیع بلا و همیشه استدلال می‌کردند بر فساد منهی در جمیع احکام شرعیّه از نکاحها و بیعها و غیر این‌ها پس معلوم می‌شود که ایشان عرفا از نهی استنباط فساد می‌نموده‌اند در عبادات و معاملات هر دو و ایضا لو لم یفسد لزوم من نفيه حکمة تا و اما انتفاء و دلیل دویم اینکه اگر فعل منهی عنه صحیح باشد و فاسد نباشد لازم می‌آید 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 الدلالة لغه فلان فساد الشیء عبارة عن سلب احکامه و لیس فی لفظ النهی ما يدلّ علیه لغه قطعا و الجواب عن الاول انه لا حجة فی قول العلماء بمجرده ما لم یبلغ حدّ الاجماع و معلوم انتفاءه فی محلّ النزاع اذ الخلاف و التّشاجر فی ظاهر جلی و عن الثانی بالمنع من دلالة الصیحة بمعنی ترتّب الاثر علی وجود حکمة فی الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء حکمة فی ایقاع عقد البیع وقت

التداء مثلا مع ترتب اثره اعنى انتقال الملك عليه نعم هذا فى العبادات معقول فانّ الصّحّة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدلّ على وجود الحكمة المطلوبة و الا لم يحصل

است و لازم يعنى تحقق 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 می‌شوند و وجود آن 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 آن قدر مصلحتی که در ترک فعل نیز شریکست و بسبب معارضه هر دو باطل می‌شوند 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 تعلق گیرد به آن فعل منهی و اگر مصلحت ترک راجح باشد صحت 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 صحت با او معارض نمی‌تواند شد و اما انتفاء الدلالة لغة 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 لغة بر زوال احکام و مراد از زوال احکام اعدام اجزا است در عبادات و عدم ترتب اثر است در معاملات و الجواب عن الاول انه لا حجة فى قول العلماء تا و عن الثانی و جواب دلیل 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 میانه علماء بوده و عن الثانی بالمنع من دلالة الصّحّة 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 می‌کند که حکمتی و مصلحتی در ایقاع بیع در وقت ندا نباشد و با آن 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 الاصول، متن، ص: ۱۷۷

و بما قدّمناه فى الاحتجاج على دلالة النهی على الفساد فى العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو فى غير العبادات متوجه و احتجّ مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدلّ به على دلالة شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الفساد و اجاب عنه اولئك بانّه انما يقتضى دلالة على الفساد و اما انّ تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر انّ استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالة عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالة لغة و الحقّ ما قدّمناه عدم الحجية فى ذلك و هم و ان اصابوا فى القول بدلالته فى العبادات لغة لكنهم مخطئون فى هذا الدليل و التحقيق ما استدللنا به سابقا الوجه الثانی لهم انّ الامر يقتضى الصّحّة لما هو الحقّ من دلالة على الاجزاء بكلا- تفسيريّه و النهی نقيضه و التقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهی مقتضيا لنقيض الصّحّة و هو الفساد و اجاب الاولون بانّ الامر يقتضى الصّحّة شرعا لا لغة و نقول بمثله فى النهی و انتم تدعون دلالة لغة و مثله ممنوع فى الامر

که مطلوب است از عبادات چه اگر آن فعل مشتمل بر مصلحت مطلق نباشد امتثال حاصل نشده خواهد بود و بما قدّمناه فى الاحتجاج تا احتجّ مثبتوها و از آنچه ما پیش ذکر کردیم در استدلال بر اینکه نهی دلالت دارد بر فساد در عبادات ظاهر می‌شود جواب دلیل ایشان از برای عدم دلالت نهی بر فساد لغة چه از آنچه ما پیش ذکر کردیم ثابت شد که مکلف هر گاه منهی عنه را بفعل آورد امتثال امر نکرده خواهد بود و مسقط قضا نخواهد بود و این بعینه معنی فساد و سلب احکام است در عبادات پس عدم دلالت لغة بعمومه

یعنی در عبادات و معاملات هر دو ممنوعست بلی در معاملات صورت دارد و احتجّ مثبتوها كذلك لغة أيضا بوجهین احدها ما استدللّ به علی دلالت شرعا تا الوجه الثانی احتجاج نموده‌اند قائلین به دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات شرعا و لغة نیز بدو دلیل یکی ان دلیل است که استدلال کرده بودند قائلین به دلالت او بر فساد شرعا نه لغة و ان اینست که علماء همیشه استدلال می‌کردند بر فساد منهی در عبادات و معاملات و قائلین به دلالت شرعا و بس جواب گفته‌اند از دلیل ایشان که اتفاق علماء بوده‌اند معنی مقتضی نیست مکر دلالت نهی را بر فساد و اما اینکه این دلالت بحسب لغة باشد از این اتفاق ظاهر نمی‌شود بلکه ظاهر اینست که استدلال فقها از نهی بر فساد باعتبار اینست که ایشان بحسب شرع از نهی فساد می‌فهمند از جهة آنکه مذکور شد دلیلی که دلالت می‌کند بر عدم دلالت نهی بر فساد لغة در عبادات و معاملات و حقّ اینست که استدلال

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۸

و الحقّ ان يقال لا- نسلم وجوب اختلاف احکام المتقابلات لجواز اشتراكها فی لازم واحد فضلا عن تناقض احکامها سلّمنا لکن نقیض قولنا یقتضی الصّحّة أنّه لا یقتضی الصّحّة و لا یلزم منه ان یقتضی الفساد فمن این یلزم فی التّهی ان یقتضی الفساد نعم یلزم ان لا یقتضی الصّحّة و نحن نقول به حجّة النّافین للدّلالة مطلقا لغة و شرعا أنّه لو دلّ لکان مناقضا للتّصریح بصّحّة المنهی عنه و اللّازم منتف لأنّه یصحّ ان یقول نهیتک عن البیع الفلانی بعینه مثلا و لو فعلت لعاقبتک لکنّه یحصل به الملک

بقول علما بدون اجماع ایشان حجت نیست چنانکه مذکور شد و ایشان اگرچه مصیب‌اند در قول به دلالت نهی بر فساد لغة در عبادات لیکن خطا کرده‌اند در استدلال باین دلیل و حقّ در اثبات این مدّعا این دلیلست که ما استدلال به او نموده بودیم الوجه الثانی لهم ان الامر یقتضی الصّحّة تا و الحقّ دلیل ثانی قائلین به دلالت نهی بر فساد لغة و شرعا در عبادات و معاملات اینست که امر مقتضی صحت مامور به است زیرا که حقّ و ثابت است که امر دالّست بر اجزاء مامور به به هر دو تفسیر اجزاء که یکی امثال امر شارع و موافقت عبادت است با امر او و دیگری اسقاط قضا است و نهی نقیض [امر است و مقتضای نقیضین نیز نقیضانند پس عن مقتضی نقیض] صحت یعنی فساد خواهد بود و جماعت اول که قائلند به دلالت مطلقا شرعا نه لغة جواب گفته‌اند ازین دلیل به این نحو که امر مقتضی صحت است شرعا نه لغة پس لازم می‌آید که نهی نیز مقتضی فساد باشد شرعا نه لغة و ما باین معنی قائلیم و شما دعوی می‌کنید دلالت نهی را بر فساد بحسب لغت نیز و این وقتی ثابت می‌شود که امر نیز دلالت کند بر صحت بحسب لغت نیز و دلالت امر بر این معنی لغة ممنوعست و چون این جواب باطلست نزد مصنف قدس سرّه زیرا که مبنی است بر اینکه دلالت امر بر صحت 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 صحت است و نهی دالّ بر فساد است خود جواب دیگر از دلیل ایشان گفته و فرموده که و الحقّ ان يقال لا نسلم و جواب اختلاف احکام المتقابلات تا حجة النّافین یعنی قبول داریم این دو مقدمه را که نهی نقیض امر است و امر دلالت دارد بر صحت لغة و شرعا لیکن قبول نداریم که واجب باشد اختلاف مقتضای نقیضین بلکه جایز است که نقیضین 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 می‌آید که حکم نهی نقیض او باشد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۹

و اجیب یمنع الملازمة فانّ قیام الدلیل الظاهر علی معنی لا یمنع التّصریح بخلافه و انّ الظاهر غیر مراد و یكون التّصریح قرینه صارفة عمّا یجب الحمل علیه عند التّجرد عنها و فیه نظر فانّ التّصریح بالنقیض یدفع ذلك الظاهر و ینافیہ قطعا و لیس بین قوله فی المثال و لو

فعلت لعاقبتك الخ و بین قوله نهيتك عنه مناقضه و لا منافاه يشهد بذلك الذوق السليم قطعاً فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات و هو الحدى مثل به و امّا فيها فالحكم بانتفاء اللّامزم غلط بين اذ المناقضه بين قوله لا- تصل في المكان المغضوب و لو فعلت لكانت صحيحه مقبوله في غايه الظهور لا ينكرها الا مكابر

يعنى حكم او اين باشد كه مقتضى صحت نيست [۵۱] و عدم اقتضاء صحت لازم ندارد [۵۲] اقتضای عدم صحت را تا آنكه لازم آيد كه مقتضى فساد باشد پس از كجا لازم می آيد كه نهی مقتضى فساد باشد بلى لازم می آيد كه مقتضى صحت نباشد و ما باین قائلیم حثیه التّافین للدّلاله مطلقاً لغه و شرعاً تا و اجیب دلیل آنان كه نفی نموده‌اند دلالت نهی را بر فساد در عبادات و معاملات لغه و شرعاً اینست كه اگر دلالت كند بر فساد البتّه این دلالت مناقض خواهد بود با تصریح ناهی بصحت منهی عنه و این تصریح جایز نخواهد بود و لازم باطلست زیراكه جایز است ناهی بگوید این بیع را واقع ساز و اگر واقع سازی ترا عقوبت می كنم لیكن انتقال ملك بسبب او حاصل می شود و اجیب یمنع الملازمه فانّ قیام الدلیل الظاهر لا یمنع التّصریح بخلافه و جواب گفته‌اند از دلیل نافیین به اینکه ملازمه شما ممنوعست یعنی قبول نداریم كه اگر نهی دلالت كند بر فساد تصریح بصحت منهی عنه مناقض او باشد چرا كه 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 كه واجبست حمل لفظ بر او نزد تجرّد از قرینه خلافش و برین جواب اعتراضی وارد است زیراكه مراد مستدلّ این نیست كه اگر نهی دلالت ظاهری بر فساد كند لازم می آيد كه تصریح بنقیض او جایز نباشد تا آنكه شما جواب كوئید كه ممكن است تصریح جایز باشد باین عنوان كه حمل كنیم نهی را بر معنی مجاری به قرینه تصریح بصحت بلکه مراد مستدلّ اینست كه بنا برین لازم می آيد كه تصریح بنقیض او واقع ان ظاهر و مناقض او باشد و حال آنكه میانه این قول كه اگر این بیع را واقع سازی معاقب خواهی بود لیكن صحیحست و میانه این قول كه بیع را واقع ساز مناقضه نیست و منافاتی نه چنانچه طبیعت مستقیمه باین شاهد است پس حقّ در جواب اینست كه این دلیل در غیر عبادات صورت دارد و تمامست چنانچه در مثال مستدلّ واقع است لیكن در عبادات حكم مستدلّ [۵۳] بطلان لازم غلطیست ظاهر زیراكه مناقضه میان این قول كه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۰

المطلب الثالث فی العموم و الخصوص و فيه فصول الاوّل فی الكلام علی الفاظ العموم اصل الحقّ انّ للعموم فی لغه العرب صیغه تخصّصه و هو اختیار الشیخ و المحقّق و العلامه و جمهور المحقّقین و قال السید ره و جماعه انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل فی غیره كان مجازاً بل كلّ ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص و العموم و نصّ السید علی انّ تلك الصیغ نقلت فی عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صیغه الامر فی العرف الشرعی الى الوجوب و ذهب قول الی انّ جمیع الصیغ التي يدعى وضعها للعموم حقیقه فی الخصوص و أنّما تستعمل فی العموم مجازاً لنا انّ السید اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفاً حتّى لو ضرب واحدا عدّ مخالفاً و التبادر دلیل الحقیقه فیکون كذلك لغه لاصاله عدم النّقل كما مرّ مراراً فالنّكره فی سیاق التّفی للعموم لا غیر حقیقه و هو المطلوب و ایضاً لو كان نحو كلّ و جمیع من الالفاظ

نماز مکن در مکان غضبی و میان این قول كه اگر نماز بگذاری در مکان غضبی صحیح و مقبولست در نهایت ظهور [۵۴] است و هیچ عاقلی این را انکار نمی كند مگر کسی كه خواهد مكابره كند [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 تخصه تا لنا حق اینست که در لغت عرب صیغه‌ایست 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 از او بعضی دیگر بعنوان مجاز باشد و این اختیار شیخ طوسی و محقق و علمامه و اکثر محققین است و قائل شده‌اند 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 می‌دانند میان خصوص و عموم و تصریح نموده سید رضی الله عنه بر اینکه این صیغه در لغت مشترکست میان عموم و خصوص و نقل شده در عرف شرع بعموم چنانکه می‌گفت که امر در لغت مشترکست لفظا میانه و خوب و ندب و در عرف شرع نقل شده بوجوب و جمعی دیگر قائل شده‌اند به اینکه هر صیغه که طایفه اولی دعوا نمایند که موضوع از برای عمومست و بس او حقیقت در خصوص است و استعمال نمی‌شود در عموم مگر بعنوان مجاز لنا ان السید اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا دلیل ما بر وجود لفظ مختص بعموم لغه اینست که مولی هرگاه بگلام خود بگوید لا تضرب احدا از لفظ احدا باعتبار اینکه نکره‌ایست در

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۸۱

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

سياق نفی عموم فهمیده می‌شود عرفا حتی اینکه اگر ان غلام یک کس را بزند او را عاصی می‌شمارند و می‌گویند مخالفت مولی نموده و تبادر از علامات حقیقت است و هرگاه عرفا حقیقت در عموم باشد لغه نیز حقیقت در عموم خواهد بود چرا که اصل عدم نقل لفظ است از معنی لغوی چنانکه مکرر مذکور شد پس نکره در سیاق نفی حقیقت در عموم است و بس و مطلب ما ثابت شد و دلیل دیگر بر مدعای ما اینکه مثل لفظ کل و جمیع و غیر آنها را از الفاظی که ما دعوا می‌نماییم که مختص بعموم است اگر مشترک

لفظی باشد میان عموم و خصوص چنانچه مدّعی خصمست لازم می‌آید که لفظ کلّهم اجمعین درین قول که رایت الناس کلّهم اجمعین باعث تاکید اشتباهی شود که از لفظ الناس حاصلست و لازم باطلست پس ملزوم نیز باطل خواهد بود بیان ملازمه اینکه کلّ اجمعین مشترکند نزد خصم که قائلست باشتراك این صیغها در عموم و خصوص چنانچه لفظ الناس مشترکست میان عموم و خصوص و هر لفظی که دلالت کند بر معنی مؤکّد می‌شود بتکریر ان لفظ پس لازم می‌آید که بسبب تاکید اشتباه زیاده شود و اما بطلان لازم زیرا که بالضروره می‌دانیم که مقصود اهل لغت درین تاکیدات زیادتی ایضاح و رفع اشتباهست و حاصل آنکه چون الناس 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 می‌سازد بکلّ و اجمعین تا رفع اشتباه و احتمال خلاف مقصود بشود پس اگر این دو لفظ نیز مشترک باشند لازم می‌آید که اشتباه و احتمال خلاف مقصود مؤکّد شود و 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 گونه موضوعا له و قد بینا انّ المتبادر هو العموم حیثه من ذهب الی انّ جمیع الصیغ حقیقه فی الخصوص انّ الخصوص متیقّن لآنها ان کانت له فمراد و ان کانت للعموم فداخل فی المراد و علی التقدیرین یلزم ثبوتہ بخلاف العموم فانّه مشکوک فیہ اذ ربّما یکون الخصوص فلا یکون العموم مرادا و لا داخلا فیہ فجعله حقیقه فی الخصوص المتیقّن اولی من جعله للعموم المشکوک فیہ

هریک ازین دو معنی مستعمل شوند با قرینه پس هر کاه در تاکید مستعمل شوند محمول بر عموم‌اند به قرینه اینکه مقصود اهل لغت از تاکید رفع اشتباهست احتجّ القائلون بالاشتراک بوجهین الاول انّ الالفاظ الّتی تا و الجواب احتجاج نموده‌اند قائلین باشتراك این صیغها میان عموم و خصوص لفظا بدو دلیل اول اینکه الفاظی که دعوی نموده می‌شود که موضوعند از برای عموم و بس کاه مستعمل در عمومند و کاه 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 نمی‌کند بلکه مفید ظنّند و بس و این مسئله [۵۶] تعینی است نه ظنی و تواتر نیست زیرا که اگر متواتر می‌بود می‌بایست که خلافتی درین مسئله نباشد و همه اصولیین قائل باشند باختصاص این الفاظ بعموم و حال آنکه خلاف واقعست و الجواب عن الاول انّ مطلق الاستعمال تا حیثه من ذهب و جواب از دلیل اول ایشان اینست که قبول داریم که این الفاظ در عموم و خصوص هر دو مستعمل می‌شوند لیکن می‌گوییم که مطلق استعمال اعمّست از اینکه بعنوان حقیقت باشد یا بطریق مجاز و متبادر ازین صیغها نزد تجرّد 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 هر کاه 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 تجرّد او از قرینه دلیست 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 الاقل تقيلا للمجاز

که متبادر ازین صیغها عمومست و بس حجة من ذهب الی ان جمیع الصیغ حقیقه فی الخصوص تا و أيضا 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 مثلاً انه ما من عام الّا و قد خصّ 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 الّا و قد خصّ 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 الّا بسیار است که عام بر عموم خود باقیست پس ملخص این مثل اینست که اکثر عمومات مخصّص شده‌اند 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 ظاهراً 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 یافته‌اند و بر هر تقدیر این مثل کاذبست بر تقدیر اول ظاهر است و بر تقدیر ثانی چنانکه در اعتراض اول 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 الاول فبانه اثبات اللغه بالترجیح و هو غیر جایز علی انه معارض بان العموم احوط إذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ علی الخصوص لضاع غيره ممّا يدخل فی العموم و هذا لا يخلوا من نظر و اما عن الاخير فبان احتیاج خروج البعض عنها الی التخصیص بمخصّص ظاهر فی أنّها للعموم علی ان ظهور کونها حقیقه فی الاغلب انما يكون عند عدم الدلیل علی أنّها حقیقه فی الاقل و قد بینا قیام الدلیل علیه هذا مع ما فی التمسك 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 یافته‌اند این مثل بی فایده خواهد بود زیرا که هر احدی قائلست به اینکه بعضی از عمومات مخصّص‌اند و وجه دفع این اعتراضات بعد از آن تحقیق ظاهر است چرا که ما حصل این مثل اینست که اکثر عمومات مخصّص شده‌اند 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 مستدل وارد است و ملخص 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 اقل باشد فاسد است بلکه مناسب آن بود که بگوید و ظاهر اینست که

لفظ عام حقیقت باشد در معنی که همیشه در وی مستعمل می‌شود که آن خصوص است نه در عمومی که هرگز در وی مستعمل نشده و الجواب اما عن الوجه الاوّل تا و اما عن الاخير و جواب از دلیل اوّل قائلین بوضع این صیغها از برای خصوص و بس اینست که این دلیل مقتضی اثبات لغت است بترجیح عقلی و این جایز نیست زیرا که لغات سماعیند با اینکه ترجیح خصوص بر عموم بوجه مذکور معارضه کرده می‌شود 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 می‌آید 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 مثلا و در باقی ایام او افطار کند بعضی از روزهایی که داخل در عموم است ضایع کرده خواهد بود و امّا در صورت اباحت حکم برعکس است مثل کل الطّعام که احوط عمل بر خصوص است زیرا که اگر مکلف طعام معرف بلام را حمل بر عموم نماید گناه باشد که منجر شود بخوردن حرام و امّا عن الاخير فبأنّ احتیاج خروج البعض عنها تا اصل و اما جواب از دلیل ثانی ایشان پس او بدو روش گفته شده اوّل معارضه با ان دلیل یعنی اقامت دلیلی بر نقیض مدّعی او باین

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 ربّما خالف في ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم و هو شاذّ ضعيف لا الثقات اليه و اما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم و عزاه المحقق الى الشّیخ 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 می‌شود که این صیغ حقیقت در عمومند نه در خصوص و الّا در اخراج این افراد احتیاج بمخصّص نمی‌بود بلکه در حمل بر جمیع افراد احتیاج به قرینه می‌شد 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 بالاداء يفيد العموم]

اشاره

اصل الجمع المعرف بالاداء يفيد العموم حيث لا عهد تا لنا هر جمعی که معرّف به ادات تعریف باشد خواه جمع قلت و خواه جمع کثرت و خواه جمع سالم باشد و خواه جمع مکثیر مفید عموم است حقیقه هرگاه معهودی در خارج میان متکلم و مخاطب نباشد و اگر قرینه عهد باشد اشاره بهمان معهود خواهد بود و افاده عموم نخواهد کرد و در این حکم مخالفی از امامیه رضوان الله علیهم نیافتیم و محققون عامّه نیز باین قائل شده‌اند و مخالفت نموده‌اند 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 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 معرّف به ادات تعریف پس جمعی از اصولیین قائل شده‌اند به اینکه او نیز افاده عموم می‌کند حقیقه و محقق رضی الله عنه این مذهب را نسبت بشیخ طوسی قدس سرّه داده و جمعی دیگر قائل شده‌اند به اینکه مفید عموم نیست حقیقه بلکه مجاز است در عموم و این مذهب را محقق و علامه رضی الله عنهما اختیار نموده‌اند 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 أنّه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطّردا و هو منتف قطعاً احتجّوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاها البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض و الدينار الصّيفر الثّاني صحّة الاستثناء منه كما في قوله تعالى إنّ الإنسان لفي خسرٍ إلاّ الذين آمنوا

شود مجازا بلکه گاه مستعمل در عموم می‌شود 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 مفصّل 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 الرّجل خیر من المرأة 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 ان الانسان لفي خسر الاّ الذين آمنوا پس استعمال او در هریک ازین چهار معنی بعنوان حقیقت و محتاج به قرینه‌ایست 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 می‌آید 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 بوجهين احدهما تا و اجیب احتجاج نموده‌اند 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 نموده‌اند از بعضی از فصحا که اهلك الناس الدرهم البيض و الدينار الصّيفر چه البيض و الصّيفر که جمع معرّف بلام و مفید عمومند قطعاً 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 ان 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 استثناء که دخول مذکور است متحقّق 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 بعيد و عن الثّاني بانّه مجاز لعدم الاطّراد و في الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاوّل فلانّه مبني على انّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد و هو خلاف التحقيق كما قرّر في موضعه و امّا الثّاني فلان الظّاهر أنّه لا مجال لانكار افاده المفرد المعرّف العموم في بعض الموارد

حقیقه‌ی کیف و دلالت‌آده‌ی التعریف علی الاستغراق حقیقه و کونها احد معانیها ممّا لا ینظر فیہ خلاف بینهم فالکلام ح آنما هو فی دلالتہ علی العموم مط بحيث لو استعمل فی غیرہ کان مجازا علی حدّ صیغ العموم الّتی هذا من شأنها و من البین أنّ هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل أنّما تثبت المعنى الأول الذي لا نزاع فيه

و جواب گفته شده از دلیل اول 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 گفته‌اند که الانسان در قول خدای عز و جل مجازا در عموم مستعمل شده به قرینه استثناء و دلیل بر اینکه مجاز است در عموم نه حقیقت اینست که جواز استثناء مطرد نیست و در هر دو جواب بحثی وارد است امّا جواب دلیل اول زیرا که بنای ان 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 امّا ضعف جواب از دلیل ثانی زیرا که ظاهر اینست که انکار نتوان کرد این را که مفرد معرّف بلام افاده عموم می‌کند حقیقه در بعضی از موارد استعمالات و چگونه این را انکار توان نمود و حال آنکه در دلالت ادات تعریف بر استغراق بعنوان حقیقت و بودن استغراق یکی از معانی ادات تعریف خلافی ظاهر نیست میان اهل عربیت پس انکار نمودن اینکه لفظ الانسان در آیه کریمه حقیقت در عموم است صورتی ندارد پس بهتر آنست که در جواب از هر دو دلیل قائلین به اینکه مفرد مفید عمومست بگوییم که ما در این نزاع نداریم که گاه معرف بلام مفرد مفید عموم می‌باشد چنانچه در معرّف بلام استغراق بلکه نزاع حرف ما اینست که مطلق مفرد معرّف بلام دلالت نمی‌کند بر عموم حقیقه به حیثیتی که اگر استعمال شود در غیر مجاز بوده باشد از قبیل صیغه‌های عمومی که این حال دارند و بدیهی است که هیچ‌یک از این دو دلیل اثبات این نوع دلالت نمی‌کند بلکه اثبات می‌کنند ان معنی اول را که ما نزاع در او نداریم یعنی هر دو دلیل افاده می‌کنند این را که گاه مفرد معرّف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۸

فائدة مهمّة حيث علمت أنّ الغرض من نفي دلالة المفرد المعرّف على العموم كونه ليس على حدّ الصّیغ الموضوعه لذلك لا عدم افادته آراه مطلقا فاعلم أنّ القرينه الحائیه قائمه في الاحكام الشرعيه غالبا على اراده العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى وَ أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا وَ قوله ص ع اذا كان الماء قدر كَرَّ لم ینجسه شیء و نظائره و وجه قیام القرينه على ذلك امتناع اراده الماهیه و الحقیقه اذ الاحكام الشرعيه أنّما تجرى على الكليات باعتبار وجودها كما علم آنفا و ح فامّا ان يراد الوجود الحاصل بجمع الافراد او ببعض غير معین لكن اراده البعض ینافی الحكمة اذ لا- معنی لتحلیل بیع من السیوع و تحریم فرد من الربوا و عدم تنجیس مقدار الكرّ من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب و السینه فتعین فی هذا كله اراده الجميع و هو معنی العموم و لم أر احدا تتبه لذلك من مقدّمی الاصحاب 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 مهیه‌ی حیث علمت ان الغرض من نفی دلالت المفرد المعرف 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 صیغه‌های هست که موضوعند از برای عموم نه اینکه هرگز افاده عموم نمی‌کند پس بدان که قرینه حالیه متحقق است در احکام شرعیّه غالباً بر اراده عموم از مفرد معرف بلام در جائی 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 صلی الله علیه و آله اذا كان الماء قدر كثر 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 نمی‌گیرد 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 می‌باید 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 بلام و معنی عموم و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۹

اصل اکثر العلماء علی انّ الجمع المنکر لا یفید العموم بل یحمل علی اقلّ مراتبه و ذهب بعضهم علی افادته ذلک و حکاه المحقق عن الشیخ بالنظر الی الحکمۃ و الاصحّ الاول لنا القطع بانّ رجالا مثلا بین الجموع فی صلوحه لكلّ عدد بدلا کرجل بین الآحاد فی صلوحه لكلّ واحد فکما انّ رجل لیس للعموم فیما یتناوله من الآحاد کذلک رجال لیس للعموم فیما یتناوله من مراتب العدد نعم اقلّ المراتب واجبه الدخول قطعاً فعلم کونها مراده و بقی ما سواها علی حکم الشک حجه الشیخ علی انّ هذه اللفظه اذا دلّت علی القله و اکثره و صدرت من حکیم فلو اراد القله لیبتها و حیث لا قرینه و جب حمله علی الكلّ و زاد من وافقه من العامه انه ثبت اطلاق اللفظ علی کلّ مرتبه من مراتب الجموع فاذا حملناه علی الجمیع فقد حملناه علی جمیع حقائقه فکان اولی

استغراق با قرائن حالیّه و مقالیّه 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 سره که او در آخر این مبحث فرموده که اگر گفته شود که در جائی مفرد معرف بلام واقع شود در کلام حکیمی و معهودی نباشد پس قرینه حال ان مفرد دلالت می‌کند بر استغراق باید او را کسی انکار نکند

[أصل فی أن الجمع المنکر هل یفید العموم]

اصل اکثر العلماء علی انّ الجمع المنکر لا یفید العموم بل یحمل علی اقلّ اکثر علما باین قائلند که جمع نکره افاده عموم نمی‌کند بلکه باید او را حمل نمود بر اقلّ مراتب جمع که سه است یا دو بنا بر خلافتی که خواهد آمد و بعضی قائل شده‌اند به اینکه او افاده عموم می‌کند 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 حجه 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 نمی‌کند که این رجل شامل اوست همچنین رجال افاده عموم جمعهاست که این رجال شامل اوست نمی‌کند بلی اقل مراتب جمع که سه است یا دو البته داخل است در [۵۸] او پس معلوم می‌شود 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 حجة الشیخ علی ان هذه اللفظة اذا دلت علی القلّة 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 اقل مراتب جمع و اکثر مراتب او که جمیع افراد است و هرگاه از حکمی صادر شود پس اگر مراد اقل مراتب باشد لازم است بر حکیم بیان او

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۰

و الجواب عن احتجاج الشیخ اما اولاً فبالعارضه بانه لو اراد الكل لینه ایضا و اما ثانياً فلا تا لا نسلم عدم القرینه اذ یکفی فیها کون اقل المراتب مراداً قطعاً و فیه نظر و التحقیق ان اللفظ لهما کان موضوعاً للجمع المشترك بین العموم و الخصوص کان عند الاطلاق محتملاً- للامرین کسائر الالفاظ الموضوعه للمعانی المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته یصیر متقناً و بقی ما عداه مشکوکاً فیه الی ان یدلّ دلیل علی الاراده و لا نجد فی هذا منافاه للحکمه بوجه و بهذا یظهر الجواب عن الکلام الاخیر و هو کلام العامیه الندی وافق للشیخ فانما نمنع کون اللفظ حقیقه فی کل مرتبه و انما هو للقدر المشترك بینهما فلا دلالة له علی خصوص احدها او لئن سلّمنا کونه حقیقه فی کلّ منها لکان الواجب ح التوقف علی ما هو التحقیق من ان المشترك لا یحمل علی شیء من معانیه الا بالقرینه و ان استعماله فی جمیعها لا یكون الا مجازاً فیحتاج فی الحمل علیه الی الدلیل

بنصب قرینه و چون قرینه نیست واجبست حمل او بر جمیع افراد و زیاد کرده‌اند در استدلال جمعی که موافقت کرده‌اند با شیخ از علمای عامه این دلیل 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 جمیع افراد پس اگر حمل کنیم او را بر جمیع افراد حمل نموده خواهیم او را بر جمیع حقایق او پس این حمل اولی است از حمل بر یک حقیقت که اقل مراتب اوست و الجواب عن احتجاج الشیخ اما اولاً فبالعارضه بانه لو اراد الكل لینه تا و التحقیق و جواب از احتجاج شیخ رضی الله بدو روش گفته شده یکی معارضه یعنی اقامت دلیلی برخلاف مدّعی او به این طریق که اگر مراد متکلم حکیم جمیع افراد باشد لازم است بر او بیان این معنی بنصب قرینه که دلالت می‌کند بر جمیع افراد و چون قرینه نیست معلوم می‌شود که مراد او جمیع افراد نیست بلکه اقل مراتب است و دیگری منع ان مقدمه که می‌گفت 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 مانع از اراده جمیع افراد نیست باید او را حمل بر جمیع افراد نمود و قطعی بودن اقل مراتب اگرچه قرینه اراده اقل می‌شود 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 لهما کان موضوعاً تا و بهذا و تحقیق مقام به حیثیتی که واقع احتجاج شیخ رضی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۱

فائدة اقل مراتب صیغه الجمع الثلاثه علی الاصحّ و قیل اقلها اثنان لنا انه یسبق الی الفهم عند اطلاق هذه الصیغه بلا قرینه الزائد علی الاثنین و ذلك دلیل علی انه حقیقه فی الزائد دونه لما هو معلوم من ان علامه المجاز تبادر غیره

الله عنه بشود اینست که لفظ جمع نکره چون موضوعست از برای مفهوم مطلق جمع که مشترکست معنی میان جمیع افراد و

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

[أصل فی أقل مراتب صیغه الجمع]

فائده اقل مراتب صیغه الجمع الثلاثه علی الاصحّ و قيل أقلها اثنان تا لنا غرض از این فائده بیان اقل مراتب صیغه جمع است اعمّ از اینکه جمع مفرد باشد یا نکره و مشهور اینست که اقل مراتب صیغه 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 مجازا یا نه بعضی گفته اند که اطلاق جمع بر دو بعنوان مجاز جایز است باعتبار علاقه کلیت و جزئیت و ابو حنیفه تجویز نموده اطلاق او را بر دو اصلا نه بعنوان حقیقت و نه بطریق مجاز و بعضی گفته اند که اطلاق او بر واحد

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۱۹۲

احتج المخالف بوجه الاوّل قوله تعالى فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ وَالمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا و الاصل فی الاطلاق الحقیقه الثانی قوله تعالى إِنَّا مَعَكُمْ مُشِيْمِعُونَ خطابا لموسى ع و هارون ع و اطلق ضمير الجمع المخاطبين علی الاثنین الثالث قوله علیه السلم الاثنان و ما فوقهما جماعه و الجواب عن الاوّل ان الاتفاق انما وقع علی ثبوت الحجب من الاخوين لا علی استفادته من الآیه فلا دلالة فیه و عن الثانی بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلّمنا لكن الاستعمال انما يدلّ علی الحقیقه حیث لا يعارضه دلیل المجاز و قد دللنا علی كونه مجازا فیما دون الثلاثه و عن الثالث انه ليس من محل النزاع فی شیء اذ الخلاف فی صیغه الجموع لا فی ج م ع

هم بعنوان مجاز جایز است بسبب علاقه مذکوره و این قول از امام فخر رازی منقولست لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصیغه تا احتج دلیل ما بر اینکه اقل مراتب جمع سه است اینست که متبادر بفهم نزد اطلاق صیغه جمع و انتفاء قرینه زاید بر دو است و این دلیل است بر اینکه حقیقت در زیاده باشد که شامل سه و ما فوق اوست نه در دو بلکه درو مجاز است چرا که علامت مجاز اینست که غیر او متبادر بفهم باشد احتج المخالف بوجه الاوّل 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 فَلأُمّه الثلث فان كان له إخوة فلأُمّه السیدس یعنی اکر میت ولدی نداشته باشد و وارث او منحصر در ابوین باشد پس نصیب مادر از ترکه او ثلث است و نصیب پدر دو ثلث هرگاه ان میت

اخوه نداشته باشد پس اگر اخوه از برای میت بوده باشد نصیب مادر سدس است و پدر پنج سدس و اخوه مانع مادر می‌شوند از زیاده بر سدس هر چند خود میراث نمی‌برند و مراد از اخوه دو برادر است و زیاده چه اجماعیست که دو برادر نیز حاجب مادر می‌شوند از زیاده بر سدس پس در کلام مجید اطلاق جمع بر دو شده و اصل در اطلاق لفظ بر معنی اینست که این لفظ حقیقت در آن معنی باشد و وجه دویم قول خدای تعالی است که **إِنَّا مَعَكُمْ مُشْتَرِكُونَ** 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 جماعت‌اند چه اطلاق لفظ جماعت بر دو کس شده و الجواب عن الأوّل 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 می‌شوند از زیاده بر سدس 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 می‌شود حکم حجب سه برادر است و حکم حجب دو برادر از خارج معلوم می‌شود نه از آیه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۳

اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو یا ایها النّاس و یا ایها الذّین آمنوا لا یعم بصیغته من تأخر 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 ایها النّاس و نحوه و انکاره مکابره و ایضا فانّ الصبی و المجنون اقرب الی الخطاب من المعدوم لوجودهما و اتّصافهما بالانسانیة 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 **إِنَّا مَعَكُمْ** همین موسی و هارون علیهما السّلم 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 مگر در صورتی که دلیل مجازیت معارضه با او نماید 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 صیغه‌های جمع است نه در لفظی که مرکبست از جیم و میم و عین چه او را بر دو اطلاق می‌نمایند حقیقه اتفاقاً و در جواب ازین وجه بعضی گفته‌اند که مقصود از حدیث اینست که جماعت بدو کس منعقد می‌شود در نماز و در سفر و فضیلت او بدو کس حاصل می‌شود نه اینکه لفظ جماعت را بدو کس اطلاق می‌توان نمود چنانکه مستدلّ فهمیده و مؤید این معنی اینست که بیان معنی لغات کار شارع نیست

[أصل فی خطاب المشافهة]

اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو یا ایها الذّین آمنوا لفظی که موضوعست از برای خطاب بحاضرین یعنی صیغه امر مخاطب بصیغه شامل جمعی نیست که مؤخرند از زمان خطاب و بعد از آن موجود خواهند شد بلکه حکم آن خطاب ثابت نیست از برای ایشان مگر بدلیلی دیگر چون اجماع چه مشارکت معدومین با موجودین در احکام خطابات شرعیّه اجماعی جمیع علمای ائمت و ضروری دین است و این مذهب امامیه رضوان الله علیهم و اکثر عامّه است و جمعی دیگر از ایشان قائل شده‌اند به اینکه خطاب مشافهة بصیغه شامل معدومین نیز هست حقیقه یا مجازاً لنا أنّه لا یقال للمعدومین تا احتجوا دلیل ما بر اینکه صیغه خطاب شامل معدومین نیست اینست که جایز نیست بمعدومین خطاب نمودن به یا ایها النّاس و یا ایها الذّین آمنوا و امثال این خطابات چه این خطاب مقتضی

اینست که مخاطب انسان و مؤمن باشد و معدوم موصوف به انسانیت و ایمان نمی‌شود 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 أنه لو لم يكن الرسول صَلَّى اللهُ عليه و آله مخاطبا به لمن بعده لم يكن مرسلا اليه و اللمازم منتف بيان الملازمة أنه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي و لا تبليغ الا بهذه العمومات و قد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه و اما انتفاء اللمازم فبالاجماع و الثاني ان العلماء لم يزلوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصيحابه في المسائل الشرعيه بالآيات و الاخبار المنقوله عن النبي 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 متصف بوجود و انسانیت بالفعل هستند بخلاف معدوم با اینکه خطاب اطفال و مجانین به یا ایها الناس و یا ایها المؤمنین آمنوا و امثال اینها ممتنع است عقلا باعتبار آنکه ادراک مضمون خطاب از ایشان متصور نیست پس معدوم باین امتناع سزاوارتر است احتجوا بوجهین احدهما أنه لو لم يكن تا و الجواب احتجاج نموده‌اند جمعی که قائلند بعموم خطاب معدومین را بدو وجه یکی آنکه اگر حضرت رسالت پناهی صَلَّى اللهُ عليه و آله مخاطب نسازد جمعی را که بعد از آن حضرت موجود خواهند شد لازم می‌آید 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 عامه پس اگر فرض کنیم که عموم این خطابات شامل معدومین وقت خطاب نیست بالضرورة لازم می‌آید که احکام را به ایشان نرسانیده باشد و رسول مبعوث به ایشان نباشد و اما بطلان لازم بدلیل اجماع چه ضروری دین آن حضرت است بعثت و رسالت آن حضرت به کافه خلائق تا روز قیامت و وجه ثانی ایشان اینکه علمای امت همیشه احتجاج می‌نمودند در وجوب عمل بمسائل شرعیه بر اهل هر عصری بعد از عصر صحابه به آیات و اخباری که نقل شده از رسول صَلَّى اللهُ عليه و آله و ازین لازم می‌آید 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 کافیت 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 احتجاج 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 تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهه اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهه بل يكفي حصوله للبعض شفاهها و للباقي بنصب الدلائل و الامارات على ان حكمهم حكم الذين شافهم الرسول صَلَّى اللهُ عليه و آله و اما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر و هذا ممّا لا نزاع فيه إذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين الفصل الثاني في جمله من مباحث التخصيص اصل اختلاف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد و هو اختيار المرتضى و الشيخ و ابى المكارم ابن زهره و قيل حتى يبقى ثلاثة و قيل اثنان و ذهب الاكثر و منهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم و هو الاقرب

بلکه جایز است که این احتجاج علما ازین جهت باشد که می‌دانستند 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 نمی‌کند 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 نموده‌اند اصولیون در اینکه تخصیص عمومات و تقلیل افراد آنها تا چقدر جایز است بعضی قائل شده‌اند 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 گفته‌اند که تخصیص جایز است تا اینکه سه فرد باقی ماند و بعضی تا دو گفته‌اند و اکثر اصولیین که از جمله ایشان محقق است قدس سره قائل شده است به اینکه تخصیص عام جایز است تا این قدر که باقی بماند جمعی که نزدیک بمدلول عام بوده باشد به این طریق که باقی از نصف زیاده باشد چنانچه بعضی باین معنی تصریح نموده‌اند 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 كل رمانة تا احتج دلیل ما بر اینکه در تخصیص عام لا بد است که قدری باقی بماند که نزدیک بمدلول عام بوده باشد اینست که ما جزم داریم بقبح قول کسی که بگوید اكلت كل رمانة فی البستان و در واقع یک انار یا دو انار یا سه انار از آن باغ خورده باشد و حال آنکه در آن باغ چندین هزار انار بوده باشد و همچنین جزما قبیح است این قول که اخذت كل ما فی الصندوق من الذهب و در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۶

لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة فی البستان و فیه آلاف و قد اكل واحدة او ثلاثة و قوله اخذت كل ما فی الصندوق من الذهب و فیه الف و قد اخذ دینارا او ثلاثة و كذا قوله كل من دخل داری فهو حرّ و كل من جاءك فاکرمه و فسیره بواحد او ثلاثة فقال اردت زیدا او هو مع عمرو و بكر و لا كذلك لو ارید من اللفظ فی جمیعها كثرة قریبه من مدلوله احتج مجوزوه الی الواحد بوجوه الاوّل ان استعمال العام فی غیر الاستغراق یكون بطریق المجاز علی ما هو التحقیق و لیس بعض الافراد اولی من البعض فوجب جواز استعماله فی جمیع الاقسام الی ان ینتهی الی الواحد الثانی انه لو امتنع ذلك لكان لتخصیصه و اخراج اللفظ عن موضوعه الی غیره و هذا یقتضی امتناع كل تخصیص الثالث قوله تعالی و انا له لحافظون و المراد هو الله تعالی وحده الرابع قوله تعالی الذین قال لهم الناس و المراد نعیم بن مسعود باتفاق المفسرین و لم یعدّه اهل اللسان مستهجننا لوجود القرینه فوجب جواز التخصیص الی الواحد مهما وجدت القرینه و هو المدعی

او هزار دینار طلا بوده باشد و او یک دینار یا دو دینار یا سه دینار برداشته باشد و همچنین جزما قبیح است این قول که كل من دخل داری فهو حرّ یا كل من جاءك فاکرمه و حال آنکه قائل تفسیر کند من موصوله را که مفید عمومست به یک کس یا دو کس یا سه کس و بگوید که مراد من از من زید است و بس یا زید و عمرو و بكر است و قبیح نیست هرگاه اراده شود از الفاظ عامه درین امثله جمع کثیری که قریب بمدلول این عمومات بوده باشد پس معلوم می‌شود که بعد از تخصیص می‌باید قدری باقی بماند که

مناسبتی با مدلول عام داشته باشد احتیج مجوزوه الی الواحد بوجه الاوّل ان استعمال العام فی غیر الاستغراق یکون تا الثانی احتجاج نموده‌اند قائلین بجواز تخصیص عامّ تا واحد به پنج وجه اول 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 آنه لو امتنع ذلک لکان 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 می‌آید که هیچ نوع از تخصیص جایز نباشد و این باطلست اجماعاً الثالث قوله تعالی وَاِنَّا 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 تعالی الَّذِینَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ تا الخامس و دلیل چهارم ایشان نیز قول خدای تعالی است که الَّذِینَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۷

که مراد از لفظ الناس که صیغه عموم است نعیم بن مسعود و بس باتفاق جمیع مفسرین و شیخ ابو علی طبرسی قدس 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 هیچ‌یک از فصحای کفره و بلغاء فجره که همیشه در صدد عیب‌جوئی قرآن مجید بودند این را قبیح شمرده‌اند 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 وعده‌گاه 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 بمزّ 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 می‌رفت گفت ای نعیم من وعده کرده‌ام با محمّد که در موسم بدر یک دیگر را دریابیم و چون امسال بسیار تنگی و قحطی است و ما نمی‌توانیم 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 من می‌رسد که برگردم لیکن اگر محمّد با لشکر بیدر آید بنا بر وعده که میان من و او واقع شده و من نروم باعث زیادتى جرئت ایشان می‌شود برو به مدینه و محمّد و اصحاب او را از جنک بازدار و من بحق السعی تو ده شتر مقرر می‌کنم 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 کفار بر سر شما آمدند و حال آنکه شما در خانه‌های خود و آرامگاه‌های خود بودید و همه شما کشته شدید و هیچ کس از شما جان به سلامت نبرد مگر جماعت قلیلی و حالا می‌خواهید که از خانه‌های خود بیرون روید بجهاد ایشان و حال آنکه ایشان جمعی عظیم کرده‌اند 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 البته بیرون می‌روم بیدر اگر چه یک کس با من بیرون نیاید پس آن حضرت از مدینه مشرفه با هفتاد نفر بیرون آمدند و می‌گفتند حسبنا الله و نعم الوکیل تا آنکه بیدر رسیدند و آنجا هشت شب اقامت فرمودند و اموالی بجهت تجارت با خود برده بودند فروختند و فایده بسیار بردند و بعد از وصول خیر مراجعت ابو سفیان ایشان سالمین غانمین مراجعت فرمودند الخامس آنه علم بالضروره تا و الجواب و دلیل پنجم ایشان اینست از تتبع لغت عرب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۸

الخامس آنه علم بالضروره من اللغه صحه قولنا اكلت الخبز و شربت الماء و يراد به اقل القليل مما يتناوله الماء و الخبز و الجواب عن

الأول المنع من عدم الأولوية فأن الأكثر اقرب الى الجمع من الأقل هكذا اجاب العلامة في النهاية و فيه نظر لأن اقربيه الأكثر الى الجمع يقتضى ارجحيه ارادته على ارادة الأقل لا امتناع ارادة الأقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق و ستمعه و لا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجاوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الأكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه و علاقة الكل و الجزء حيث يكون استعمال اللفظ

بالضرورة معلوم می شود صحت این قول که اكلت الخبز و شربت الماء در وقتی که مراد قائل نان و اب قلیلی باشد در نهایت کمی پس الخبز و الماء معرّف بلام که از صیغ عمومند مستعمل شده‌اند در اقل افراد خبز و ماء و الجواب عن الأول المنع من عدم الأولوية فان الأكثر اقرب الى الجميع من الأقل ما و عن الثاني جواب از دلیل اول ایشان اینست که قبول نداریم که بعضی از افراد اولی نباشد از بعضی دیگر در اطلاق لفظ عام زیرا که اکثر افراد نزدیکتر است به جمیع افراد که موضوع له عام است از اقل پس استعمال لفظ عام از او اولی خواهد بود علامه رحمه الله در نهایت باین روش جواب گفته و برین جواب بحثی وارد است چرا که اقربیت اکثر بجمیع مقتضی اینست که اراده او راجح باشد بر اراده اقل نه اینکه اراده اقل ممتنع باشد چنانچه مدعی مجیب است پس حق در جواب این دلیل اینست که بگوییم که 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 مشابهه 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 اثنين و ثلث زیرا که علاقه مشابهت میانه ایشان و موضوع له منتفی است و اگر کسی گوید که هر یک از افراد بعضی از مدلول عامند 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 نموده‌اند بلی و این علاقه مشروط نیست به چیزی دیگر مگر در عکس ما نحن فيه 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 بشيء كما نص عليه المحققون و أما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مرّ تحقيقه و ح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالأكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف و قد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد و أما يتصور في مدلوله تحقق الجزء و الكل لو كان بالمعنى الثاني و ليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجاوز علاقة الكل و الجزء كما توهم و أما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة و هي هاهنا الكثرة فلا- بد في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعبرة لتصحيح الاستعمال و ذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب

به اینکه جزو چنان جزوی باشد که بانتفاء او کل منتفی شود مثلا 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 سابقا مذکور شد در بحث استعمال لفظ مشترک در معینین و هرگاه علاقه کلیت و جزئیت میانه اقل و جمیع افراد نیز باشد چنانکه میانه اکثر و جمیع است پس چه صورت دارد تخصیص دادن وجود علاقه را با اکثر جواب می گوئیم که شکی درین نیست که هر فرد از افراد عام بعضی از مدلول اوست لیکن این افراد اجزای مدلول عام نیستند تا آنکه استعمال عام در او از قبیل استعمال لفظ کل در جزو باشد و چگونه اجزاء او باشد و حال

آنکه دانسته شد که مدلول عام هر فرد هر فرد است نه مجموع افراد من حیث المجموع و در وقتی این افراد اجزاء مدلول عام‌اند که مدلول او مجموع من حیث المجموع باشد و این چنین نیست و حاصل آنکه این افراد جزئیات مدلول عام‌اند نه اجزاء او چون زید و عمرو و بکر که هریک از ایشان جزئی از جزئیات مفهوم انسانند نه اجزاء او و فرق میانه جزئی و جزء بدیهی است پس ظاهر شد که علاقه که باعث صحت تجوز است علاقه کلیت و جزئی نیست چنانچه مستدل توهم کرده بلکه علاقه مشابهت است یعنی هر دو مشترکند در یک صفتی که ان کثرت است پس واجبست در استعمال لفظ عام در خصوص اینکه کثرتی در آن خصوص باشد که نزدیک بمدلول عام بوده باشد تا آنکه مشابهتی که معتبر است درین تجوز متحقق باشد و این معنی مراد ان جماعتی است که می‌گویند لا- بد است که بعد از تخصیص جمعی باقی بماند که در کثرت نزدیک بمدلول عام باشد و ملخص این جواب آنکه استعمال لفظ عام در خصوص بعنوان استعاره‌ایست که مخصوص با کثرت است نه بطریق مجاز مرسل و استعمال لفظ کل در جزو تا آنکه استعمال او در اقل 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 خاص 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 لَمّا جرت العاده به من ان 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 ثبوتہ کالثالث فی خروجه عن محلّ النزاع لانّ البحث فی تخصیص العام و الناس علی هذا التقدير لیس بعام بل للمعهود و المعهود غیر عام و قد يتوقف فی هذا لعدم ثبوت صحه اطلاق الناس المعهود علی واحد و الامر عندنا سهل

مصنف قدس سره گفته نیز بی صورت است چه مراد مستدل این نیست که علاقه این تجوز کلیت و جزئی است تا آنکه شما جواب گویند که این علاقه متحقق نیست بلکه مراد او اینست که استعمال عام در هر فرد از افراد خصوص بعنوان استعمال و اطلاق لفظ مطلق است در مقید و استعمال عام است در خاص و در این شکی نیست که استعمال لفظ عام در هریک از خصوصیات بعنوان مجاز جایز است مثلا- جائز است اطلاق حیوان بر انسان تنها و بر انسان با فرس و بقر و غنم پس حصر این مجاز در استعمال لفظ کل در جزو و استعاره بی صورت است و عن الثانی بالمنع من کون الامتناع للتخصیص مطلقا بل لتخصیص خاص و هو ما یعدّ فی اللغه لغوا و ینکر عرفا و جواب از دلیل ثانی ایشان اینست که قبول نداریم که علت امتناع اطلاق عام بر یک و دو و سه مطلق تخصیص باشد تا آنکه لازم آید امتناع اطلاق و بر اکثر نیز بلکه منشا این امتناع تخصیص خاصی است و ان تخصیصی است که در اصطلاح لغویین او را لغو شمارند و در عرف عام او را انکار نمایند یعنی خصوص تخصیص ما به یکی و دو تا و سه تا و امثال اینها 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 عام بر واحد از جهت 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 می‌گردانند خود را بر اتباع و از همه تعبیر بصیغه متکلم مع الغیر می‌کنند و از این جهت از متکلم مع الغیر عرفا عظمت مستفاد می‌شود 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 الرابع انه علی تقدیر ثبوتہ کالثالث تا و عن الخامس و جواب دلیل رابع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۱

و عن الخامس انه غیر محلّ النزاع ایضا لانّ کل واحد من الماء و الخبز فی المثالین لیس بعام بل هو للبعض الخارجی المطابق

للمعهود الذّهنی اعنی الخبز و الماء المقرّر فی الذّهن أنّه یؤکل و یشرب و هو مقدار ما معلوم و حاصل الامر أنّه اطلق المعرف بلام العهد الذّهنی الّذی هو قسم من تعریف الجنس علی موجود معین یحتمله و غیره اللفظ ارید بخصوصه من بین تلك المحتملات بدلالة القرینة و هذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجی علی موجود معین من بین معهودات خارجیه کقولک لمخاطبک ادخل السوق مریدا به واحدا من اسواق معهودة بینک و بینه عهدا خارجیا معینا له من بینها بالقرینة و لو بالعادة فکما انّ ذلك 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 کشاف 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 کشاف بعد از نقل آن روایت گفته که بعضی گفته‌اند که نیست بلکه بعضی گفته‌اند که ابو سفیان بعد از خروج از مکه بجمعی از سواران عبد القیس برخورد که اراده مدینه داشتند بجهت خریدن خورده‌ها 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 مدینه‌اند و بر تقدیری که مراد از ناس نعیم باشد و بس در جواب می‌گوییم که این نیز چون انا در دلیل ثالث از محلّ نزاع بیرونست چرا که محلّ نزاع تخصیص لفظ عامّ است و الف و لام الناس بنابراین از برای استغراق و عموم نیست بلکه از برای عهد است و اشاره است بنعیم و بعضی از اصولیین در این جواب توقف نموده‌اند باعتبار آنکه ثابت نمی‌دانند 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 الناس نمی‌تواند که از برای عهد باشد بلکه البته از برای استغراق و عموم خواهد بود و لازم می‌آید جواز اطلاق معرف بلام استغراق بر واحد و این مطلب مستدلّ است و کار این شبهه و دفع او نزد ما آسان است چه اتفاق مفسرین بر اینکه مراد ناس نعیم است چنانچه مستدلّ دعوا نموده منقولست بخبر عادل و بسبب او حکمی ثابت نمی‌شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۲

حجّة مجوزیه الی الثلاثة و الاثنین ما قیل فی الجمع و ان اقله ثلاثة او اثنان کأنهم جعلوه فرعا لکون الجمع حقیقه فی الثلاثة او فی الاثنین و الجواب انّ الکلام فی اقل مرتبه یخصّص الیها العامّ لا فی اقل مرتبه یطلق علیها الجمع فانّ الجمع من حیث هو لیس بعامّ و لم یقم دلیل علی تلازم حکمیها فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا یكون المثلث لاحدهما مثبتا للآخر.

و هرگاه ثابت نشود که مراد از او نعیم است به تنهایی ما در جواب اکتفا می‌کنیم بوجه اول یعنی منع اینکه مراد از او واحد است بلکه مراد جماعت کثیریست چنانچه مذکور شد و این وجه در توجیه سهولت از مصنف قدس سره منقولست و پوشیده نماند که دفع این شبهه نزد امامیه رضوان الله علیهم مشکل تر است بلکه ممکن نیست چه قول به اینکه مراد از ناس نعیم است از دو امام معصوم منقولست چنانچه گذشت و هرگاه معارضی از قول معصوم نبوده باشد و مؤیدی نیز باشد که ان نقل اتفاق مفسرین است قول به او واجب خواهد بود پس الف و لام الناس از برای تعریف عهد نتواند بود بنا بر اینکه اسم جمع معرف بلام عهد را بر واحد اطلاق نمی‌توان نمود و البته الف و لام استغراق و عموم خواهد بود و مطلب مستدلّ قوی می‌شود و حاصل آنکه بر مذهب ما یا می‌باید قائل شد به اینکه تخصیص لفظ عامّ تا واحد جایز است یا به اینکه اسم جمع معهود را بر واحد می‌توان اطلاق نمود و عن الخامس أنّه غیر محلّ النزاع ایضا تا حجّة مجوزیه 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 حصّه‌ای از نان و اب که معلوم و معهود است در اذهان که خورده و آشامیده می‌شود به این معنی که مراد ازین معهود ذهنی قدری از نان و آبیست که در خارج موجود است و مطابق است با آن امر خارجی آن 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 آن معهود ذهنی شده بواسطه قرینه اکل و شرب و این اطلاق از قبیل [۶۰] اطلاق معرّف بلام عهد خارجیت بر فرد موجود معین از افراد معهوده خارجیّه چنانکه می‌گویی بمخاطب ادخل السوق و اراده می‌نمایی بازار معینی از بازارهای که معهود است میان تو و مخاطب به واسطه یک قرینه هرچند آن قرینه معتاد بودن رفتن به بازار معلومی بوده باشد پس چنانکه السوق در عهد خارجی از قبیل تخصیص عامّ نیست همچنین الخبز و الماء در عهد ذهنی ازین قبیل نیست حجه مجوزیه الی الثلاثه و الاثنین ما قبل 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 للشيخ و المحقق و العلماء فی احد قولیه و کثیر من اهل الخلاف و قال قوم انه حقیقه مطلقا و قبل هو حقیقه ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له کثره يعسر العلم بعددها و الّا فمجاز و ذهب آخرون الی کونه حقیقه ان خصّ بمخصّص لا یستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غایه و ان خصّ بمستقل من سمع او عقل فمجاز و هو القول الثانی للعلماء اختاره فی التّهذیب و ينقل هاهنا للناس مذاهب کثیره سوی هذه لکنها شديده الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها

دو فرد و سه فرد باقی ماند ان دلالتست که گفته شده در جمیع و اینکه اقل جمع سه است یا دو کویا ایشان کردانیده‌اند 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 اقل مراتب جمع سه یا دو است پس باید که اقل مراتب جواز اطلاق لفظ عامّ سه یا دو باشد و الجواب انّ فی اقل مرتبه تا اصل و جواب دلیل ایشان اینکه حرف ما در اقل مرتبه‌ایست 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 نمی‌آید جواز اطلاق لفظ عامّ بر آنها زیرا که جمع من حیث هو یعنی بی‌ادات عموم عامّ نیست و دلیلی هم نیست بر اینکه حکم جمع و عامّ متلازمان باشد پس هیچ‌یک از ایشان را مناسبتی با دیگری نیست پس دلیلی که افاده کند اثبات حکم جمع را و افاده نمی‌کند اثبات حکم عامّ را و فایده قید حیثیت احتراز از جمع معرّف به ادات تعریف است که او نیز عامّ و محلّ نزاع است و خلاف در اقل 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 آمده‌اند و بعضی گفته‌اند که استغراق جمع به اعتبار هر جماعت هر جماعت است و یکی و دو تا خارجند از حکم و این قول نیز شهرتی دارد اگرچه در شهرت مثل ادله نیست و بعضی گفته‌اند 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 مطلقا على الاقوى تا لنا هرگاه لفظ عامّی تخصیص بیابد اراده باقی افراد ازو بعنوان مجاز است مطلقا خواه ان باقی منحصر باشد در عددی یا نه و خواه مخصّص مستقل باشد در افاده و خواه مستقل نباشد بنا بر اقوی و شیخ طوسی و محقق و علامه رضی‌الله‌عنه در یک قول و بسیاری از عامّه با ما درین حکم موافقت نموده‌اند و جمعی دیگر گفته‌اند

که این استعمال بعنوان حقیقت است مطلقاً و بعضی قائل بتفصیل شده‌اند که این

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۴

لنا أنه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكلّ لكان مشتركا بينهما و اللّازم منتف ببيان الملازمة أنه ثبت كونه للعموم حقيقة و لا ريب أنّ البعض مخالف له بحسب المفهوم و قد فرض كونه حقيقة فيه ايضاً فيكون حقيقة في معينين مختلفين و هو معنى المشترك و بيان انتفاء اللّازم أنّ الفرض واقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بهما في اصل الوضع حجّة القائل بأنّه حقيقة مط ان احدهما أنّ اللفظ كان متناولاً له حقيقة بالاتفاق و التناول باق على ما كان لم يتغير أنّما طراً عدم تناول الغير الثاني أنه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره و ذلك دليل الحقيقة

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 بقى منحصر باشد مطلقاً خواه مخصّص مستقل باشد و خواه غیر مستقل و بعضی دیگر قائل بتفصیلی دیگر شده‌اند 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 الرّجال العلماء و اضربهم ان كانوا جاهلین و اشمهم الاّ خالداً و اضرب النّاس حتّى زیدا چه العلماء که صفت و مخصّص رجال معرّف بلام استغراق است به تنهایی معنی ندارد و همچنین شرط که و ان كانوا جاهلین است مخصّص ضمیر جمعی است که راجع بصیغه عامّ است بدون مشروط بی معنی است و برین قیاس استثناء یعنی الاّ خالداً و غایت یعنی حتّى زیدا 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 نموده‌اند بغیر از مذاهب مذکوره لیکن بسیار ضعیفند پس فایده در نقل انها نیست لنا أنه لو كان حقيقة في الباقي تا حجّة القائل و دلیل ما بر اینکه استعمال لفظ عام مخصّص در ما بقى بعنوان مجاز است اینست که اگر حقیقت باشد در ما بقى 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 حجّة القائل بأنّه حقيقة مطلقاً

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۵

و الجواب عن الأوّل انّ تناول اللفظ له قبل التخصيص أنّما كان مع غيره و بعده يتناوله وحده و هما متغایران فقد استعمل في غير ما وضع له و اعترض بأنّ عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغيّر صفة تناوله لما يتناوله و جوابه انّ كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتّى يكون بقاء التناول مستلزماً لبقاء كونه حقيقة بل من حيث أنه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه و بعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة و القول بأنّه كان متناولاً له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز و هي صفة اللفظ

امران تا و الجواب عن الأوّل دليل قائلین به اینکه این اطلاق بعنوان حقیقت است مطلقاً دو چیز است یکی آنکه لفظ عامّ شامل او بود پیش از تخصیص حقیقه اتفاقاً و این شمول به همان نحوی که بود بعد از تخصیص بحال خود باقیست و تغییری در او راه نیافته و آنچه بعد از تخصیص عارض لفظ عامّ شده همین عدم شمول غیر ما بقى است و دلیل ثانی اینست که ما بقى متبادر است بفهم

زیرا که با قرینه احتمال غیر ما بقی 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 می‌گوییم که مراد مستدلّ اینست که ما بقی قطع نظر از قرینه متبادر است و قرینه را در این تبادر دخلی نیست زیرا که کار قرینه نفی احتمال غیر ما بقی 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 علت 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 نموده‌اند 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 نمی‌شود پس چنانچه پیش از تخصیص این تناول شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۶

و عن الثانی بالمنع من السّبق الی الفهم و أنّما یتبادر مع القرینه و بدونها یسبق العموم و هو دلیل المجاز و اعترض بأنّ ارادة الباقی معلومه بدون القرینه أنّما المحتاج الی القرینه عدم ارادة المخرج و ضعفه ظاهر لانّ العلم بارادة الباقی قبل القرینه أنّما هو باعتبار دخوله تحت المراد و کونه بعضاً منه و المقتضی لكون اللفظ حقیقه فیه هو العلم بارادته علی أنّه نفس المراد و هذا لم یحصل الا بمعونة القرینه

ما بقی بعنوان حقیقت بود بعد از تخصیص نیز بعنوان حقیقت خواهد بود چنانچه مطلب مستدلّ و جواب این اعتراض اینست که قبول کردیم که تناول ما بقی بحال خود باقیست لیکن نفعی ندارد زیرا که حقیقت بودن عامّ پیش از تخصیص در ما بقی باعتبار تناول ما بقی به تنهایی نیست تا آنکه بقاء این تناول بعد از تخصیص مستلزم بقاء حقیقت بودن لفظ باشد در ما بقی بلکه لفظ پیش از تخصیص حقیقت است در ما بقی باعتبار اینکه مستعمل شده در معنی که ما بقی بعضی از اوست و بعد از تخصیص مستعمل شده در خصوص ما بقی که خاصّ است نسبت بمدلول ان عامّ پس استعمال لفظ عامّ شده در خاصّ و بر حقیقت خود باقی نمانده و ملخص کلام اینکه بودن تناول ما بقی پیش از تخصیص این معنی ندارد که استعمال لفظ عامّ پیش از تخصیص در وی بعنوان حقیقت است تا آنکه بقاء او بعد از تخصیص مقتضی این باشد که استعمال لفظ درو نیز بعنوان حقیقت باشد بلکه این معنی دارد که تناول عامّ او را پیش از تخصیص بسبب حقیقتی است که ناشی شده از استعمال لفظ عامّ در جمیع افرادی که این باقی بعضی از او است و اینکه می‌گویند لفظ عامّ پیش از تخصیص شامل اوست حقیقه از باب مسامحه در عبارتست بسبب آنکه حقیقت سبب تناول است و دلیل 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 السّبق 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 مانع از اراده جمیع افراد متبادر است و بدون این قرینه متبادر عمومست پس این قرینه چنانچه افاده می‌کند نفی احتمال غیر ما بقی را همچنین افاده می‌کند 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 نموده‌اند 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 نمی‌یابد آنچه تغییر می‌یابد تبادر غیر ما بقی است که پیش از قرینه بود و

بعد از قرینه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۷

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

زایل می شود و آنچه محتاج به قرینه است عدم اراده مخرج این غیر ما بقى است و ضعف این اعتراض ظاهر است زیرا که علم به اراده باقى و تبادل او پیش از قرینه باعتبار اینست که داخلست تحت مراد که جمیع افراد است و بعضی از افراد اوست و آنچه مقتضى اینست که لفظ در او حقیقت باشد علم 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 تبادل او بخصوصه محتاج به قرینه است و این علامت مجاز است حجة من قال بأنه حقيقة ان بقى غير منحصر تا و الجواب دليل جمعی که قائل باین تفصیل شده اند که اطلاق لفظ عام در ما بقى بعنوان حقیقت است اگر باقى بماند عددی که مشکل باشد حصر او اینست که معنی عموم حقیقه اینست که لفظ دلالت کند بر چیزی که منحصر در عددی نباشد و هرگاه باقى غیر منحصر باشد عام خواهد بود و بر حقیقت خود باقى است و الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله تا حجة القائل و جواب این دلیل اینکه قبول نداریم که معنی عموم دلالت لفظ باشد بر عدد 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 مستدل اشتباه کرده لفظ عام یعنی عام را بصیغه عموم مثل الرجال و کل و اجمعین و کمان کرده که نزاع در لفظ عام است زیرا که آنچه او گفته که معنی عموم حقیقه شمول عدد غیر منحصر است مطلقا معنی لفظ عام 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 عز و جل و ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك یعنی چه چیز مانع تو شد از سجده در آن وقت که من سجده را بر تو واجب ساختم که لفظ امر در وجوب مستعمل شده و اصل در استعمال حقیقت است و اعتراض نموده اند بر این دلیل که این دلالت دارد بر اینکه لفظ امر یعنی امر حقیقت در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۸

حجة القائل بأنه حقيقة ان خصص بغير مستقل أنه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا فى نحو الرجال المسلمون من المقيّد بالصفة و اكرم بنى تميم ان دخلوا من المقيّد بالشروط و اعتزل الناس الا العلماء من المقيّد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا و لكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا و لكان نحو الف ستة الا خمسين عاما مجازا و اللوازم الثلاثة باطله اما الاولان فاجماعا و اما الأخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزم له و قد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له أولا- 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 ان وجه الفرق ظاهر فان

و جوب باشد نه صیغه افعال و چنانکه استدلال نموده اند بر اینکه اقل 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 نموده‌اند بر اینکه استثناء مجاز است در استثناء منقطع به اینکه ممتنع است اخراج ثوب از دراهم درین قول که له علیّ عشره دراهم الاّ ثوبا و اخراج در حقیقت استثناء و معتبر است اتّفاقا و این دلیل دلالت دارد بر اینکه لفظ استثناء یعنی الف سین تا ثا نون الف مجاز باشد در منقطع نه اینکه الاّ ثوبا در مثال مذکور مجاز باشد چه آنچه اتّفاقیست که اخراج در وی معتبر است لفظ استثناء است نه صیغه او بلکه قائلین به اینکه او حقیقت است در منقطع قبول ندارند که در حقیقت مطلق این استثناء اخراج معتبر باشد بلکه این معنی را در استثنای متّصل معتبر می‌دانند و بس و این اشتباهها از قبیل اشتباه عارض است بمعروض چه در ما نحن فیه اشتباه کرده‌اند عموم را که عارض صیغه عام است به آن صیغه و در امثله مذکوره اشتباه نموده امر را که عارض صیغه اوست و لفظ جمع را که عارض صیغه اوست و استثناء را که عارض صیغه اوست به معروضات و حکم عارض را بر معروض جاری ساخته‌اند حجه القائل بانه 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 این‌ها نیست که اگر تقيید 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 الاّ 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 الاّ 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 الاّ خمسين عاما حقیقه علی تقدیر تسلیمه مبنی علی انّ المراد به تمام مدلوله و انّ الاخراج منه وقع قبل الاسناد و الحكم و انت خبير بانه لا شیء مما ذکرناه فی هذه الصور التّلت بمتحقّق فی العامّ المخصوص لظهور الامتیاز بین لفظ العامّ و بین المخصّص و کون کلّ منهما کلمه برأسها و لانّ المفروض اراده الباقي من لفظ العامّ لا تمام المدلول مقدّما علی الاسناد و ح فکیف یلزم من کونه مجازا کون هذه مجازات

مقید باستثناء لازم می‌آید 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 بقی بعد از استثناء یعنی نهصد و پنجاه مجاز باشد و این سه لازم هر سه باطلند اما دوتای اول یعنی مثل مسلمون و المسلم پس باطلست مجازیت ایشان در معنی جماعت و حقیقت 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 متّفقست درین بطلان با ما یعنی او نیز قائلست به اینکه استعمال مجموع مستثنی و مستثنی منه در ما بقی بعد از استثناء یعنی نهصد و پنجاه بعنوان حقیقت است و کلام ما با اوست اما بیان ملازمه اینکه هریک از امور مذکوره یعنی مسلم در مسلمون و در المسلم و الف سنه در مثال اخیر مقید شده‌اند 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 هریک از ایشان بواسطه ان قید مستعمل شده‌اند در معنی غیر موضوع له اولی چه مسلم در اصل موضوعست از برای ذاتی غیر معین که متّصف با سلام باشد و بعد از ضمیر جمع موضوعست از برای جماعتی که متّصف بوده باشند با سلام و بعد از دخول الف و لام جنس موضوعست از برای حقیقت مسلمان با قید 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 آن قیود موضوع بودند از برای معنی که از او نقل شده‌اند و با این قیود موضوعند از برای معنی که به او نقل شده‌اند و احتمال غیر این ندارند و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۰

شما این نقل را موجب تجوّز می‌دانید 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 بی‌صورتست 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 او و نون در مسلمون مثل الف ضارب و او مضروب است در اینکه جزو از کلمه است و مجموع یک لفظ است و الف و لام تعریف در المسلم اگرچه حقیقه کلمه علی‌حده است لیکن مجموع او را با مدخولش عرفاً یک کلمه می‌شمارند و ازو یک معنی فهمیده می‌شود و تجوّزی در وی متصوّر نیست و نقل نشده از معنی دیگری و نمی‌گویند که مسلم دلالت بر جنس دارد و الف و لام دلالت بر معهود بودن او دارد بلکه می‌گویند که مجموع المسلم دلالت دارد بر فرد معهودی از جنس مسلمان و حاصل آنکه مسلم کلمه‌ایست موضوع از برای معنی و هر یک از المسلم و مسلمون کلمه دیگریند 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 خمسین عاماً حقیقت است باتفاق خصم در نهصد و پنجاه بر تقدیر تسلیم که مذهب خصم نیز این باشد می‌گوییم 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 خمسین عاماً نیز معنی حقیقی مراد است و کار ادات استثنا اینست که بیرون می‌برد 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 شده‌اند و تو می‌دانی که هیچ‌یک از این وجوه که مذکور شد از جهت حقیقت بودن این سه صورت یعنی مسلمون و المسلم و الف سنه الا خمسین علماً در عام مخصص جاری نیست زیرا که ظاهر است جدائی میان لفظ عام و مخصص و این که هر یک کلمه‌اند بر سر خود و مجموع کلمه واحده نیستند که مستعمل در معنی تازه باشند حقیقه از قبیل مسلم و المسلم و مسلمون بلکه عام کلمه‌ایست 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 مخصص جاری نیست و آنچه در صورت اخیره یعنی الف سنه الا خمسین 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 مخصص یعنی اولاً بسبب مخصص بعضی از افراد آن عام بدر رفته و بعد از اسناد حکم بما بقی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۱

اصل الاقرب عندی أنّ تخصیص العامّ لا یخرجه عن الحجّیه فی غیر محلّ التخصیص ان لم یکن المخصّص مجملاً مطلقاً و لا اعرف فی ذلک من الاصحاب مخالفا نعم یوجد فی کلام بعض المتأخّرين ما یشرع بالرغبه عنه و من الناس من انکر حجّیه 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 التّعرض لباقیها فأنّه تطویل بلا طائل اذ هی فی غایه الضعف و السقوط و ذهب بعض الی أنّه یبقی حجّه فی اقلّ الجمع من اثین او ثلاثه علی الرّائین لنا القطع بانّ السّید اذا قال لعبده کلّ من دخل داری فاكرمه ثمّ قال بعد لا تکرّم فلانا او قال فی الحال الا فلانا فترک اکرام غیر من وقع النصّ علی اخراجه عدّ فی العرف عاصیا و ذمه العقلاء علی المخالفه و ذلک دلیل ظهوره فی اراده الباقی و هو المطلوب احتجّ منکر الحجّیه مط بوجهین

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

[أصل في أن العام بعد التخصيص حجة أم لا]

اصل الاقرب عندی ان تخصیص العام لا یخرجه عن الحجیة فی غیر محلّ التخصیص تا لنا نزدیکتر بصواب نزد من اینست که تخصیص عام 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 مستقل 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 يُثَلَّى عَلَيْكُمْ که متلو 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 عامه انکار نموده اند حجّت عام 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 عام بعد از تخصیص حجّت است در اقل جمع که دو است یا سه بنا بر دو مذهبی که در اقل جمع مذکور شد لنا القطع بان السید اذا قال لعبدہ تا احتج شرح معالم الاصول، متن، ص: ۲۱۲

الاول ان حقیقه اللفظ هی العموم و لم یرد و سائر ما تحته من المراتب مجازاته و اذا لم ترد الحقیقه و تعددت المجازات كان اللفظ مجملا- فیها فلا- یحمل علی شیء منها و تمام الباقی احد المجازات فلا یحمل علیه بل یرد بین جمیع مراتب الخصوص فلا یكون حجّیه فی شیء منها و من هذا یتضح حجّیه المفصل فانّ المجازیة عنده انما یتحقّق فی المنفصل للبناء علی الخلاف فی الاصل السابق الثانی انه بالتخصیص خرج عن کونه ظاهرا و ما لا یكون ظاهرا لا یكون حجّیه

دلیل ما بر اینکه صیغه عام در ما بقی حجّت است مطلقا بشرط اینکه مخصّص مجمل نباشد اینست که جزم داریم به اینکه هرگاه مولی بغلام خود بگوید کلّ من دخل داری فاكرمه و بعد از ان بگوید لا تكرم زیدا یا در حال بگوید الا فلانا و آن غلام اکرام نکند غیر زید را که تصریح باخراج او شده او را عرفا عاصی می شمارند و عقلا او را مذمت می کنند بر مخالفت مولی و این دلیلست بر اینکه عام مخصّص ظاهر است در باقی و این مطلوب ما است احتج منکر الحجّیه بوجهین الاول ان حقیقه اللفظ هی العموم تا و الجواب احتجاج نموده منکر حجّیت عام در ما بقی مطلقا بدو وجه اول اینکه حقیقت لفظ عام 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 دیکرند 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 مخصوص متصل باشد و حجّت نیست در او اگر مخصوص منفصل باشد زیرا که بنای این دلیل بر اینست که عام در ما بقی مجاز باشد و مجازیّت عام در ما بقی نزد مفصل در صورتیست که مخصّص منفصل باشد و درین

صورت لفظ عام را مجاز از متعدده بهم می‌رسد که یکی از آنها تمام ما بقی است و نسبت او به همه مساویست پس حجّت در هیچ یک نیست و چون مفصل می‌گوید که اگر مخصّص متصل باشد عام 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 عام در ما بقی و عدم حجّیت او مبنی است بر خلافی که مذکور شد در اصل سابق یعنی خلاف در اینکه عام حقیقه است در ما بقی یا مجاز است و وجه ثانی منکر حجّیت عام در ما بقی اینست که عام 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 متساویة لا دلیل علی تعیین احدهما اما اذا كان بعضها اقرب الی الحقیقه و وجد الدلیل علی تعیینه كما فی موضع النزاع فإنّ الباقي اقرب الی الاستغراق و ما ذکرناه من الدلیل یعنیه ایضا لافادته کون التخصیص قرینه ظاهره فی ارادته مضافا الی منافاه عدم ارادته للحکمه حیث یقع فی کلام الحکیم بتقریب ما مرّ فی بیان افاده المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلاله علی المراد هاهنا من غیر جهه التخصیص 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 التجاوز فی التخصیص الی الواحد لکون اقلّ الجمع ح مقطوعا به علی کلّ تقدیر و عن الثانی بالمنع من عدم الظهور فی الباقي و ان لم یکن حقیقه و سند هذا المنع یظهر من دلیلنا السابق و انتفاء الظهور بالنسبه الی العموم لا یضرنّا و احتجّ الذّاهب الی أنّه حجّه فی اقلّ الجمع بانّ اقلّ الجمع هو المتحقّق و الباقي مشکوک فیهِ فلا یصار الیه و الجواب لا نسلم أنّ الباقي مشکوک فیهِ لما ذکرنا من الدلیل علی وجوب الحمل علی ما بقی

از وجه اول ایشان اینکه آنچه شما ذکر کردید که لفظ عام 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 عام 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 عام مخصوص در کلام حکیم واقع شود بمثل آنچه مذکور شد در بیان اینکه مفرد معرف بلام مفید عمومست چنانکه در فایده مهمیه در تحت مفرد معرف بلام ذکر کرد و لکن اراده البعض ینافی الحکمه پس در اینجا می‌گوییم که حکمت مقتضی اینست که حکیم اطلاق نکند لفظ را بر معنی مجازی بدون قرینه و مفروض اینست که در عام 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 می‌آید منافی حکمت پس دانسته شد که واجبست حمل عام مخصوص بر تمام ما بقی و ساقط شد آنچه شما می‌گفتید که لفظ او مجملست در جمیع مراتب ما بقی این جواب را نگاه دار یا اینکه می‌گوییم که بر تقدیر صحّت دلیل شما وافی نیست او و باطل نمی‌کند قول به حجّیت او را در اقلّ جمع که دو یا سه است اگر مستدلّ اعتقاد نداشته جواز تخصیص شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۴

اصل ذهب العلّامة فی التهذیب الی جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث فی طلب التخصیص و استقرب فی یه عدم الجواز ما لم یستقص فی طلب التخصیص و حکمی فیها کلا من القولین عن بعض العامه و قد اختلف کلامهم فی بیان موضع النزاع فقال بعضهم أنّ النزاع فی جواز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصّص و هو الّذی یلوح من کلام العلّامة فی یب و صرح به فی یه و انکر ذلك

جمع من المحققين قائلين بأن العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص ممتنع اجماعاً و أنّما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفى بحيث يغلب معه الظنّ بعدم المخصّص و قال بعض أنّه لا يكفى ذلك بل لا بدّ من القطع بانتفائه و الظاهر أنّ الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصّص عن بعض المتقدمين و تصريح آخرين باختياره لكنّه ضعيف

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

[أصل في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص]

اصل ذهب العلماء رحمه الله في التّهذيب الی جواز الاستدلال تا لنا علامه ره در تهذيب قائل شده به اینکه جایز است استدلال نمودن در عموم حکمی بعام پیش از آنکه تفحص و طلب تخصیص او به نهایت برسد و در نهایت نزدیک شمرده عدم جواز را پیش از استقصای طلب تخصیص و حکایت کرده در نهایت هر دو قول را از بعضی از عامه و کلام اصولیین در بیان محلّ نزاع مختلفست پس بعضی گفته اند که نزاع در جواز استدلال بعام است پیش از بحث و تفحص مخصّص و این از کلام علامه رحمه الله در تهذيب 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 يتبين الخصوص فذاك و الّا تغیر الاعتقاد و ينقل عن بعض العلماء أنّه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل و هذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء و مضطرب العلماء و أنّما هو قول صدر عن غباوة و استمرار في عناد و اذا عرفت هذا فالاقوى عندی أنّه لا يجوز المبادرة الی 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. راجحاً فأنّه في الحقيقة جزئی من جزئیاته لنا أنّ المجتهد يجب عليه البحث عن الأدلّة و كيفية دلالتها و التّخصیص كيفية في الدّلاله و قد شاع ایضا حتى قيل ما من عامّ الّا و قد خصّ فصار احتمال ثبوت مساویا لاحتمال عدمه و توقّف ترجیح احد الامرین علی البحث و التفتیش و أنّما اکتفینا بحصول الظنّ و لم نشترط القطع لآنه ممّا لا سبیل الیه غالباً اذ غایة الامر عدم الوجدان و هو لا يدلّ علی عدم الوجود فلو اشترط لأدّى الی ابطال العمل باكثر العمومات.

و تصریح به او نموده در نهایت و جمعی از محققین انکار نموده اند که این محلّ نزاع بوده باشد و می گویند که عمل بعموم پیش از بحث از مخصّص ممتنع است اجماعاً و خلاف در قدر بحث است پس بعضی گفته اند که کافیتست تفحص مخصّص قدری که ظنّ

حاصل شود بعدم او و بعضی گفته‌اند که این قدر کافی نیست بلکه واجبست تفحص تا آنکه جزم حاصل شود بعدم او و ظاهر اینست که خلاف در هر دو مقام متحقق است زیرا که نقل کرده‌اند جماعتی از ایشان از بعضی از متقدمین قول بجواز استدلال بعام را بیش از بحث از مخصّص و جماعت دیگر تصریح نموده‌اند باختیار این مذهب لیکن این قول بسیار ضعیف است و بعضی در توجیه این قول گفته‌اند که مراد قائلش اینست که پیش از وقت عمل و پیش از ظهور مخصّص واجبست اعتقاد بعموم او جزما و بعد از آن 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 کرده‌اند از بعضی علما که او گفته بعد از ذکر و نقل این توجیه ازین موجه گفته که این حرف نزد ما از مباحث عقلا و محل نزاع علما نیست و این قولیست که صادر نشده مگر از کودنی و زیادتی عناد هرگاه دانستی این را که محلّ نزاع چه چیز است پس اقوی نزد من اینست که جایز نیست مبادرت بحکم بعموم بمجرد شنیدن عامّ پیش از بحث از مخصّص بلکه واجبست تفحص نمودن از او تا اینکه ظنّ غالب بانتفاء او بهم رسد چنانکه این قدر تفحص واجبست در هر دلیلی که احتمال معارضی داشته باشد احتمال راجح

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۶

احتجاج مجوّز التمسک به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصّص فی التمسک بالعامّ لوجب طلب المجاز فی التمسک الحقیقه بیان الملازمه انّ ایجاب طلب المخصّص انما هو للتحرز عن الخطاء و هذا المعنی بعینه موجود فی المجاز لکنّ اللّازم اعنی طلب المجاز منتف فانه لیس بواجب اتّفاقا و العرف قاض أيضا بحمل الالفاظ علی ظواهرها من غیر بحث عن وجود ما یصرف اللفظ عن حقیقه و بهذا احتجّ العلماء علی مختاره فی التّهذیب و هو کالتّصّیریح فی موافقه هذا القائل فتأمل و الجواب الفرق بین العامّ و الحقیقه فانّ العمومات اکثرها مخصوصه كما عرفت فصار حمل اللفظ علی العموم مرجوحا فی الظنّ قبل البحث عن المخصّص و لا كذلك الحقیقه فانّ اکثر الالفاظ محمول علی الحقائق و احتجّ و مشترط القطع بانه ان کانت

زیرا که این عامّ فی الحقیقه جزئی از جزئیات مطلق دلیلی است که احتمال وجود معارض او باشد لنا انّ المجتهد یجب علیه البحث عن الاوّل تا احتجاج مجوّز دلیل ما بر اینکه تفحص نمودن برای پیدا کردن مخصّص واجبست قدری که ظنّ غالب بعدم او حاصل شود اینست که بر مجتهد واجبست بحث از ادلّه احکام شرعیّه و از کیفیت دلالت ان ادلّه و تخصیص عامّ کیفیتی است از برای دلالت عامّ و تخصیص در عمومات شایع شده به حیثیتی که مثل شده که هیچ عامّی نیست مگر آنکه مخصوص شده پس احتمال وجود مخصّص مساویست با احتمال عدمش و ترجیح احدهما موقوفست بر بحث و تفتیش و بس بمجرد شنیدن عامّ عمل بعموم حکم او نمی‌توان نمود و چرا اکتفا نمودیم بحصول ظنّ غالب و جزم را شرط نمودیم زیرا که غالباً جزم بعدم مخصّص ممکن نیست چرا که نهایت آنچه از تفتیش حاصل می‌شود نیافتن مخصّص است و این دلالت بر انتفاء او نمی‌کند چه ممکن است که مخصّص در واقع باشد و ما به او نرسیده باشیم پس اگر جزم بانتفاء مخصّص او شرط باشد لازم می‌آید که باکثر عمومات عمل نتوان نمود اصلا احتجاج مجوّز التمسک به قبل البحث بانه 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 می‌آید که واجب باشد جستجوی مجاز در استدلال به حقیقت زیرا که وجوب طلب مخصّص از جهت احتراز از خطای در استدلال است و این معنی بعینه در مجاز نیز ممکن است پس چنانچه در عامّ طلب مخصّص واجبست باید که در حقیقت نیز طلب مجاز واجب باشد و لازم یعنی وجوب طلب مجاز منتفی است اجماعا و عرف نیز حاکمست بوجوب حمل الفاظ بر معانی حقیقه بدون لزوم بحث و تفتیش وجود چیزی که صرف نماید ان الفاظ را از حقایق یعنی معانی مجازیّه و باین دلیل استدلال نموده از علامه رحمه الله در تهذیب بر مذهب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۷

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

مختار خود و استدلال باين دليل تصريحست از او به اینکه او موافق با اين قائل در مذهب و مذهب او نیز جواز استدلال بعام است پيش از اصل بحث از مخصّص و اینکه مذهب علامه رضی الله عنه در تهذيب موافق باشد با مذهب اين قائل محلّ تأمل است چرا که او تصريح نموده به اینکه در استدلال بعام استقصای طلب يعنى به نهايت رسانیدن طلب به حیثیتی که جزم بانتفاء مخصّص حاصل شود نیست بلکه حصول ظنّ غالب کافی است چه او گفته در تهذيب که و لا يجب فی الاستدلال بالعام استقصاء البحث فی طلب المخصّص و اما لما جاز التمسک بالحقیقه الا بعد الاستقصاء فی طلب المجاز و این وجه در توجیه تأمل از مصنف س سرّه منقولست و الجواب الفرق بين العام و الحقیقه فانّ العمومات اكثرها مخصوصه تا و احتجّ مشرط القطع و جواب دليل ایشان اینکه ملازمه شما ممنوعست زیرا که قیاسی است مع الفارق و فرق میانه عامّ و حقیقت ظاهر است زیرا که اکثر عمومات تخصیص یافته‌اند چنانکه دانستی پس ظاهر در انها خلاف عمومست و حمل لفظ عامّ بر عموم پيش از تفتیش مخصّص مرجوحست بحسب ظنّ پس متمسک به او نمی‌توان شد و حقیقت چنین نیست زیرا که اکثر الفاظ محمولند بر حقایق پس لفظ ظاهر است در معنی حقیقی خود و احتجّ مشرط القطع بانه إن كانت المسألة تا و اجيب و احتجاج نموده آنکه شرط می‌داند در استدلال بعام تفحص مخصّص را تا آنکه جزم حاصل شود بانتفاء او به اینکه اگر این مسئله همچنین مسئله‌ایست که علما بسیار در وی تفتیش از مخصّص نموده‌اند و مطلع نشده‌اند بر او پس عادة جزم بانتفاء او حاصل می‌شود زیرا که اگر مخصّص در واقع می‌بود البتّه ظاهر می‌شد ازین تفحص بسیار و اگر ان عامّ در مسئله‌ایست که علما بسیار ازو تفحص نموده‌اند 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 می‌بود البتّه از برای این تخصیص دلیلی نصب می‌نمود 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 می‌شود بانتفاء مخصّص و اجيب يمنع المقدمتين تا اصل و جواب گفته شد از دليل ایشان به اینکه ما منع می‌کنیم هر دو مقدمه دليل شما را يعنى ان مقدمه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۸

الفصل الثالث فيما يتعلّق بالمخصّص ص اصل اذا تعقّب المخصّص متعدّدا سواء كان جملا او غيرها و صحّ عوده الى كلّ واحد كان الاخير مخصوصا قطعا و هل يخصّص معه الباقي او يختص هو به اقوال و قد جرت عاداتهم بفرض الخلاف و الاحتجاج في تعقّب الاستثناء ثم يشيرون في باقى انواع المخصّصات الى انّ الحال فيها كما في الاستثناء و نحن نجرى على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى انّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفه ظاهر في رجوعه الى الجميع و فسّره بعضهم بكلّ واحده و يحكى هذا القول عن الشيخ و قال آخرون أنّه ظاهر في العود الى الاخير و قيل بالوقف بمعنى لا ندرى أنّه حقيقه في اى الامرين و قال السيد المرتضى ره أنّه مشترك بينهما فيتوقف على به ل الى ظهور القرينه و هذان القولان موافقان للقول الثانی في الحكم لانّ الاخير مخصوصه على كلّ حال نعم يظهر ثمره الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فأنه 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 می‌شود و همچنین ان مقدمه نیز ممنوعست که اگر دلیل بر تخصیص می‌بود واجب بود که مجتهد بسبب بحث و تفحص او را بیابد چه بسیار می‌شود که مسئله را علما بسیار تفحص بشمار می‌نمایند و بر ایشان مخصّص ظاهر نمی‌شود و در واقع مخصّص هست و نیز بسیار است که مجتهد خود تفحص بسیار می‌کند و مطلع بر مخصّص نمی‌شود و حکم بعموم می‌کند و بعد از ان می‌یابد مخصّص را و از حکم اول رجوع می‌کند و این ظاهر است

[الفصل الثالث: فی ما يتعلق بالمخصص]

اشاره

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

[أصل فی الاستثناء المتعقب للجمل]

اصل اذا تعقب المخصّص من متعدّدًا سواء كان جملاً 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 از این عمومات عامّ اخیر البتّه مخصوص می‌شود و آیا با ان اخیر باقی عمومات متقدّمه نیز تخصیص می‌یابد 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 می‌کنند در باقی انواع مخصّصات به اینکه حال آنها نیز مثل حال استثنا است و این اقوال و احتجاجات در آنها نیز جاریست و ما هم بطریقه ایشان سلوک می‌کنیم 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 می‌شود بتغییر دادن وضع دلائل ایشان پس می‌گوییم که هرگاه استثنائی

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۲۱۹

و فضل بعضهم تفصيلاً طويلاً يرجع حاصله الى اعتماد القرينه على الامرین و اختباره العلامة ره فی التهذيب و ليس بجيد لأن فرض وجود القرينه يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها و الذي يقوى في نفسى 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 شده‌اند به اینکه این استثناء ظاهر است در رجوع بجمیع و بعضی از ایشان تفسیر کرده‌اند جمیع را به هر یک از ان جمله‌های متعاطفه یعنی گفته‌اند که مراد از عود بجمیع رجوع استثناء است بکلّ واحد نه بمجموع من حيث 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 شده‌اند به اینکه او ظاهر است در عود یا خیره و بس و ارجاع او بکلّ واحد مجاز است و بعضی قائل بوقف شده‌اند به این معنی که نمی‌دانیم که حقیقت در عود یا خیر تنها ماست یا در عود بکلّ واحد و سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده به اینکه مشترکست لفظاً میانه هر دو پس باید توقف نمود در راجع ساختن او را بکلّ 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 باشتراک لفظی هر دو موافقت با قول ثانی یعنی قول به اینکه حقیقت است در عود به اخیره در حکم به اینکه اخیره مخصوص

است به هر حال خواه بکلاً واحد شود و خواه به اخیره پس اقوال ثلاثه تفاوتی نیست در حکم اخیره بلی فایده خلاف ظاهر می‌شود در استعمال استثناء در اخراج مستثنی ان کلاً 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 اول از این دو قول یعنی قول بوقف چه بر این قول احتمال دارد که استثناء حقیقت باشد بکلاً واحد و احتمال دارد که حقیقت باشد در عود به اخیره و مجاز باشد در عود بکلاً واحد و این اخراج بعنوان حقیقت خواهد بود بنا بر قول ثانی این دو قول یعنی قول سید رضی الله عنه که او حقیقت می‌داند استثناء را در عود بکلاً واحد و فصل بعضهم تفصیلاً طویلاً تا و الذی یقوی فی نفسی و بعضی از اصولیین درین مسئله تفصیل دور و درازی داده‌اند که حاصل او برمی‌گردد با اعتماد 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 می‌برد چه نزاع در استثناء 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 فیه کمذهب الوقف و لا لکونه مشترکاً بینهما مط كما 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 فامّ قال و الذی اذهب الیه ان الاستثناء اذا تعقب جملاً و صح رجوعه الی کلاً واحده منها لو انفردت فالواجب تجویز رجوعه الی جمیع الجمل كما قال الشافعی و تجویز رجوعه الی ما یلیه علی ما قال ابو حنیفه و ان لا یقطع علی ذلك الا بدلیل منفصل او عادة او اماره و فی الجملة لا یجوز القطع علی ذلك بشیء یرجع الی اللفظ هذا و الحال فیما صرنا الیه نظیر ما عرفت فی مذهب الوقف و الاشتراک من الموافقه بحسب الحکم للقول بتخصیص الاخیره لکونها متیقنه التخصیص علی کلاً تقدیر غایه ما هناك انه لا یعلم کونها مراده بخصوصها او فی جمله الجمع و هذا لا اثر له فی الحکم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الی القرینه فی الحقیقه انما هو تخصیص ما سواها

به او بسبب اضراب و اعراض متکلم از جمله اولی پس استثناء راجع به اخیره است و بس زیرا که ظاهر در این صورت اینست که متکلم منتقل نشده باشد از جمله اولی بنائیه مکر بعد از استیفای غرض خود از او و اگر ظاهر نباشد استقلال ثانیه از اولی پس استثناء ظاهر است در عود بکلاً واحد زیرا که ربط میانه اولی و ثانیه هر دو را در حکم یک جمله می‌گرداند 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 ثلثه شرط نموده‌اند 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 ذلك از مقاصد نباشند و عدم ظهور اضراب از جمله اولی باعتبار انتفاء اختلافات ثلاثه یا شروط ایشانست و الذی یقوی فی نفس ان اللفظ محتمل لکل من الامرین لا یتعین لاحدهما الا بالقرینه و آنچه قوی است نزد من درین مسئله اینست که لفظ استثناء احتمال هریک از این دو معنی دارد و متعین نیست از برای هیچ‌یک ازین دو معنی مگر بسبب قرینه احد معین و در هریک که مستعمل شود حقیقت است پس استثناء 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 استثناء درین صورت موضوعت از برای مطلق اخراج از ما قبل که شامل اخراج از اخیره تنها و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۱

اخراج از هر یک 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 می‌شود 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 اخیره است و بس و بر قول مصنف قدس سره 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 سره بیان می‌نماید وجه فرق میانه ایشان را باین کلام که و لیس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف و لا لكونه مشتركا تا و لتقدم علی توجیه المختار مقدمه یعنی محتمل بودن استثناء هر یک 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 میانه 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 اخیره به تنهایی یعنی اخراج او از اخیره به تنهایی باعتبار معنی است و از کل واحد باعتبار معنی دیگر چنانچه مذهب سید است رضی الله عنه و اگر چه 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 هر یک باعتبار معنی باشد و از اخیره 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 نمی‌نمود در اثناى احتجاج کلام او در عنوان ابا نمی‌داشت 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 اثناى استدلال تصریح نموده با اشتراک لفظی مطلقا هذا یعنی این را نگاهدار و حال مذهب ما

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۲

و لتقدم علی توجیه المختار مقدمه یسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام و تزداد بتدگرها بصیره فی تحقیق المقام و هی انّ الواضع لا بدّ له من تصوّر المعنی فی الوضع فان تصور معنی جزئیا و عین بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصه متصوره تفصیلا او إجمالا- كان الوضع خاصیا لخصوص التصور المعبر فيه اعنى تصوّر المعنی و الموضوع له خاصا ایضا و هو ظاهر لا- لیس فی و ان تصوّر معنی عامیا تندرج تحته جزئیات اضافیه او حقیقیه فله ان یعین لفظا معلوما او الفاظا معلومه بالتفصیل او الاجمال بازاء ذلك المعنی العام فیکون الوضع عامیا لعموم التصور المعبر فيه و الموضوع له ایضا عاما و له ان یعین اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصیات الجزئیات المندرجه تحته لانها معلومه اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها و العلم الاجمالی كاف فی الوضع فیکون الوضع عامیا لعموم التصور المعبر فيه و الموضوع له خاصیا فمن القسم الاوّل من هذین المشتقات فانّ الواضع وضع صیغه فاعل مثلا من کل مصدر لمن قام به مدلوله و صیغه مفعول منه لمن وقع علیه و عموم الوضع و الموضوع له فی ذلك بین و من القسم الثانی المبهمات کاسماء الاشارة

نظیر حالست که دانستی در مذهب وقف و اشتراک لفظی یعنی چنانچه قول بوقف و اشتراک لفظی موافقند با قول بتخصیص به استثنا به اخیره درین که تخصیص جمله اخیره مجزوم به است بر هر تقدیر همچنین مذهب ما نیز درین معنی موافقت با این دو قول چه بر مذهب ما نیز تخصیص اخیره مجزوم به است بر هر تقدیر خواه استثنا راجع شود به اخیره تنها یا بکل واحد نهاییه ما فی الباب اینست که دانسته نمی‌شود که او بخصوصه مراد است یا در ضمن جمیع و این تأثیری ندارد در حکم مطلوب یعنی ضرری ندارد در حکم بتخصیص اخیره چه ظاهر است که حکم تخصیص بر هر تقدیر از برای اخیره ثابتست پس تخصیص اخیره محتاج به قرینه نیست بلکه محتاج به قرینه فی الحقیقه تخصیص ماعدای اخیره است و لنقدم علی توجیه المختار مقدمه‌ی سهل بتدبرها 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 می‌شود 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 معین 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 مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام و هو كل مشار اليه مفرد مذكر و لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته و انما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا- يقال هذا و يراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من الفصد الى خصوصية معينة فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك و هكذا الكلام في الباقي و من هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعه باعتبار معنى عام و هو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن و الى و على مثلا موضوعات باعتبار الابتداء و الانتهاء و الاستعلاء لكل ابتداء و انتهاء و استعلاء معين بخصوصه و في معناها

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 می‌سازند 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 واضع 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 واضع را می‌رسد که تعیین کند از برای معنی عام لفظ معلومی را با الفاظ معینه معلومه [۶۸] را که آنها متصور باشند تفصیلا یا اجمالا [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 واضع 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 آن مفهوم عام متوجه آن جزئیات شود و علم اجمالی موضوع له در وضع الفاظ کافیتست 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 آن 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 الافعال الناقصة و اما التامة فلها جهتان وضعها من إحداهما عام و من الاخرى خاص فالعام بالقياس 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 نسبة للحدث الذي دلّت عليه الى فاعل بخصوصها و اما الخاص فبالنسبة الى الحدث و هو واضح.

مثلا صيغه فاعل را از هر مصدری از برای ذاتی که قائم باشد به او مدلول مصدر او و صیغه مفعول هر مصدری برای ذاتی که واقع باشد بر او مدلول مصدر او مثلا ضارب را وضع کرده از برای ذات قام به الضرب و این معنی عمومی دارد چه بر زید 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 واضع 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 واضع ملاحظه نموده مفهوم کلی مشار الیه مفرد مذکر را و در ضمن او اجمالا تصور نموده جمیع جزئیات او را و وضع نموده لفظ هذا از برای هر جزئی از آن جزئیات بخصوصه نه از برای آن مفهوم کلی و از کجا حکم کرده‌اند 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 نمی‌کنند مگر بر خصوصیات آن جزئیات نه بر آن مفهوم کلی پس نمی‌گویند هذا و حال آنکه مراد از او واحد لا علی التعمین 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 می‌بود 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 می‌کنند و همچنین است در باقی اسماء اشاره چون ذی و هذه و هذان و هاتان و اولئك و اللاتی و اللواتی و نظایر این‌ها که در جمیع این‌ها واضع در حین وضع تصور کرده مفهومات کلیه را و الفاظ را وضع نموده از برای هر جزئی از جزئیات او و از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است وضع حرف نیز زیرا که حروف موضوعند باعتبار یک معنی عامی که ان عبارتست از نوع نسبتی از برای خصوصیات آن نسبت پس من و الی و علی مثلا موضوعند باعتبار ملاحظه نسبت ابتدا و انتها و استعلا از برای هر ابتداء و هر انتها و هر استعلائی یعنی واضع در حین وضع من تصور نموده معنی کلی ابتدائی از مکان را و وضع

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 کلمه‌ایست که دلالت نکند بر معنی خود بدون ضم کلمه دیگر و اگر معنی من ابتدای مطلق می‌بود در افاده این معنی محتاج بضم کلمه دیگر نمی‌بود چه از من ابتدای مطلق فهمیده می‌شود و چون معنی او ابتدای از مکان معین مخصوصیست و این از من به تنهایی فهمیده نمی‌شود احتیاج دارد بضم کلمه دیگر که دلالت کند بر خصوص آن 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 این‌ها 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 هریک از جزئیات آن 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 این‌ها 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 آن 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 آن حدث را بفاعل ما و وضع نموده او را از برای هر جزئی از جزئیات آن 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 نمی‌شوند 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 می‌شود بضم بصره در سرت من البصره مثلا همچنین در فهمیدن نسبتی که جزو از مدلول فعلست احتیاج می‌شود 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 گفته‌اند که فعل کلمه ایست که دلالت کند بر معنی بدون ضم کلمه دیگر اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعه بالوضع العام لخصوصيات الاخراج تا احتج المرتضی و هر گاه 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 كلها موضوعه بالوضع العام لخصوصيات الاخراج امّا الحرف منها فظاهر و اما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة و قد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام و اما الاسم فلانه من قبيل المشتق و الوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امکان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضى صلاحية المشتق لذلك و هي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداء اعني بالوضع العام و هو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك و على هذا فاي الامر ين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقه و احتياج في فهم المراد منه الى القرينه كما في نظائره فان افاده المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينه و ليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه و تعدده في المشترك لکنه في حکمه باعتبار الاحتياج الى القرينه على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان الاحتياج للفظ المشترك الى القرينه

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 هر یک از جمل سابقه گاه بعنوان اشتراک معنوی و گاه بطریق اشتراک لفظی می‌گوییم که ادوات استثناء همه خواه اسم باشند چون لفظ غیر در جائنی القوم غیر زید یا فعل باشد چون جائنی خلا یا عدا یا حاشا زیدا با حرف باشد چون جائنی القوم الا زیدا موضوعند بوضع عام از برای خصوصیات اخراج یعنی موضوعند به یک وضع بر وجهی که شامل هر یک از این خصوصیات باشند یا باین روش که موضوعند به یک وضع از برای خصوصیات اخراج یعنی وضع ایشان از قبیل وضع حرفی است و واضع 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 جائنی القوم الا زیدا و اخراج عمرو از حکم علماء در جائنی العلماء الا زیدا و نظایر این‌ها و یا موضوعند از برای معنی واحدی که شامل هر یک 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 از این قبیل است و امّا بودن وضع فعل از این 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 آن جزو دیگر که حدث است چه مقصود از عدا زیدا در جانی 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 نسبی که جزو ازوست عام است و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۷

أما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية فحيث يطلق يدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلًا و يحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن و لا البعض دون البعض لاستواء نسبة البعض اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين و منها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحية للعود الى الاخيرة باعتبار معنى و الى الجميع باعتبار آخر و ح فحكمه حكم المشترك و قد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما سبق و لا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعا وضعا متعددا الكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مط و الى الاخيرة مط مع كون الوضع في الاصل للاعم و عدم ثبوت خلافه

موضوع له او خاص است و اما اينکه وضع اسم از این ادوات از قبیل وضع حرفست پس سببش اینست که اسمی که ادوات استثناء است از قبیل مشتق است چه غیر بمعنی ذاتیست که موصوف بوده باشد به مغایرت و وضع در مشتق نیز از قبیل وضع عام و موضوع له عام است چنانچه دانسته شد و از اینجا می‌رسد صحت عود استثناء به هریک از جمل سابقه و عود او به اخیره و بس بعد از این می‌گوییم 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 می‌شود 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 این‌ها از الفاظی که موضوعند به وضعی حرفی چون جانی القوم و ضربت القائین الّا کاتبا یا الّا الذی کان عالما و درین صورت هریک از این دو معنی که اراده شود از استثناء استعمال استثناء در او بعنوان حقیقت خواهد بود و در فهم مقصود از وی احتیاج می‌شود به قرینه چنانچه در نظایر این استثناء چنین است چه افاده معنی مقصود از لفظی که موضوع باشد بوضع عام ممکن نیست مگر با قرینه و این استعمال یعنی استعمال ادوات استثناء و این مستثنی در اخراج از هریک یا اخیره به تنهایی از باب اشتراک معنوی است و از قبیل اشتراک لفظی نیست اصلا زیرا که وضع درین ادوات استثناء 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 موضوعست از برای مسمیات متناهیة محصوره پس هرگاه او را اطلاق کنند دلالت می‌کند بر همه این

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۸

احتجاج المرتضى بوجه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلmani و التصدقائي الّا واحدا يجوز ان يستفهم للمخاطب هل اردت استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة و الاستفهام لا يحسن الّا مع احتمال اللفظ و اشتراکه

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 این معانی در ذهن و همچنین ممکن نیست حصول بعضی از این معانی در ذهن دون بعضی چه نسبت

وضع این لفظ بجمیع این معانی علی السویه است پس از حصول بعضی دون بعضی لازم می‌آید ترجیح بلا مرجح پس احتیاج این لفظ به قرینه از جهت اصل افاده است نه از برای تعیین مقصود و از جمله چیزهائی که بسبب او حاصل می‌شود 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 هریک 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 تنهائی 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 می‌رسد که بگوید که چه می‌شود 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 می‌گوییم که استثنا در اصل وضع شده از برای معنی اعتم 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 عقلاً احتج المرتضی رضی الله عنه بوجه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۹

الثانی ان الظاهر من استعمال اللفظة فی معینین مختلفین من غیر ان تقوم دلالة علی أنّها متجاوز بها فی احدهما أنّها حقيقة فیهما و لا خلاف فی أنّه وجد فی القرآن و استعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة و عاد الى إحداهما اخرى و أنّما يدعی من خصّه باحداهما أنّه اذا عاد اليهما فللدلالة دلّت و من أرجعه اليهما أنّه اذا اختصّ بالجملة التي تليه فللدلالة و هذا من الجماعة اعتراف بأنّه مستعمل فی الامرین و اذا كان الامر علی هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملاً- لرجوعه الى الاقرب كما أنّه محتمل لعمومه للامرین و حقيقة فی كلّ واحد منهما فلا يجوز القطع علی احد الامرین الا بدلالة منفصلة

الاول تا الثانی احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه بر اینکه استثنا مشترکست لفظاً میان رجوع به هریک از جمل سابقه و رجوع به اخیره به تنهائی به چهار وجه اول اینکه هرگاه کسی بگوید به دیگری ضرب غلمانی و الق اصدقائی الا واحدا جایز است که مخاطب پرسد 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 لفظاً میانه ایشان الثانی ان الظاهر من استعمال اللفظة 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 لغة استثنائی در عقب دو جمله که گاهی راجع شود به هر دو و گاهی راجع می‌شود باحد جملتین یعنی اخیره و هرگاه که خ ل او را مخصوص می‌داند بجمله اخیره ادعا می‌نماید که عود به هریک محتاج است به قرینه که دلالت کند بر او و کسی که راجع می‌داند او را به هریک ادعا می‌نماید که هرگاه مخصوص باشد بجمله که استثنا در عقب او واقعست لا بد است از قرینه و این حرف ازین

دو فرقه اعتراف‌یست به اینکه مستعمل در هر دو معنی می‌شود و هرگاه حال بدین منوال بوده باشد پس واجبست که وقوع استثنا عقیب جملتین احتمال رجوع با قرب داشته باشد چنانچه احتمال رجوع به هریک از آن 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 رجوع 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 انه لا بد فی الاستثناء المتعقب بجملتین من ان یکون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا یکون راجعا الى شیء منهما و قد نظرنا فی کل شیء یعتمده من قطع علی رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة علی وجوب ما ادّعا و نظرنا ایضا فیما یتعلّق به من قطع علی عوده الى الاقرب اليه من الجملتین من غیر تجاوز لها فلم نجد فيه ما یوجب القطع علی اختصاصه بالجمله التي یلیه دون ما تقدّمها فوجب مع عدم القطع علی کل واحد من الامرین ان نقف بینهما و لا نقطع علی شیء منهما الا بدلالة الزایع انّ القائل اذا قال ضربت غلمانی [و اکرمت جیرانی] و اخرجت زکاتی قائما او قال صباحا او مساء و فی مکان کذا احتمل ما عقب بذکره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان یکون العامل فيه و المتعلّق به جمیع ما عدّ من الافعال کما یحتمل ان یکون المتعلّق به ما هو اقرب اليه و لیس لنا مع ذلك ان نقطع علی انّ العامل فیما عقب بذکره الكلّ و لا البعض الاّ بدلیل غیر الظاهر فکذلک یجب فی الاستثناء و الجامع بین الامرین انّ کل واحد من الاستثناء و الحال و الظرف و الزمانیه و المكائیه فضله فی الکلام یأتی بعد تمامه و استقلاله قال و لیس لاحد ان یرتکب ان الواجب فیما

به او شده کسی که جزم کرده بعود او باقرب یعنی بجمله اخیره و می‌گوید که تجاوز نمی‌کند از اخیره بسابق بر او در او نیافتیم چیزی که موجب جزم باشد رجوع او به اخیره به تنهایی پس چون جزم به هیچ‌یک ازین دو حاصل نیست باید توقف کنیم درین دو معنی و جزم نکنیم به هیچ‌یک 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 نمی‌تواند جزم کرد به اینکه عامل درین معمولی که عقیب این افعال مذکور شده هریک از این افعالست و نه بعضی از آن افعال مکرر 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 در متعلقات مذکوره و استثنا زیراکه استثنا باقی متعلقات از حال و ظرف زمان و ظرف مکان شریکند درین که فضله‌اند در کلام و مذکور می‌شوند بعد از تمام کلام و گفته است سید رضی الله عنه که هیچ کس را نمی‌رسد که جزم کند به اینکه عامل درین متعلقات

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۱

ذکرناه القطع علی انّ العامل فيه جمیع الافعال المتقدمه الا ان یدلّ دلیل علی خلاف ذلك لانه هذا من مرتکبه مکابره و دفع للمتعارف و لا فرق بین من حمل نفسه علیه و بین من قال بل الواجب القطع علی انّ الفعل الذي یعقبه الحال او الظرف هو العامل دون

ما تقدّمه و أنّما يعلم في بعض المواضع أنّ الكلّ عامل بدليل و الجواب أنّما عن الأوّل فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العامّ او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له و اما عن الثاني فبأنّه على تقدير تسليمه أنّما يدلّ على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه و لا بدّ في الاشتراك من وضعين

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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۲

و اما عن الثالث فبأنّ عدم الدليل المعتبر على تحتمّ عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيره لا يقتضى المصير الى الاشتراك بل يتردّد الامر بينه و بين ما قلناه و بين الوقف و اما عن الرابع فبأنّه قياس في اللغة مع أنّه لا يدلّ على الاشتراك بل على الاعمّ منه و ما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستّه احدها أنّ الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء يجامع و الجامع عدم استقلال كلّ منهما بنفسه و اتحاد معنيهما فإنّ قوله تعالى في آية القذف أنّ من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا و ثانيها أنّ حرف العطف يصير الجمل المتعدّده في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايته زيد بن عبد الله و رايته زيد بن عمرو و بين قولنا رايته زيد بن و اذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها

در هر یک از این دو معنی و دلالت ندارد بر اشتراك لفظی زیرا که ممکنست که حقیقت بودن او در هر یک از این دو معنی باعتبار اینکه باشد که موضوعست بوضع واحد از برای هر یک از این دو معنی چنانکه مذکور شد پس حقیقت بودن او در هر یک از جهت اشتراك معنوی است نه باعتبار اشتراك لفظی چه در مشترک لفظی لا بد است از دو وضع و اما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر تا و امّا عن الرابع و جواب از دلیل ثالث سید رضی الله عنه اینست که نیافتن دلیلی بر وجوب عود استثنا بجمیع و بر وجوب اختصاص او به اخیره مقتضی این نیست که کسی قائل با اشتراك لفظی شود بلکه مقتضی تردد میان اشتراك 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 نمی‌آید 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 با اشتراک 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 حجة 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 لغة است بطریق قیاس چه قیاس نموده استثنا را بحال و امثال او از متعلقات فعل و لغت بقیاس [۷۱] ثابت نمی‌شود 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 می‌شود و ممکن است که این دو احتمال باعتبار اشتراکی باشد که مذهب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۳

و ثالثها ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكل الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء و غير مستقل و رابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل و الحكم باولوية البعض تحکم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من آخر تناولت الجميع و خامسها ان طريقة العرب الاختصار و حذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مریدین به الجميع حتى كأنهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن و كان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في آية القذف مثلا وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا، أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا لَكَ تَطْوِيلًا مَسْتَهْجِنًا فَاقِيم فِيهَا مَقَامَ ذَلِكَ ذَكَرَ التَّوْبَةَ مَرَّةً وَاحِدَةً عَقِيبَ الْجُمْلَتَيْنِ.

ما است چنانکه می‌تواند باعتبار اشتراک لفظی باشد حجة القول بالرجوع الى الجمع تا و ثانیها دلیل قائلین بوجوب عود استثنا به هریک از جمل سابقه شش چیز است اول اینکه شرطی که در عقیب چند جمله واقع شود راجع می‌شود بجمع پس استثنا نیز باید راجع بجمع شود چه هر دو در معنی که مقتضی عود بسابق است شریکند چه هیچ‌یک مستقل در افاده نیستند و دیگر آنکه در معنی نیز متحدند چه استثنا در قول خدای تعالی در آیه قذف وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا و أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا مَنْ تَابَ یعنی الا من تاب به منزله ان لم يتوبوا است و ثانیها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة تا و ثالثها و دلیل ثانی ایشان اینست که حرف عطف هرگاه در میانه چند جمله واقع شود آنها را در حکم یک جمله می‌گرداند چه فرقی نیست بحسب معنی میانه این دو جمله متعاطفه بواو یعنی رایت زید بن عبد الله و رایت زید بن عمرو و میانه این جمله واحده یعنی رایت الزیدین و هرگاه استثنا در عقیبت یک جمله واقع شود بی‌شبهه به او راجع می‌شود پس هرگاه عقیب در کلامی واقع شود که در حکم یک جمله است البته راجع بجمع او خواهد بود و ثالثها ان الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا- تا و رابعها و دلیل ثالث ایشان اینست که استثنا به مشیت الهی یعنی ان شاء الله هرگاه عقیب چند جمله واقع شود راجع به هریک از ان جمل می‌شود اجماعا پس باید که استثنا بغير مشیت نیز چنین باشد بسبب وجود علت مشترک میان هر دو چه هریک از ایشان با دیگری شریکند درین که استثنا است و مستقل در افاده مطلب نیست و رابعها ان الاستثناء تا و خامسها و دلیل چهارم ایشان اینست که استثنا صلاحیت رجوع به هریک از جمله‌های سابقه دارد و حکم به اولویت رجوع او به بعضی دون بعضی بی‌صورتست پس واجبست که راجع بجمع شود چنانکه صیغه‌های

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۴

و سادسها ان لو احق الكلام و تابعه من شرط او استثناء يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلًا لم ينقطع فاللواحق

لاحقاً به و مؤثره فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصله المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها و الجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء و لو سلم فهو قياس في اللغة و عن الثاني انه قياس في اللغة كالأول

عموم چون اولی‌تبی ندارد شمول آنها نسبت به بعضی از افراد حکم می‌کند به اینکه شامل جمیع افرادند و خامسها ان طریقه العرب الاختصار و دلیل پنجم ایشان اینکه عادت عربست اختصار در کلام و انداختن زیادهای بی‌فایده 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 گویا بعد از هر جمله علی‌حده مذکور است و اگر ذکر کنند او را بعد از هر جمله ناخوش و مخالف طریقه ایشان خواهد بود نمی‌بینی که اگر در آیه قذف استثنا بعد از هر جمله علی‌حده مذکور شود و گفته شود که و لا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا و اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا تطویل ناخوشی خواهد بود پس از این جهت در آیه قذف بجای ذکر توبه بعد از هر جمله واقع شده ذکر توبه یک مرتبه بعد از هر دو جمله و سادسها ان لو احق الكلام تا و الجواب و دلیل ششم ایشان اینکه چیزهائی که ملحق می‌شوند 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 مقیس علیه ممنوعست و حاصل آنکه قبول نداریم که هرگاه شرطی بعد از چند جمله مذکور شود راجع بکل واحد شود بلکه او نیز چون استثنا دو احتمال دارد و بر تقدیر تسلیم که شرط البته راجع بکل واحد شود اثبات این حکم در استثنا قیاس بشرط جایز نیست چه لغت بقیاس ثابت نمی‌شود با اینکه می‌توان 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 بان ذكر المشيئة عقيب الجمل ليس باستثناء و لا شرط لأنه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه و لو كان شرطاً على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي و قد يذكر المشيئة في الماضي فيقول القائل حججت لو زرت إن شاء الله تعالى و إنما دخلت المشيئة في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ و المضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة أكثر من جملة و قوف حكم الجميع و لم يحتمل التعلق بالأخيرة فقط قلنا لو لا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكناً لكنهم نقلوا اجماع الأمة على ان حكم الجميع يقف و عن الرابع ان صلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه و إنما 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 لأنها موضوعه للشمول و الاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام و إنما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فإنه صالح للجميع و مع ذلك فليس بظاهر فيه و لا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض و السور و الطوال و القصاد و لا يظهر منه مع ذلك انه قد

مؤخر است و عن الثاني انه قياس كالأول و جواب دلیل ثانی اینکه این نیز قیاس است مثل دلیل اول چه قیاس نموده‌اند جمل متعدده

متعاطفه را به جمله واحده باعتبار اشتراك در معنی واحد با اینکه می‌توان گفت که هرچه بتاویل چیزی باشد لازم نیست که حکم او را داشته باشد و عن الثالث بان ذکر المشیة عقیب الجمل تا و عن الرابع و جواب دلیل ثالث اینکه ذکر مشیت بعد از جمل متعدده از قبیل ذکر استثناء و شرط نیست چه زیرا که اگر استثناء می‌بود می‌بایست که یکی از ادوات استثناء با او باشد و حال آنکه با او جزء ادوات شرط نیست و اگر شرط می‌بود حقیقه می‌بایست که داخل نشود ان شرطیه بر فعل ماضی معنی چه ثابت شده که ان مخصوص است بشرط در استقبال حتی اینکه اگر بر فعل ماضی داخل شود او را بمعنی استقبال می‌برد و حال آنکه گاه هست که مشیت مذکور می‌شود بعد از جمل متعدده که لفظا و معنی هر دو ماضیند چنانکه می‌گویند حججت و زرت فی السنه الماضیه إن شاء الله و داخل نمی‌شود 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 می‌رود که در واقع ان حج مقبول نباشد ازین جهت می‌گویند 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 و قوف 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 مضی باقی باشد جواب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۶

اراد كل من يصلح هذا اللفظ له و عن الخامس أنهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصار و عدمه و عن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام و عدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشروط و الاستثناء و المشية انما هو لصحة اللحوق و التأثير فيه لتمييز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لاصيرورتها ظاهرة في التعلق جميعه و ان كان بعضه منفصلا و بعيدا

می‌گوییم که اگر نه چنین می‌بود که نقل اجماع نموده‌اند بر اینکه مشیت راجع می‌شود بکل واحد قول باحتمال تعلق او به اخیره تنها نیز ممکن بود لیکن نقل کرده‌اند اجماع امت را بر اینکه تعلق بجمیع دارد و حکم جمیع از نفوذ باز می‌ایستد و عن الرابع ان صلاحیته للجمیع لا یوجب تا و تناول الالفاظ و جواب دلیل رابع اینکه قبول داریم که استثنای واقع بعد از چند جمله صلاحیت دارد که راجع به هریک 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 بجمیع و آنچه جایز نیست عود او بجمیع و چون مستدل درین دلیل قیاس نموده بود استثناء را بالفاظ عموم و می‌گفت چنانچه الفاظ عموم شامل جمیع افراد مدلول خودند باعتبار آنکه صلاحیت جمیع دارند و بعضی افراد اولویت ندارند نسبت به بعضی دیگر همچنین باید که استثناء نیز متعلق بجمیع جمل سابقه باشد باعتبار آنکه صلاحیت رجوع بجمیع دارد و بعضی اولی از بعضی نیستند درین تعلیق لهذا مصنف قدس سره در جواب این حرف فرموده که و تناول الفاظ العموم للجمیع تا و عن الخامس یعنی شمول الفاظ عموم جمیع افراد مدلول خود را از این جهت نیست که صلاحیت جمیع دارد تا آنکه لازم آید که استثناء نیز متعلق بجمیع جمل سابقه باشد بلکه باعتبار اینست که الفاظ عموم موضوعند از برای عموم و شمول جمیع افراد و جوبا پس صورتی ندارد تشبیه استثناء باین الفاظ درین مقام و خوب نیست تشبیه او مکر جمع نکره چنانچه موافق مطلب ما است که استثناء را ظاهر در جمیع نمی‌دانیم 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 نمی‌بینی که هرگاه کسی بگوید رایت رجالا کلام او صلاحیت مردان سفید و سیاه و بلند و کوتاه دارد و با این ظاهر در هیچ‌یک از اینها نیست که متکلم کدام‌یک 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

نمی‌بخشد زیرا که چنانکه هرگاه خواهند که استثنا کنند چیزی را از چند جمله اختصار

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۷

عن محلّ المؤثّر و احتجّ من خصّه بالاخیره بوجوه الاوّل انّ الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله علی مخالفة الحكم الاوّل فالدلیل يقتضی عدمه تركنا العمل به فی الجملة الواحدة لدفع محذور الهذریة فیبقى الدلیل فی باقی الجمل سالما عن المعارض و أنّما خصصنا الاخیره لكونها اقرب و لانه لا قائل بالعود الی غیر الاخیره خاصّة الثانی انّ المقتضی لرجوع الاستثناء الی ما تقدّم عدم استقلاله بنفسه و لو استقلّ لما علّق بغيره و متى علّقناه بما یلیه استقلّ و افاد فلا معنی لتعلیقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته و استقلاله ان یتعلّق بغيره لوجب فیهِ لو كان مستقلاً

می‌کنند بذکر مستثنی عقیب این جمله اخیره همچنین هرگاه اراده نمایند استثنای چیزی را از جمله اخیره و بس ذکر می‌کنند او را بعد از جمله اخیره پس بمجرد وقوع استثنائی بعد از چند جمله حکم نمی‌توان نمود بتعلق او بکل واحد چنانچه حکم نمی‌توان نمود بتعلق او به اخیره 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 هریک ازین دو معنی و عن السادس ان اعتبار الاتصال فی الکلام تا و احتج من خصه بالأخیره و جواب دلیل ششم اینکه ایشان اعتبار کرده‌اند 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 آنها در حکم ان کلام و تا اینکه ممتاز شود چه اگر چند جمله متصل باشند به یکدیگر بعنوان عطف جایز است که استثناء مثلاً متعلق به هریک باشد بخلاف اینکه این جمله‌ها از یک دیگر جدا باشند و متصل نباشند که در این صورت استثناء متعلق به هریک نمی‌تواند بود بلکه متعلق است به اخیره و بس حکم چیزی که صحیح است که لاحق کلام شود از چیزی که صحیح نیست و اعتبار نکرده‌اند اتصال را تا اینکه بگرداند ان لواحق را ظاهر در تعلق بجمیع ان کلام متصل هرچند 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 می‌شود مادامی که کلام متصل [است حق است لیکن نفعی بشما ندارد چه از این بیش از این معلوم نمی‌شود 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 می‌آید که استثنائی که واقع باشد [بعد از چند جمله متعلق باشد] به هریک از آنها ممنوعست و احتج من خصه بالأخیره بوجوه الاوّل تا الثانی و استدلال نموده‌اند قائل باختصاص استثنائی واقع بعد از چند جمله بجملة 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 نمی‌کنیم در یک جمله تا اینکه لازم نیاید لغو بودن استثنا پس باقی می‌ماند دلیل اصالت در باقی جمله‌ها سالم از معارض و عمل به مقتضای او لازم خواهد بود وی را تخصیص دادیم او را بجملة اخیره زیرا که او نزدیکتر است به استثنا و از جهت آنکه کسی قائل نشده بر رجوع استثناء

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۸

بنفسه ان تعلّق بغيره الثالث انّ من حقّ العموم المطلق ان یحمل علی عمومه و ظاهره الاّ لضرورة تقتضی خلاف ذلك و لما خصصنا الجملة الّتی یلیها الاستثناء بالضرورة لم یجز تخصیص غیرها و لا ضرورة الزّابع أنّه لو رجع الاستثناء الی الجمیع فان اضمّر مع کلّ جملة استثناء لزم مخالفة الاصل و ان لم یضمّر كان العامل فیما بعد الاستثناء اکثر من واحد و لا یجوز تعدّد العامل علی معمول واحد فی اعراب واحد لنصّ سیبویه علیه و قوله حجّة و لثلاً یجتمع المؤثّر ان المستقلان علی الاثر الواحد الخامس أنّه لا خلاف فی انّ 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 بکلام سابق اينست که مستقل نيست در افاده و اگر مستقل می بود متعلق بغير خود نمی شد و هرگاه متعلق سازيم او را بجمله اخيره که اين استثنا عقيب او واقع شده مستقل می شود و افاده معنی می کند پس ديگر وجهی ندارد متعلق ساختن او را بجمله که از او دور است زیراکه اگر با اينکه مستقل است در افاده بسبب جمله اخيره جايز باشد تعليق او بجمله ديگر لازم می آيد که جايز باشد تعليق کلامی که مستقل در افاده بوده باشد و غير 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 جمله اخيره را که استثنا در عقيب او واقع است باين استثنا بسبب ضرورتی که عبارت از دفع قصور لغو بودن استثناء است جايز نخواهد بود تخصيص غير اخيره و حال آنکه ضرورتی داعی برين تخصيص نيست الرابع انه لو رجع تا الخامس دليل چهارم اينکه اگر استثنا راجع شود به هریک از جمل متعدد پس اگر تقدير کنیم بعد از هر جمله استثنائی را لازم می آيد مخالفت اصل چه اصل عدم تقدير است و اگر تقدير نکنيم بلکه همين استثنا متعلق به همه باشد لازم می آيد که عامل در اسمی که بعد از ادات استثنا است زياده از یکی باشد چه هریک از جمله سابقه درين صورت مستقلا عامل در مستثنی خواهند بود و حال آنکه جايز نيست عمل عوامل متعدده بر معمول واحد در یک اعراب زیراکه سيويه تصريح به اين معنی نموده و قبول او در قواعد اعراب حجت است و تا اينکه لازم نياید اجتماع در مؤثر مستقل بر اثر واحد شخصی الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع تا السادس دليل پنجم اينکه خلافي نيست در

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 حائلة بين الاستثناء و بين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها و الجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجاوز في لفظ العام و الاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليقه بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه و قبل الحكم و الاسناد كما هو رأي محققى المتأخرين فظاهر و كذا على القول بان المجموع من المستثنى منه و المستثنى مع الاداء عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد و مركب

اينکه استثنائی که واقع شود بعد از استثنائی راجع می شود به آن استثنای اول که اين ثاني در يلي اوست نه بمستثنى منه او اتفاقا پس هرگاه کسی بگوید که ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا استثنای واحد راجع می شود به جمله که اين واحد در يلي اوست و کلام افاده می کند اخراج ثلثة الا- واحد را از غلمان و راجع نمی شود بما تقدم يعنى به ضربت غلماني پس هرگاه استثنای واقع بعد از استثنای متعلق به مستثنای اول باشد نه بمستثنى منه او لازم می آيد که استثنای از غير استثنا نیز بدین منوال بوده باشد يعنى متعلق بجمله اخيره بوده باشد نه بکل واحد تا آنکه لازم نياید اشتراك استثنا ميانه عود باخيره و بس و عود بکل واحد السادس ان الظاهر من حال المتكلم تا و الجواب عن الاول دليل ششم اينکه ظاهر حال متکلم اينست که منتقل نشود از جمله اولی بجمله ثانيه مکر بعد از استيفاء غرض خود از جمله اولی چنانکه هرگاه ساکت شود بعد از جمله اولی که سکوت او دليل است بر استيفای غرض خود از او پس چنانکه سکوت حایل می شود ميانه کلام و ميانه چیزی که صلاحيت دارد که لاحق به او شود و مانع است از تعلق او به آن

کلام همچنین جمله ثانیه حایست میانه استثنا و میانه جمله اولی پس مانع می‌شود 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 گفتن مستدل از برای مخالفت او با اصل به اینکه استثنا مخالف حکم اول است بی‌صورتست 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 متاخرین است پس مخالفت منتفی است بالبدیهه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۰

و اما علی القول بان المراد بالمستثنی منه ما بقى بعد الاستثناء مجازا و الاستثناء قرینه و هو مختار اکثر المتقدمین فلانّ الحکم لم يتعلّق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة و قوله ان ترک العمل بالدلیل یعنی الاصل فی الجملة الواحدة لدفع محذور الهذریة هذر فانّ الخروج عن اصالة الحقيقة و المصیر الی المجاز عند قیام القرینه مما لا یدانیه شوب الزیّب و لا یعتبریه شبهة الشک و تعلق الاستثناء بالاخیره فی الجملة مقطوع به فتعلیل ترک العمل بالاصول ح بدفع محذور الهذریة فضول بل غفلة و ذهول لانّ دفع الهذریة لو صلح بمجرد سبب للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء و ان انفصل فی النطق عرفا و انقطع عن المستثنی منه حسا بل و غیره من اللواحق ایضا و البدیهة تنادی بفساده و ان كان المراد ان الظاهر من المتکلم باللفظ العام ارادة العموم و الاستثناء مخالف لهذا الاصل یعنی القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع الیه ظاهر لانّ الاتفاق واقع علی ان للمتکلم ما دام متشاغلا بالكلام ان یلحق به ما شاء من اللواحق و هذا یقتضی وجوب توقّف السامع عن الحکم بارادة المتکلم ظاهر اللفظ حتی یتحقّق الفراغ و ینتفی احتمال ارادة غیره و لو كان صدور اللفظ بمجرد مقتضیا

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 عشرة دراهم الا واحدا باقی بعد از استثنا یعنی نه دو نام خواهد داشت یکی تسعة دراهم و دیگری مجموع عشرة دراهم الا واحدا و انتفاء مخالفت بنابراین قول نیز ظاهر است چه درین صورت نیز فعل مستدلست بباقی که مدلول مجموع مرکب از [مستثنی و] مستثنی منه و ادات استثنا است و اما بنا بر قول به اینکه مراد از مستثنی منه ان افرادی است که بعد از استثنا باقی می‌ماند 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 اصالة مکر بباقی اگرچه ظاهرا پیش از ذکر استثنا تعلق بجمع دارد پس فی الحقیقة مخالفتی ندارد با حکم اول و آنچه [۷۶] مستدل می‌گفت که ما عمل نمی‌کنیم بدلیل اصالت حمل لفظ بر معنی حقیقی در یک جمله از جهت دفع مفسده هذریت 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 واضحه‌ایست بر حمل یک جمله بر معنی مجازی چه تعلق او بجمله اخیره مجزوم به است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۱

للحمل علی الحقيقة لکان التصریح بخلافه قبل فوات وقته منافیا له و وجب ردّه و یتمشی ذلک الی الاخیره ایضا و لا یجدی معه دفع محذور الهذریة لما عرفت فعلم انّ المقتضی لصحة اللواحق و قبولها مع الاتصال انما هو نصّ الواضع علی ان لمیرید العدول عن الظاهر ان یأتی بدلیله فی حال تشاغله بالكلام حیث شاء منه فما لم یقع الفراغ منه لا یتجه للسامع الحکم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال

نعم لما كان الغرض قد يتعلّق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلّق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار و اللفظ صالح بحسب وضعه لكلّ من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكلّ الا بالقرينة و كان تعلّقه بالاخيرة متحقّقاً للزومه على كلا التقديرين و صحّ التمسك في انتفاء التعلّق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه و ليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء و ان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبّر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب و التّذب اذا وردت مجرّدة عن القرائن تدلّ على التّذب و ذلك لانه اقتضاءنا كون الفعل راجحاً امر متيقّن و ما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التّكليف غير أنّه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محلّه غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب

و همین کفایت از برای تخصیص او پس درین صورت استدلال کردن بر جواز ترک عمل باصل بدفع مخدور هذرت استثنا زیادتیست که احتیاج به او نیست بلکه این حرفیست که از روی عقل صادر نشده زیرا که اگر مجرد دفع هذرت صلاحیت علیت ارتکاب خلاف اصل داشته باشد لازم می‌آید که استثنا مقبول و صحیح باشد هر چند منفصل باشد ان استثنا در تکلم عرفاً 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 می‌آید که جز استثنا نیز از توابع کلام باین متشابه باشد و بدیهه عقل به او از بلند حکم می‌کند ببطلان 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 مخالفست با این اصل و از اصل اراده نموده این قاعده را که اراده عمومست از لفظ عام یا اراده نموده استصحاب اراده عموم را [۷۸] و حاصل کلام مستدل اینست که ظاهر حال متکلم اراده عمومست از لفظ عام و استثنا مخالفست با این قاعده چه او دلیلت بر عدم اراده عموم از عام در حال تکلم با آنکه مخالفست با استصحاب این اراده چه او دلیلت [بر عدم اراده عموم از عام در حال تکلم با آنکه مخالفست با استصحاب این اراده چه او دلیل 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 انّ الاحتیاج الی القرینة بحسب الحقیقه علی القول بالاشتراک أنّما هو فی الحمل علی الوجوب و هكذا الحال عند من یقول بأنّها حقیقه فی التّذب و عدّ بعض الاصولیین القول بالاشتراک فی فرق الوقف أنّما هو بالنّظر الی نفس اللفظ حیث لا یقطعون علی ارادة التّذب بخصوصه منه و ذلك لا ینافی الدّلاله علیه بالاعتبار الّمدی ذکرناه و حالنا فیما نحن فیه هكذا فانّا لا نعلم اقصد المتکلم الكلّ او الاخیره وحدها لکنّا نعلم انّ الاخیره مقصوده

از لفظ عام زیرا که اتفافی است اینکه مادامی که متکلم مشغولست بکلام و ازو فارغ نشده جایز است او را که ملحق سازد بکلام هر چه خواهد از لواحق و توابع و این مقتضی اینست که سامع توقف کند و حکم نکند به اینکه مراد متکلم ظاهر لفظست تا وقتی که متکلم فارغ شود از کلام و منتفی باشد احتمال اراده خلاف ظاهر چرا که متکلم تا مشغول بکلام است سامع احتمال می‌دهد 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 می‌آید 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 سبغ باشد لازم می‌آید که جایز نباشد که بعد از او متکلم صریحاً بگوید اردت منه الرجل الشجاع زیرا که این کلام درین صورت مناقض مدلول اسد خواهد بود و این باطلست اتفاقاً و دیگر آنکه در جمله اخیر نیز همین دلیل بعینه جاریست چه در او نیز می‌توان 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 می‌آید که استثنا از وی نیز صحیح نباشد و

این باطلست اتفاقاً و چون مستدل را می‌رسید که بگوید که اگرچه این دلیل در جمله اخیره نیز جاریست لیکن ما قائل می‌شویم 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 تنهائی سبب بیرون بردن کلام از اصل خود می‌بود می‌بایست 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 حالتی که مشغولست بکلام و ازو فارغ نشده پس مادام که از کلام فارغ نشده سامع را نمی‌رسد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۳

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

که حکم کند به اینکه مراد متکلم ظاهر لفظ و حقیقت اوست زیرا که احتمال اراده خلاف ظاهر یعنی معنی مجازی باقیست و هرگاه این مقدمه باطل شد که استثنا خلاف اصل است ظاهر می‌شود که تعلق استثنا به هریک از جمل سابقه ممکن است و اختصاص بجمله اخیره ندارد بلی چون غرض گاه تعلق می‌گیرد بتخصیص جمله اخیره و بس چنانچه گاهی تعلق می‌گیرد بتخصیص جمع بطریق اختصار و لفظ استثنا بحسب وضع صلاحیت هریک ازین دو معنی دارد جزم نمی‌توان نمود بر جوع او بهر یک مکر 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 هریک و صحیح است متمسک شدن در انتفاء متعلق او بغير اخیره به اینکه اصل عدم تعلق اوست بجمع تا اینکه ناقلی از حکم اصل بهم رسد یعنی دلیلی و قرینه یافت شود که دلالت کند بر عود او به هریک و با وجود قرینه متعلق خواهد بود به هریک حقیقه نه مجازا و از آنچه ما کفتم که تخصیص اخیره باین استثنا [مجزوم به است و تعلق استثناء] به هریک خلاف اصل است و بدون قرینه حکم به او نمی‌توان نمود لازم نمی‌آید قول باختصاص استثنا به اخیره چه اختصاص او به اخیره منافی احتمال تعلق اوست به هریک حقیقه و ما بیان نمودیم که با وجود قرینه عود به هریک این رجوع از باب حقیقه است خواه عود استثنا به هریک 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 هریک 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 بجمع 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 و خوب و ندب هرگاه امری وارد شود بی قرینه دلالت می‌کند بر ندب بسبب آنکه امر مقتضی اینست که فعل راجح باشد قطعاً بر رجحان که منع از نقیض است مشکوک فیه است پس در نفی او متمسک می‌شویم 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 شده‌اند 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 میان قول به اینکه امر مشترکست میان وجوب و ندب و حقیقت در ندب است و اگر نه فرقی دیگر میان 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 می‌رسید که کسی اعتراض نماید به اینکه آنچه شما گفتید که بر قول اشتراک هر گاه امری مجرد از قرائن باشد دلالت دارد بر ندب منافات وارد با آنچه اصولیین گفته‌اند که قول باشتراک از جمله اقوال قائلین بوقف است چه درین صورت نزد تجرد از قرینه محمود وجوب نمی‌تواند 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 می‌شود از تمسک به اصالت عدم زیادتی و از حال قائلین باشتراک امر حال ما هم در ما نحن فیه معلوم می‌شود یعنی چنانچه ایشان می‌گفتند که امر نزد تجرد از قرائن دلالت دارد بر ندب قطعاً و با قرینه وجوب حقیقه در وجوبست همچنین ما در استثنای مذکور بعد از چند جمله نمی‌دانیم که آیا متکلم قصد کرده تعلق او را بجمیع یا به اخیره و بس لیکن می‌دانیم 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 می‌آید که متکلم بسبب اراده اخیره یا باقی جمله‌های 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 موضوعت استثنا از برای هر جزئی از جزئیات اخراج که از جمله آنهاست اخراج از کل واحد پس در این معنی نیز حقیقت خواهد بود قطعاً 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 بالآخره انما يقتضی عدم القطع بالتعلق بغيرها و نحن نقول به اذ العود الی الجمیع عندنا و عند السیّد ره محتمل لا واجب و اما قوله لو جاز مع افادته و استقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه و لا تعلق له بغيره و جوبا و لا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعاً بخلاف ما نحن فیه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالآخره ان يتعلق بالجمیع و ان لم یکن لازماً قال علم الهدی ره مشیراً الی هذه الحجة فی جملة جوابه عنها و هذه الطریقه توجب علی المستدل بها ان لا یقطع بالظاهر من غیر دلیل علی ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم و یقتضی ان يتوقف فی ذلك كما نذهب نحن الیه لانه بنی دلیله علی ان الاستقلال یقتضی ان لا یجب تعلیقه بغيره و هذا صحیح غیر انه و ان لم یجب فهو جائز فمن این قطع علی ان هذا الذی لیس بواجب لم یرده المتکلم

یعنی مجموع ادات استثنا و مستثنی من حیث المجموع موضوع باشد از برای تعلق به اخیره و بس با اینکه اگر ثابت باشد وضع هیئات ترکیبیه از برای تعلق به اخیره مشکل می‌شود جواز استعمال هیئات ترکیبیه مجازاً در اخراج مستثنی از هریک زیرا که این تجوز موقوف خواهد بود بر وجود علاقه میان تعلق به اخیره و تعلق بجمیع و در تحقق علاقه میان 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 مطلقاً صحیح نیست بلکه مشروطست به اینکه این جزو را زیادتی 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 بجمله اخیره اینست که قبول داریم که استثنا مستقل می‌شود در افاده بسبب تعلق به اخیره لیکن ازین لازم نمی‌آید که البته مختص به اخیره باشد و تعلق بغیر اخیره نداشته باشد جز ما بلی لازم می‌آید که تعلق او بغیر اخیره مجزوم به نباشد و ما هم باین قائلیم چه عود او بجمیع نزد ما و نزد سید رضی اللہ عنہ از باب احتمال است نه بعنوان وجوب چنانچه پیش از معلوم شد و آنچه مستدل می‌گفت که جایز باشد تعلق او بغیر اخیره با استقلال او در افاده بسبب تعلق به اخیره لازم می‌آید 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 وجوباً و نه جوازاً 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 سابقاً 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 فان غاية ما يدلّ علیه انه لا يجوز القطع علی تخصيص غیر الاخیره بمجرد اللفظ و نحن نقول به لکنه مع ذلك محتمل و لا سبیل الی منعه و عن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله یلزم ان یکون العامل فیما بعد الاستثناء اکثر من واحد قلنا ممنوع و انما یلزم ذلك ان لو کان العامل فی المستثنی هو العامل فی المستثنی منه و هو فی موضع المنع ایضاً لضعف دلیله و مذهب جماعه من النحاة ان العامل فی المستثنی هو الّا لقیام معنی الاستثناء بها و العامل ما به یتقوم المعنی المقتضی و لکونها نائبة عن استثنی کما ان حروف النداء نائبة عن انادی و هو المتّجه سلّمنا لکن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين علی المعمول الواحد فانهم لم ینقلوا له حجة یتعدّ بها و انما ذکر نجم الائمة ره انهم حملوها علی المؤثرات الحقیقیة و ضعفه ظاهر و قد جوز وافی العلل الشرعیة الاجتماع

برای این جواب کلام سید رضی اللہ عنہ نقل می‌فرماید و فرموده که و قال علم الهدی رضی اللہ عنہ مشیراً الی هذه الحجة فی جملة 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 الطريقة توجب علی المستدل بها تا و عن الثالث یعنی این طریق که مستدل در دلیلی ثانی متمسک به او شده که با حصول استقلال از برای این استثنا بسبب تعلق به اخیره معنی ندارد تعلق او بغیر اخیره مقتضی اینست که مستدل بمجرد ظاهر این استقلال جزم نکند به اینکه او متعلق بغیر اخیره نیست و مقتضی اینست که توقف کند در تعلق بغیر اخیره تا آنکه دلیلی از خارج بر وجود او یا عدم او متحقق شود چنانچه مذهب ما است یعنی قائلین باشتراك لفظی چه مستدل بنای دلیل خود را برین گذاشته که استقلال استثنا مقتضی اینست که واجب نباشد تعلیق او بغیر اخیره و این صحیح است لیکن نفعی به او ندارد زیرا که اگرچه واجب نیست درین صورت تعلق استثنا بغیر اخیره جایز خواهد بود پس از کجا جزم می‌کند 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 الثانی 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 اخیره گرفت محذور هذرت مندرع می‌شود پس واجب نیست تعلق او بغیر اخیره بلکه ظاهر اینست که ما سوای اخیره بر عموم خود باقی باشد لیکن این مقدمه نفعی به مستدل نمی‌بخشد چه نهایت آنچه این مقدمه دلالت برو دارد اینست که جزم بتخصیص غیر اخیره بمجرد لفظ بدون دلیل خارجی جایز نباشد و ما هم باین قائلیم لیکن با این احتمال تعلق بغیر اخیره

باقیست و قابلیت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۷

لكونها معرّفات و العلل الاعرابیة كذلك فانما هي علامات و ما نقل عن سيويه من النّص عليه لا حجّة فيه مع أنّه قد عورض بنص الكسائي على الجواز و قول الفراء في باب التنازع مشهور و قد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كأعطاني و اكرمني الامير و اعطيت و اكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل و نصب المفعول من غير تنازع و وافقه على ذلك بعض محققي المتأخرين مستدلاً عليه باصالة الجواز و انتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد و هو مدفوع بانّ العامل عندهم كالعلامة و يجوز تعدد العلامات قال و يدلّ على جوازه من حيث اللّغة أنّهم يخبرون عن الشّيء الواحد بامرین متضادّین نحو هذا حلو حامض و لا يجوز خلّوهما عن الضّمير اتّفاقاً فهو امانی كلّ واحد منهما بخصوصه اوفى احدهما بعينه دون الآخر او فيهما ضمير واحد بالاشراك و الأوّل باطل

منع ندارد و مطلب ما همين و عن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم و جواب دليل رابع ايشان اينکه اختيار می کنیم شق ثانی تردید را و می گوئیم که استثنا را در عقیب جمله‌های سابقه تقدیر نمی کنیم بلکه همين استثنای واحد متعلق بجمع است بعينه و آنچه شما می گفتید که لازم می آید که عامل در مستثنی زیاده از یکی باشد [قبول نداریم چه این وقتی لازم می آید که عامل در مستثنی همان بعينه عامل در مستثنی منه باشد] و این ممنوعست زیرا که دلیلش ضعیف است چرا که دلیل او اینست که مستثنی بحسب معنی متعلق بفعلی است که عامل است در مستثنی منه زیرا که جزو مسند الیه اوست و وجه ضعف این دلیل ظاهر است چه این مبنی است بر قول ثانی از اقوال که در استثنا مذکور شد یعنی اینکه حکم تعلق گرفته باشد بمجموع مستثنی منه و مستثنی و ادات استثنا و این اضعف اقوال مذکوره است و دیگر آنکه گاه هست که مستثنی واقع می شود در کلامی که اصلاً فعلی عمل نکرده در مستثنی منه نه لفظاً و نه تقدیراً 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 نحاة اینست که عامل [۸۱] در مستثنی الا است بدو دلیل یکی آنکه معنی استثنا که مقتضی اعراب است قائمست به الا و ازو حاصلست و عامل آن چیزست که بسبب او حاصل شود معنی که مقتضی اعرابست و دیگر آنکه الا قائم مقام استثنی است چنانچه حرف ندا نایب مناب انادی است و این قول اقوی است و بر تقدیر تسلیم که عامل در مستثنی بعينه عامل در مستثنی باشد قبول نداریم عدم جواز اجتماع دو عامل را بر معمول واحد چه ايشان نقل نموده اند دلیلی بر اینکه اعتماد بر او باشد و وجهی از برای این ذکر نموده شیخ رضی رضی الله عنه مکر اینکه نحاة قیاس نموده اند عامل را به مؤثرات و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۸

لأنّه يقتضی کون كلّ واحد منهما محکوما به علی المبتدا و هو جمع بین الضّمّین و الثّانی یستلزم انتفاء الخبریة عن الخالی عن الضّمیر و استقلال ما فيه الضّمیر بها و هو خلاف المفروض و الثّالث هو المطلوب ثمّ اّیّده بتجویز سیویه قام زید و ذهب عمرو الظّریفان و العامل فی الصّیفة هو العامل فی الموصوف و لا یذهب علیک أنّ هذا الحکم المنقول عن سیویه هنا یخالف ما نقل عنه ثمّیه من النّص علی عدم الجواز و قد نقل هذا الحکم ایضا نجم الاثّمیة عن الخلیل و سیویه و نقل عن سیویه القول بانّ العامل فی الصّیفة هو العامل فی

علل حقیقه یعنی چنانچه اجتماع دو علت مستقله بر معلول واحد شخصی جایز نیست همچنین باید اجتماع دو عامل بر معمول واحد جایز نباشد و ضعف این وجه ظاهر است چه این قیاس مع الفارق است زیرا که علل اعراب معرفات و علامتند از برای اعراب یعنی از عامل علم بوجود اعراب در کلمه حاصل و وجود اعراب مستند بعامل نیست بلکه تحقق اعراب در کلمه بفعل لافظست چنانچه اصل کلمه بفعل اوست بخلاف مؤثرات حقیقیه که علل وجود معلولاتند و بدیهی است که یک وجود مستند بدو مؤثر مستقل در ایجاد

نمی‌تواند بود چرا که اگر وجود ازین مؤثر به تنهایی متحقق شده تاثیر آن علت دیگر دخل در تحقق او نخواهد داشت و اگر هر دو دخل در او دارند هیچ کدام مستقل در تاثیر نخواهند بود بخلاف معرفات که ممکنست اجتماع دو و زیاده از برای وجود امری چنانچه هر ذره از ذرات موجودات مستقله دلیلند بر علم بوجود صانع و ازین جهت در علل شرعیة نیز تجویز نموده‌اند اجتماع دو علت و زیاده را بر معلول واحد زیرا که آنها نیز معرفاتند و آنچه از سیبویه منقولست از عدم جواز اجتماع دو عامل بر معمول واحد حجت نیست بر غیر او چه گاه باشد که این حکم باجتهاد خود از وی صادر شده باشد و اجتهاد مجتهدی حجت نیست بر مجتهد دیگر با اینکه معارضه می‌توان نمود با تصریح سیبویه بعدم جواز بتصریح کسائی بجواز این اجتماع و قول قزّا در باب تنازع الفعلین 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 هریک از اعطانی و اکرمی فاعل می‌خواهند و نزاع دارند بر سر امیر پس هر دو فعل شریکند در رفع او و در اعطیت و اکرمت الامیر این دو فعل شریک‌اند در نصب امیر بدون تنازعی میان ایشان یعنی احتیاج بتقدیر اضماری نیست از برای احدهما و موافقت نموده‌اند با قزّا درین قول بعضی از محققین متاخرین و استدلال نموده‌اند برین قول به اینکه اصل جواز اجتماع است و مانعی نیست بغیر از توهم توارد دو مؤثر بر اثر واحد و این توهم دفع می‌شود به اینکه عامل نزد نحاء 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 عقب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثنائهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاجراجه منها مثل ما ادخل و لم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين و هو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد و ذلك ظاهر و عن السادس بالمنع من انه لم ينتقل من الاولى الا بعد

بر جواز این احتجاج لغة نیز اینست که ایشان یعنی لغویین تجویز نموده‌اند 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 خلافی نیست که صفتی که خبر مبتدا واقع شود لا بد است در او از ضمیری که راجع شود به مبتدا پس ان ضمیر یا مستتر است در هریک ازین دو خبر بخصوصه یا مستتر است در یکی ازین دو خبر دون دیگری یا مستتر است یک ضمیر در هر دو بر سبیل 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 شده‌اند 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 می‌آید که هریک از قام و ذهب عمل نموده باشند و درین صفت واحده و پوشیده نماند که این حکمی که از سیبویه در اینجا نقل

شده مخالفت با آنچه پیشتر از وی نقل شده از تصریح بعدم جواز اجتماع دو عامل بر معمول واحد و این حکم یعنی جواز اجتماع را نجم الائمة شیخ رضی الله عنه از خلیل و سیبویه شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۰

استیفاء غرضه منها و هل هو الا عين المتنازع فيه و منه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء و بين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبه للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا و ترجيحا و حجة و جوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد و الامر فيه هين و انت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة 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 الله عنه خود نیز باین قول راضی شده پس لازم می‌آید که ذهب و قام در مثال مذکور هر دو عامل باشند در ظرفان و الجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه تا عن السادس و جواب دليل خامس قائلین باختصاص استثناء به جمله اخيره اینکه وجوب رجوع استثنای از استثناء به آنچه این استثناء در عقیب او واقع است که عبارت از استثنای اولست نه بمستثنی منه او از این جهت است که تعلیق او به هریک از استثنای اول و مستثنی منه او مقتضی لغو نمودن و بی‌فایده ساختن اوست زیرا که هرگاه کسی بگوید لک عندی عشرة دراهم الا درهمين الا درهم فهمیده می‌شود 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 عشرة مستثنی خواهد بود و ما بقی نه است پس اگر درهم با اینکه عاید است بدرهمین راجع بعشرة دراهم نیز بشود لازم می‌آید که از ما بقی بعد از استثنای اول که نه است یکی دیگر را از حکم بدر برد و اقرار بهشت درهم باشد پس الا درهما بی‌فایده و وجود او به منزله عدمش خواهد بود چه او بیرون می‌برد از عشرة باعتبار تعلق به عشرة مثل آنچه را داخل می‌کرد در عشرة باعتبار تعلق بدرهمین و افاده نمی‌کند غیر آنچه را که ما می‌فهمیدیم از علی عشرة الا- درهمین که اقرار بهشت درهم است بی‌زیاده و نقصان بخلاف اینکه او را راجع سازیم به مستثنای اول و بس که در این صورت فایده دارد چه برمی‌گرداند اقرار را از هشت درهم به نه درهم و این ظاهر است و عن السادس بالمنع من انه تا اذا عرفت و جواب دليل ششم قائلین بتخصيص استثناء به اخيره اینکه قبول نداریم که متکلم منتقل نشود از جمله اولی مگر بعد از استیفاء غرض خود از و این عین محل نزاع است زیرا که قائلین بر رجوع استثناء به هریک از جمله سابقه می‌گویند که متکلم تا از مجموع جملهها و متعلقات آنها فارغ نشود استیفاء غرض او از هیچ‌یک از جمله نشده و ازین معلوم می‌شود بطلان قول مستدل در آخر دليل که جمله ثانیه حایل است میان استثناء 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 استثناء بجمیع می‌گوید 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 حكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك و هو قول جماعة من العامة و اختار هو التوقف و وافقه العلامة في يب و هو مذهب المرتضى ره ايضا و له امثلة منها قوله تعالى و الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثُمَّ قَالَ وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ وَ الضَّميرُ فِي بَرَدِّهِنَّ لِلرَّجَعِيَّاتِ فَعَلَى الْأَوَّلِ يَخْتَصُّ الْحَكْمَ بِالرَّبِّصِ بَهِنَّ وَ عَلَى الثَّانِي لَا يَخْتَصُّ بِلِيبَقِي عَلَى عَمومِهِ لِلرَّجَعِيَّاتِ وَ الْبَانِيَّاتِ وَ عَلَى الثَّالِثِ يَتَوَقَّفُ وَ هَذَا هُوَ الْأَقْرَبُ لَنَا أَنَّ فِي كُلِّ مِنْ أَحْتِمَالِي التَّخْصِيسِ وَ عَدْمِهِ

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 استثنی بجمله اخیره قائل شده‌اند بر جوع شرط بجمع بسبب آنکه خیال باطلی کرده‌اند 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 هریک 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 الی بعض العام تخصیص له ام لا؟]

اصل چون مصنف قدس سره فارغ شد از ذکر مخصّصی که بلا نزاع تخصیص می‌دهد لفظ عامی را درین اصل و دو اصل بعد ازین ذکر می‌کند مخصّصی را که متنازع فیه است و می‌فرماید ذهب جمع من الناس الی ان العام اذا تعقبه ضمیر تا لنا جماعتی از علمای عامه قائل شده‌اند به اینکه هرگاه واقع شود عقب عام ضمیری که راجع شود ببعض از ان افراد ان عام مخصّص ان عام خواهد بود و علامه قدس سره این مذهب را در نهایت اختیار نموده و محقق رحمه الله از شیخ طوسی رضی الله عنه انکار این مذهب را نقل نموده یعنی شیخ باین قائل شده که این ضمیر مخصّص 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 نمی‌توان نمود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۲

ارتکابا للمجاز امّا الاول فلا ینّ اللفظ العام حقیقه فی العموم فاستعماله فی الخصوص مجاز کما عرفت و هو ظاهر و اما الثانی فلا ینّ تخصیص الضمیر مع بقاء المرجع علی عمومه یجعله مجازا اذ وضعه علی المطابقه للمرجع فاذا خالفه لم یکن جاریا علی مقتضی الوضع و کان مسلوکا 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 نموده‌اند از آن جمله است قول خدای تعالی وَ الْمَطْلَقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ وَ بعد از ان واقع شده که و بعولتھن احق بردتھن که المطلقات جمع معرف بلام استغراق است و ضمیر در بردتھن راجع می‌شود ببعض افراد مطلقات که مطلقات رجعیه‌اند زیرا که در مطلقات بانیه رجوع نمی‌باشد 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 عدّه مخصوص به رجعیات خواهد بود و حکم عدّه مطلقات بانیه ازین آیه معلوم نخواهد شد و بنا بر قول ثانی یعنی قول به اینکه این ضمیر مخصّص 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 مطابقت است 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 مجازاً یستلزم تخصیص المضمّر و صیورته مثله و لا كذلك العکس فانّ تخصیص المضمّر لا یتعدی الی العامّ و لا یقتضی مجازیته فبان انّ المجاز اللّازم من عدم التّخصیص ارجح ممّا یستلزمه التّخصیص لکون الاوّل واحداً و الثّانی متعدّداً قلت هذا مبنيّ علی انّ وضع المضمّر لثبوتها کان المرجع ظاهرها فيه و حقیقه له لا- لما یراد بالمرجع و ان کان معنی مجازیاً له فانه ح یتحقّق المجاز فی المضمّر ایضاً علی تقدیر تخصیص العامّ لکونه مراداً به خلاف ظاهر المرجع و حقیقه و ذلك خلاف التّحقیق و الاظهر انّ وضعه لما یراد بالمرجع فاذا ارید بالعامّ الخصوص لم یکن الضّمیر عامّاً لیلزم تخصیصه و صیورته مجازاً فلیس هناك الاّ مجاز واحد علی التّقدیرین و ما قیل من انّ 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 انّ التّخصیص خیر من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ لا حاجه الی اضمار البعض بل یتجوّز بالضّمیر عنه فالتعارض انما هو بین التّخصیص و المجاز و الظاهر تساویهما

و از ضمیری که راجع می شود به آن لفظ اراده شود معنی مجازی و ما نحن فيه ازین قبیل است چه مفروض اینست که اراده عموم شده از لفظ مطلقات و این عموم معنی حقیقی است 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 لا بد است در حکم بترجیح یکی ازین دو مجاز بر دیگری از مرجحی و ظاهر اینست که مرجحی از هیچ طرف نباشد پس واجبست توقف نمودن در ترجیح احدهما فان قلت تخصیص العام اعنی المظهر و صیورته تا و ما قیل اگر کسی گوید که قبول نداریم تساوی این دو مجاز را بلکه مجازی که لازم می آید از عدم تخصیص راجح است زیرا که 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 است زیرا که 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 هرچند معنی مجازی او باشد چه در این صورت که ضمیر موضوع باشد از برای رجوع بظاهر مرجع مجاز متحقق خواهد شد در مضمّر هم بر تقدیر تخصیص عام زیرا که مراد از ضمیر خلاف ظاهر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۴

و ان ذهب بعضهم الی رجحان التّخصیص احتجّ الاوّلون بانّ تخصیص الضّمیر مع بقاء عموم ما هو له یقتضی مخالفة الضّمیر للمرجوع الیه و انه باطل و جوابه منع بطلان المخالفة مطلقاً کیف و باب المجاز واسع و حکم الاستخدام شایع حیثه الشیخ و متابعه انّ اللفظ عامّ فیجب اجزائه علی عمومه ما لم یدلّ علی تخصیصه دلیل و مجرد اختصاص الضّمیر العائد فی الظاهر الیه لا یصلح لذلك لانّ کلاً

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 هرگاه 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 داده‌اند مجازی را که لازم می‌آید از عدم تخصیص [معتراض جواب جمعی شد که ترجیح داده‌اند مجازی را که لازم می‌آید از تخصیص] و گفت که و ما قیل من ان اللزوم لعدم التخصیص هو الإضمار تا احتج یعنی آنچه بعضی گفته‌اند 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 بعولۀ بعضهن احق بردهنّ چرا که ضمیر بعولتهن و ردهن چون راجع می‌شود بمطلقات مطلقا 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 می‌آید 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 می‌شود بمعنی مجازی لفظ عام که خصوص است از قبیل استخدام پس احتیاج بتقدیر لفظ بعض نیست بلکه محمولست بر معنی مجازی پس تعارض واقع می‌شود 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 شده‌اند احتجّ الاولون بان تخصیص الضمیر تا حجّة الشیخ احتجاج نموده‌اند 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 مطلقا و چگونه 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 الصّلاحيّة فإنّ اجراء الضّمیر علی حقیقه التّی هی الاصل اعنی المطابقه للمرجع یستلزم تخصیص المرجع لکن لما کان ذلك مقتضیا للتّجوز فی لفظ العامّ فلا یجدی الفرار من مجازیّه الضّمیر بتقدیر اختصاص التّخصیص به و بقائه المرجع علی حاله فی العموم و لّمّا لم یکن ثمیّه 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 حجّیه من مفهوم المخالفه خلاف و الاکثرون علی جوازه و هو الاقوی لنا انه دلیل شرعیّ عارض مثله و فی العمل به جمع بین الدّلیلین فیجب

واسع و استخدام شایع است حجّة الشیخ و متابعه ان اللفظ عام فیجب اجرائه علی عمومه ما لم یدل تا و الجواب دلیل شیخ طوسی قدس سره و متابعان او بر اینکه ضمیر مخصص عام نمی‌تواند 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 می‌شود 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 نمی‌آید 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 ان 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 ان عام نداشته باشد چه اجرای ضمیر بر حقیقت خود که اصل است یعنی مطابقه با مرجع مستلزم تخصیص مرجع نیز هست لیکن چون این اجزاء ضمیر بر حقیقت و حمل مرجع نیز خصوص موجب تجوز است در مرجع پس نفعی نمی‌بخشد کریختن از مجازیت ضمیری که لازم می‌آید 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 المخالفة]

اصل لا ریب فی جواز تخصیص العام بمفهوم الموافقة تا لنا شکی نیست در جواز تخصیص عام بمفهوم موافق و مراد از مفهوم موافق حکمی است که از کلام فهمیده شود نه بطریقه دلالة مطابقه و تضمن بلکه بطریق التزام و موافق باشد اثباتا و نفیا یا حکمی که از منطوق کلام مستنبط می‌شود 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 الاصول، متن، ص: ۲۵۶

احتج المخالف بانّ الخاصّ انما یقدم علی العامّ لكون دلالتہ علی ما تحته اقوی من دلالة العامّ علی خصوص ذلك الخاصّ و ارجحیه الاقوی ظاهرة و لیس الامر هاهنا كذلك فانّ المنطوق اقوی دلالة من المفهوم و ان كان المفهوم خاصا فلا یصلح لمعارضه و ح فلا یجب حملة علیه و الجواب منع كون دلالة العامّ بالنسبة الی خصوصیه الخاصّ اقوی من دلالة مفهوم المخالفة مط بل التحقیق ان اغلب صور المفهوم الّتی هی حجّة او کلّها لا یقصر فی القوّة من دلالة العامّ علی خصوصیات الافراد سیما 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 کلّ من دخل داری فاضربه الا-زیدا و در جواز تخصیص عام به آنچه حجّة است از انواع مفهوم مخالف خلافت اکثر اصولیین قائل بجواز این تخصیص شده‌اند 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 معارضت 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 نمی‌شود و مفهوم مخالف حدیث اول اینست که اب قلیل بمجرد ملاقات نجس می‌شود پس اگر قائل شویم به اینکه مفهوم مخالف مخصص می‌تواند شد مفهوم حدیث اول مخصص حدیث ثانی خواهد بود و به این معنی خواهد بود که هیچ ابی بملاقات نجاسة نجس نمی‌شود مگر اب قلیل و الا او بر عموم خود باقی خواهد ماند لئلا نه 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 حجیت 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 المخالف بانّ الخاصّ انما تقدم علی العامّ تا و الجواب و احتجاج نموده‌اند قائلین بعدم جواز تخصیص عام بمفهوم مخالف به اینکه خاص را مقدم نمی‌دارند بر عام و تخصیص نمی‌دهند عام

را بماعدای این خاص مکر 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 الكتاب بالخبر المتواتر و وجهه ظاهر ایضا و اما تخصیصه بالخبر الواحد علی تقدیر العمل به فالاقرب جوازه مط و به قال العلماء و جمع من العائمة و حکى المحقق عن الشيخ 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 فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدلیل قطعی متصلًا كان او منفصلا و قيل ان كان العام قد خص بدلیل منفصل سواء كان قطعیا ام ظنیا و توقف بعض و الیه یمیل المحقق لکنه بناه علی منع کون الخبر الواحد دلیلا علی الاطلاق لان 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 بالنسبة الی خصوصية الخاص اقوی تا اصل و جواب این دلیل آنکه قبول نداریم که دلالت عام بر خصوص افراد این مفهوم خاص اقوی باشد از دلالت هر مفهوم مخالفی بلکه حق اینست که اکثر صور مفهومی که حجت است بلکه همه انها در قوت دلالت کم از دلالت عام بر خصوصیات افراد نیستند خصوصا هر گاه 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 یوصیکم الله فی اولادکم للدکر مثل حظ الأنثیین الی آخر آیه که دلالت دارد بر عموم ارث خواه وارث قائل باشد و خواه نه باین خبر متواتر که القاتل لا یرث و وجه جواز این تخصیص نیز ظاهر است چنانچه وجه جواز تخصیص عام بمفهوم ظاهر است و تقریر دلیل جواز اینست که خبر متواتر نیز قطعی است چنانچه قران مجید قطعی است و جواز تخصیص عام قطعی بخاص قطعی ضروری است و لیکن خلافت در جواز تخصیص عام کتاب مجید بخبر واحد بر تقدیری که جایز باشد عمل بخبر واحد چنانچه مذهب بعضی است و اگر عمل بخبر واحد جایز نباشد تخصیص ان عام باین خبر جایز نخواهد بود بطریق اولی پس اقرب بصواب جواز تخصیص ان عام است باین خبر مطلقا خواه ان عام بیشتر بمخصص قطعی چون کتاب و اجماع تخصیص یافته باشد و خواه بیشتر تخصیص نیافته باشد و باین قول علامه قدس سره و جمعی از عامه قائل

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۸

لنا انهما دلیلان تعارضا فاعمالهما و لو من وجه اولی و لا- ریب ان ذلك لا- یحصل اما مع العمل بالخاص از لو عمل بالعام لبطل الخاص و لغی بالمرّة احتجوا للمنع بوجهین احدهما ان الكتاب قطعی و خبر الواحد ظنی و الظن لا یعارض القطع لعدم مقاومته له فیلغی بالمرّة و الثانی انه لو جاز التخصیص به لجاز النسخ ایضا و التالی باطل اتفاقا فالمقدم مثله بیان الملازمة ان النسخ نوع من التخصیص فانه تخصیص فی الازمان و التخصیص المطلق اعلم منه فلو جاز التخصیص بخبر الواحد لكانت العلة اولویة تخصیص العام علی الغاء الخاص و هو قائم فی النسخ

شده‌اند 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 داده‌اند و تجویز کرده‌اند 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 این‌ها یا منفصل باشد یعنی مستقل باشد در افاده و محتاج نباشد به کلامی که مشتمل است بر آن عام و بعضی تفصیلی دیگر داده‌اند 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 نموده‌اند 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 احتجوا دلیل ما بر جواز تخصیص کتاب بخبر واحد اینست که این عام کتاب و خبر واحد دو دلیلی‌اند که معارض یک دیگرند پس عمل به هر دو فی الجملة اولی است از طرح یکی و شکی نیست که عمل به هر دو حاصل نمی‌شود 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 الاول انّ التخصیص وقع فی الدلالة لانه دفع للدلالة فی بعض الموارد و هی ظنیة و ان كان المتن قطعیا فلم یلزم ترك القطعی بالظنی بل هو ترك الظنی و بتقریر آخر و هو ان عام کتاب و ان كان [قطعی التقل لکنه ظنی الدلالة و خاص الخبر و ان كان] ظنی التقل لکنه قطعى الدلالة فصار لكل قوة من وجه و ضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما و عن الثانی انّ الاجماع الذى ادعیموه هو الفارق بین النسخ و التخصیص على انّ التخصیص اهون من النسخ و لا یلزم من تاثیر الشیء فی الضعیف تاثیرہ فی القوی فلیتأمل

لغو خواهد بود احتجاجوا للمنع بوجهین تا و الجواب احتجاج نموده‌اند 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 نمی‌تواند نمود پس خبر واحد لغو خواهد بود و عام کتاب بر عموم خود باقی می‌ماند و دلیل ثانی ایشان اینکه اگر جایز باشد تخصیص عام بخبر واحد لازم می‌آید 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 می‌آید 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 نمی‌شود 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 نمی‌آید ترک دلیل قطعی بسبب دلیل ظنی بلکه لازم می‌آید ترک دلیلی ظنی بسبب دلیلی ظنی و همین جواب را به عبارت دیگر اوضح می‌گوییم که عام قرآن 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 نمی‌توان 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 می‌نمایند پس واجبست جمع میانه ایشان بتخصیص عام و جواب دلیل ثانی ایشان

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۰

حِجَةُ الْمُفَصِّلِينَ أَنَّ الْخَاصَّ ظَنِّيَّ وَالْعَامَّ قَطْعِيَّ فَلَا تَعَارُضُ إِلَّا أَنْ يَضَعَّفَ الْعَامُّ وَ ذَلِكَ عِنْدَ الْفَرْقَةِ الْأُولَى بَانَ يَدُلُّ دَلِيلَ قَطْعِيٍّ عَلَى تَخْصِيصِهِ فِيصِيرُ مَجَازًا وَ عِنْدَ الْفَرْقَةِ الثَّانِيَةِ بَانَ يَخْصُّ بِمَنْفَعَلٍ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ بِالْمَنْفَعَلِ مَجَازٌ دُونَ الْمَتَّصِلِ وَالْقَطْعِيَّ يَتْرَكَ بِالظَّنِّيِّ إِذَا ضَعْفَ بِالتَّجَوُّزِ إِذْ لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا لِأَنَّ نِسْبَتَهُ إِلَى جَمِيعِ مَرَاتِبِ التَّجَوُّزِ بِالْجَوَازِ سِوَاءٍ وَ أَنْ كَانَ ظَاهِرًا فِي الْبَاقِي فَارْتَفَعَ مَانِعُ الْقَطْعِ

اینکه اجماعی که شما ادعا نمودید بر عدم جواز نسخ کتاب بخبر واحد فارقت میانه نسخ و تخصیص [پس اگر تخصیص] عام کتاب بخبر واحد جایز باشد لازم نمی‌آید جواز نسخ کتاب بخبر واحد با اینکه تخصیص آسان‌تر است از نسخ چه تخصیص رفع حکم بعضی از افراد عام است و نسخ رفع حکم جمیع است و لازم نمی‌آید از تاثیر چیزی در ضعیف تاثیر او در قوی یعنی از تاثیر خبر واحد در تخصیص لازم نمی‌آید 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 اگرچه تخصیص باعتبار مذکور اهون است از نسخ لیکن نسخ اهون است از جهة دیگر چه نسخ رفع حکم است بعد از عمل به آن حکم و تخصیص رفع حکم است از بعضی از افراد عام بیش از عمل به آن عام و ظاهر است که رفع حکم بعد از عمل اهون است از رفع حکم بیش از عمل پس اگر تخصیص عام بخبر واحد جایز باشد لازم می‌آید که نسخ کتاب نیز بخبر واحد جایز باشد چنانچه مستدل می‌گفت و جواب این اعتراض اینکه این حرف وقتی صورت دارد که این بعض مراد متکلم باشد و مطلب از عام عمل باین خاص نیز بوده باشد و این چنین نیست زیرا که مخصص کاشف است از اینکه متکلم از لفظ عام این خاص را اراده نموده پس رفع حکم این خاص لازم نمی‌آید چرا که حکمی از برای این خاص ثابت نبوده حجة المفصلین تا و الجواب دلیل قائلین بتفصیل مطلقا یعنی آنان که قایلند بجواز تخصیص عام کتاب بخبر واحد اگر پیش از این تخصیص یافته باشد این بدلیلی قطعی خواه متصل باشد یا منفصل و الا فلا و آنان که قایلند بجواز این تخصیص اگر ان عام پیشتر تخصیص یافته باشد بدلیلی منفصلی خواه قطعی باشد یا نه و الا فلا اینست که خاص یعنی خبر واحد ظنی است و عام کتاب قطعی است پس تعارضی نیست 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 می‌شود نه تخصیص بمتصل و قطعی جایز است ترک او بسبب ظنی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۱

و الجواب بمثل ما تقدّم فإنّ التّخصیص يقع فی الدّلاله و هی ظنیّه فلا تنافیّه قطعیّه المتن و احتجّ المتوقّف بانّ كلا منهما قطعی من وجه و ظنی من آخر كما ذكرنا فوق التّعارض فوجب التّوقّف و الجواب ترجیح الخبر بانّ فی اعتباره جمعا بین الدّلیلین و اعتبار

الكتاب ابطال للخبر بالكلية و الجمع اولی من الابطال هذا و دفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى

هرگاه ضعیف شده باشد ان قطعی بسبب تجوز چه درین صورت قطعی نخواهد بود زیرا که نسبت او بجمع 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 ان 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 هریک 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 ظنی است از جهت دلالت و خبر واحد برعکس است پس هر دو در قوت و ضعف مساوی یک دیگرند پس معارضه میان ایشان واقع می شود و از هیچ طرف رجحانی نیست پس 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 دلیلت 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 محل خود از بحث اخبار ان شاء الله تعالی یعنی دلایلی که دلالت می کند بر لزوم قبول خبر واحد مطلقا مذکور خواهد شد دفع می کند قول محقق را بلکه بعضی از 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

خاتمة فی بناء العام علی الخاص اذا ورد عام و خاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما أو لا و الاول اما مقترنان أو لا و الثاني اما ان يتقدم العام أو الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران او يجب ح بناء العام علی الخاص بلاخلاف يعبا به

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

[خاتمة فی بناء العام علی الخاص]

اصل فی بناء العام علی الخاص این اصلیت در بیان کیفیت بناء عام بر خاص و اینکه این بعنوان تخصیص است یا بطریق نسخ و باید دانست که فرق میانه تخصیص و نسخ اینست که تخصیص رفع دلالت عام است بر جمع 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 دلیلیست 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 متنافیا الظاهر تا الاوّل 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 الزّجال و لا تکرم الجهال منهم 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 مقرّنند این دو تاریخ یا مقرّن نیستند بلکه تاریخ یکی مقدمست و تاریخ دیگر مؤخر و قسم دویم یعنی آنکه این دو تاریخ مقرّن نباشند یا این عدم اقتران باعتبار تقدم تاریخ عامست بر خاص یا برعکس پس چهار قسم حاصل شد اول اینکه تاریخان مقرّن 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 مقرّن باشند و واجبست درین صورت بنای عام بر خاص یعنی تخصیص ان عام بسبب این خاص و درین حکم خلافی نیست که اعتمادی بر او باشد و مصنف قدس سره در حاشیه فرموده که یعبأ به اشاره است به آنچه علامه رحمه الله در نهایت از بعضی از عامه نقل نموده از مخالفت با این حکم و کویا این قول اشاره است به آنچه از بعضی از حنیفه نقل نموده که حکم ثابتست در غیر این خاص و تعارض و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۳

الثانی ان يتقدّم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له و ان كان قبله بنى على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا و بيانا له كالأول و هو الحقّ و غير المجوزين بين قائل بأنه يكون ناسخا و هو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل و بين رادّ له و هم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل و سيأتى تحقيق ذلك الثالث ان يتقدّم الخاص و الاقوى ان العام يبنى عليه و فاقا للمحقّق و العلامة و اكثر الجمهور و قال قوم أنّه يكون ناسخا للخاص ح و عزاه المحقّق الى الشيخ ره و هو الظاهر من كلام علم الهدى ره و صريح ابى المكارم بن زهره لنا أنّهما دليلان تعارضا و العمل بالعام يقتضى الغاء الخاص اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل به و نسخه ان كان بعده و لا كذلك العمل بالخاص فأنه انما يقتضى

واقعت میان عام و خاص در افراد خاص و ترجیح محتاجست بدلیل دیگر چنانچه در صورت جهالت تاریخ باین قائلست الثانی ان يتقدم 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 مبین اوست و تاخیر بیان از وقت عمل جایز نیست اتفاقا و اگر زمان ورود خاص بیش از حضور وقت عمل به آن عام است پس مخصص بودن این خاص یا ناسخ بودن او مبنی است بر مسئله جواز تاخیر بیان عام از وقت خطاب پس 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 ننموده اند تاخیر بیان را ایشان دو فرقه شده اند بعضی قایلند به اینکه این خاص ناسخ است نه مخصص و این فرقه جمع می 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 دلالة العام على بعض جزئياته و جعله مجازا فيما عداه و هو هين عند ذينك المحذورين فكان أولى بالترجيح و ما يقال من أنّ العمل بالعام على تقدير التأخير عن وقت العمل بالخاص يقتضى نسخه و النسخ تخصيص فى الزمان و ليس التخصيص فى اعيان العام باولى من التخصيص فى ازمان الخاص فضعه ظاهر لأنّ مرجوحيه النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساع لانكارها و مجرد الاشتراك فى مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضى المساواة كيف و قد بلغ التخصيص فى الشيوخ و الكثرة الى حدّ قيل معه ما من عامّ الا و قد خصّ كما مرجحه القول بالنسخ و جهان احدهما انّ القائل اذا قال اقتل زيدا ثمّ قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا- تقتل زيدا و لا- عمرا الى ان يأتى على الافراد واحدا بعد واحد و هذا اختصار لذلك المطول و اجمال لذلك المفصل و لا شكّ أنّه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابة و الثانى انّ المخصّص للعام بيان له فكيف يكون مقدّما عليه و الجواب عن الاول

وقت عمل خواهد آمد الثالث ان يتقدم الخاص تا لنا قسم سيوم از اقسام اربعة اينست كه تاريخ عام و خاص هر دو معلوم و زمان خاص مقدم باشد بر زمان عام و اقوى درين صورت اينست كه عام بنا گذاشته شود بر خاص يعنى خاص مخصص او باشد و موافقت نموده‌اند با ما محقق و علامه قدس سره و اكثر اصوليين عامه و جمعى ديكر گفته‌اند كه عام مؤخر درين صورت ناسخ خاص است و نسبت داده محقق اين قول را به شيخ طوسى رحمه الله و اين ظاهر كلام سيد مرتضى رضى الله عنه و صريح كلام سيد ابى المكارم بن زهره است لنا انهما دليلان تعارضا تا حجة القول دليل ما بر اينكه ان خاص مقدم مخصص اين عامست اينست كه ان خاص و اين عام دو دليلي‌اند معارض يك ديكر و عمل بعام مقتضى لغو نمودن خاص است اكر ورود ان عام بيش از حضور وقت عمل باين خاص بوده باشد چه بديهى است كه درين صورت خاص بى‌فايده خواهد بود چه اصلا عمل به آن خاص نشده خواهد بود و مقتضى نسخ ان خاص است اكر ورود عام بعد از حضور وقت عمل بخاص بوده باشد و همچنين ليست عمل بخاص زيرا كه عمل بخاص مقتضى ليست مكر دفع دلالت عام را بر بعضى از جزئيات او و مجاز كردانيدن او را در ماعدادى اين خاص و اين محذور سهلست نزد آن دو محذور كه از عمل بعام لازم مى‌آيد [۸۴] پس عمل بخاص اولى است بترجيح ان اعتراض منع ان قول مستدلست كه مى‌گفت تخصيص اهون است از آن دو محذور كه لازم مى‌آيد له بر تقدير عمل بعام و حاصل او اينست كه قبول نداريم كه تخصيص عام اهون باشد از نسخ خاص و در صورتى اهون خواهد بود كه نسخ تخصيص نبوده باشد و ليكن نسخ نوعى از تخصيص است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۵

المنع من التساوى فانّ تعديل الجزئيات و ذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العامّ فانّ التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه و لانّ النسخ رفع و التخصيص لا رفع فيه و أنّما هو دفع و الدفع اهون من الرفع و عن الثانى بانّه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده و تحقيقه أنّه يتقدم ذاته و يتأخر وصف كونه بيانا و لا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم انّ المحقق عند نقله القول بالنسخ هاهنا عن الشيخ علّه بانّه لا يجيز تاخير البيان و كأنه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له و ان كان قد تقدّم عليه ما يصلح للبيان و الا فلا معنى لجعل صورة التقدّم من تاخير البيان

که ان عبارت از تخصيص در ازمان است چه حکم منسوخ که ظاهرا عمومیت داشت باعتبار جميع ازمان بسبب ناسخ مخصوص

می‌شود بعضی از ازمان پس تخصیص در جزئیات عام اولی نیست از تخصیص در ازمان خاص چنانچه مستدل ادعا می‌نمود 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 حجة القول بالنسخ و جهان احدهما تا و الجواب دلیل قائلین به اینکه عام مؤخر ناسخ حکم ان خاص مقدم است دو وجه است یکی اینکه هرگاه کسی بگوید اقتل زیدا بعد از این بگوید لا تقتلوا المشرکین پس این به منزله آنست که گفته باشد لا تقتل زیدا و لا عمروا و لا بکرا تا اینکه تمام افراد بتفصیل ذکر کند و این لا تقتلوا المشرکین اختصار ان مطول و اجمال ان مفصل است و شکی نیست که اگر بگوید لا تقتل زیدا ناسخ اقتل زیدا خواهد بود پس همچنین آنچه به منزله اقتل زید است یعنی لا تقتل المشرکین ناسخ او خواهد بود و وجه دوم اینکه این خاص مقدم مخصص ان عام نمی‌تواند 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 تفل المشرکین را با لا تقتل زیدا زیرا که شمردن جزئیات عام و ذکر هر یک از آنها بخصوصه مانع است از تخصیص بعضی چرا که لازم می‌آید مناقضه در حکم مثلا تصریح بلا تقتل زیدا جمیع جزئیات مانعست از اینکه اقتل زیدا مخصص او تواند بود چه لازم می‌آید حکم بنقضین یعنی اقتل زیدا او لا تقتل زیدا بخلاف اینکه هرگاه جزئیات مذکور باشد بلفظ عام که تخصیص درین صورت ممکن است چه تناقضی لازم نمی‌آید پس جایز نخواهد بود قائل شدن بنسخ بسبب آنکه بیان نمودیم اولویت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۶

و الجواب عن هذا التعليل أولًا أنا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان و ثانياً أنه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متأخر او لم يتعرض السيدان هاهنا للاحتجاج على ما صارا اليه و لعلّه مثل احتجاج على ما صارا اليه و لعلّه مثل احتجاج الشّيخ فأنهما يشترطان الاقتران في التخصيص

تخصیص را نسبت بنسخ باعتبار اینکه تخصص شایع است بخلاف نسخ که او نادر است و دیگر آنکه نسخ رفع حکمست و تخصیص رفع حکم در او نیست بلکه دفع دلالت عام است بر بعضی از افراد و دفع اهون است از رفع و جواب دلیل ثانی ایشان اینکه انکار تقدم بیان بر مبین محض استبعاد است و وجهی ندارد زیرا که ممتنع نیست که کلامی مذکور شود تا اینکه بیان بوده باشد از برای معنی که مراد است از کلامی دیگر که بعد از او مذکور خواهد شد و تحقیق این اینست که ذات بیان مقدم است و وصف بیانیت او مؤخر است از عام و این قصوری ندارد و اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق تا و لم يتعرض السيدان هرگاه دانستی دلیل ثانی و جواب او را بدان که محقق رحمه الله چون نقل نمود قول بنسخ را درین مقام از شیخ دلیلی از برای او ذکر نمود باین روش که شیخ بنسخ قائل شده باعتبار اینکه تجویز نمی‌کند تاخیر بیان را از وقت خطاب بلکه اقتران بیان با عام شرط می‌داند و کویا مراد محقق قدس سره از عدم جواز تاخیر بیان عدم جواز خالی کردانیدن عامست نزد اراده تخصیص از دلیلی و مخصصی که مقارن ان عام بوده باشد اگرچه پیش 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 نمی‌کند تقدیم بیان را و جواب ازین تعلیل می‌گوییم 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 متأخر نخواهد بود بلکه مقارن عام خواهد بود زیرا که خاص متقدم موجود است در وقت ورود عام و لم يتعرض السيدان هنا للاحتجاج على ما صار اليه تا القسم الرابع و سید مرتضی و سید ابو المکارم رضی الله عنهما متعرض استدلال نشده‌اند بر مذهب خود یعنی بر اینکه عام متأخر ناسخ خاص متقدم است و کویا دلیل ایشان نیز مثل احتجاج شیخ است زیرا که ایشان نیز شرط می‌دانند

اقتران بیان را در تخصیص عام پس می‌گویند چگونه خاص مقدم مخصص و بیان این عام بوده باشد و حال آنکه مقترن نیست با او القسم الرابع ان یجهل التاريخ تا لایق قسم چهارم از اقسام اربعه اینست که تاریخ خاص و عام مجهول باشد و اعتقاد ما اینست که درین صورت نیز عمل بخاص باید نمود و عام را تخصیص باید داد زیرا که در واقع بیرون نیست از یکی از ان شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۷

القسم الرابع ان یجهل التاريخ و عندنا انه یعمل ح بالخاص ایضا لأنه لا یخرج فی الواقع عن احد الاقسام السابقه و قد بینا ان الحكم فی الجمیع العمل بالخاص و ما قبل من ان الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام کان مخصیصا و ان ورد بعده کان ناسخا و ح فان كانا قطعیین او ظنین او العام ظنیا و الخاص قطعیا و جب ترجیح الخاص علی العام لتردده بین ان یکون مخصیصا و ناسخا و ان کان العام قطعیا و الخاص ظنیا فاما ان یکون الخاص مخصیصا او ناسخا و علی الاول یعمل بالخاص ایضا و اما علی الثانی فلا- یجوز بل یکون مردودا فقد تردّد الخاص مع جهل التاريخ بین ان یکون مخصیصا او بین ان یکون ناسخا مقبولا و بین ان یکون ناسخا مردودا فکیف یقدم الخاص و الحال هذه علی العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق علی ورود الخاص بعد حضور وقت العمل و احتمال التخصیص مطلق فمع جهل الحال لا یعلم حصول الشرط و الاصل یقتضی عدمه الا ان یدلّ دلیل علی وجوده و المشروط عند عدم شرطه فلا یصحّ احتمال النسخ ح لمعارضه احتمال التخصیص لا یقال هذا معارض بمثله

سه قسم [سابق و ما بیان نمودیم که حکم در سه قسم] اینست که عمل بخاص بشود و عام تخصیص بیابد و آنچه بعضی گفته‌اند که با جهل تاریخ ممکن است که در واقع خاص متاخر باشد و خاص متاخر اگر وارد شود پیش از حضور وقت عمل بعام متقدم مخصص او خواهد بود بنا بر آنکه جایز باشد تاخیر بیان از وقت خطاب و ناسخ نمی‌تواند بود باعتبار آنکه نسخ پیش از حضور وقت عمل بمنسوخ جایز نیست و اگر ان خاص متاخر وارد شده باشد بعد از حضور وقت عمل بعام متقدم ناسخ او خواهد بود درین صورت که خاص در واقع مؤخر از عام بوده باشد پس اگر خاص و عام هر دو قطعی یا هر دو ظنی بوده باشد یا عام ظنی و خاص قطعی بوده باشد واجبست در این سه صورت ترجیح خاص بر عام 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 گردانید چرا که ظنی ناسخ قطعی نمی‌تواند 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 هر گاه حال چنین باشد چون قائل می‌شوید بتقدم خاص بر عام مطلق بلکه در یک

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۸

فنقول ان احتمال التخصیص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل و ذلك غير معلوم حيث یجهل الحال فیتمسك فی نفيه بالاصل و یلزم منه نفی المشروط الذی هو التخصیص لأننا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصیص علی النسخ و انه اذا تردّد الامر بینهما یکون التخصیص هو المقدم و لا یصار الی النسخ الا حيث یمتنع التخصیص كما فی صورة تأخیر الخاص عن وقت العمل فانّ التخصیص ممتنع ح لاستلزامه تأخیر البیان عن وقت الحاجة و هو غير جایز و هذا یقتضی المصیر الی التخصیص حيث لا یدلّ علی خلافه دلیل فاشترک انما هو فی المعدول عنه لا الیه و من البین انه مع جهل الحال لا یعلم حصول المانع فیجب الحكم بالتخصیص و ان سلّمنا تساوی الاحتمالین فالاشکال مختصّ بما اذا كان العام قطعیا و الخاص ظنیا فلیختصّ التوقف به اذا ما عدها من الصور خالص من هذا الثوب و ح فلا وجه لتخیل التوقف به فی تقدیم الخاص بقول مطلق لتردده بین ما ذکر من الامور بل یستثنی هذه الصورة

صورت باید او را طرح نمود پس جواب این اعتراض اینست که احتمال نسخ مشروطست برود خاص بعد از حضور وقت عمل بعام و احتمال تخصیص مطلق است و مشروط برود خاص بعد از حضور وقت عمل بعام نیست پس با جهالت حال و عدم علم بتاخر خاص از وقت عمل بعام و تقدم او بر این معلوم نیست حصول شرط احتمال نسخ و اصل عدل حصول اوست تا آنکه دلیلی بر وجود او بهم رسد و مشروط یعنی نسخ نیز معدوم خواهد بود نزد عدم شرط پس احتمال نسخ صلاحیت معارضه با احتمال تخصیص ندارد و احتمال نسخ منتفی خواهد بود لایق هذا معارضه بمثله فنقول تا المطلب و کسی نکوید که دلیل انتفاء احتمال نسخ به نحوی که مذکور شد صحیح نیست زیرا که اگر صحیح باشد ما او را در انتفاء احتمال تخصیص جاری می‌سازیم و معارضه بمثل می‌کنیم و می‌گوییم که احتمال تخصیص مشروطست برود خاص پیش از حضور وقت عمل بعام چه اگر مؤخر باشد از وقت عمل درین صورت ناسخ خواهد بود نه مخصص زیرا که تاخیر بیان از وقت عمل جایز نیست و حصول شرط یعنی ورود خاص پیش از وقت عمل بعام معلوم نیست با جهالت حال و در نفی او متمسک می‌شویم به اصالت عدم حصول او و از انتفاء شرط لازم می‌آید انتفاء مشروطی که ان تخصیص است زیرا که در جواب این معارضه می‌گوییم 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 نمی‌توان 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 تادیته الا ان سوق کلامه یأباه هذا و ینبغی ان یعلم ان اثر هذا الاشکال علی تقدیر ثبوت عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاریخ لا یكون الا فی الاخبار و احتمال النسخ انما یتصور 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 یلیق بعموم الکتاب فان تاریخ نزول آیات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فیه و انما یصحّ تقدیره فی اخبار الآحاد لانها 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 خلافتش نباشد پس احتمال تخصیص مشروط بشرطی نیست و شرطی نمی‌باشد 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 واجبست 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 ناسخ 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 ناسخ 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 می‌نمود 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 صورتها و گویا 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 لتردد 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 بایست 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 ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا و لا ترجيح لاحدهما فيتوقف المطلب الرابع فى المطلق و المقيد و المجمل و المبين اصل المطلق هو ما دل على شايح فى جنسه بمعنى كونه حصه محتمله لخصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك و المقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايح فى جنسه و قد يطلق المقيد 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 متبع 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 اصلا 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 بالضرورة 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 فى المطلق و المقيد

اشاره

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

[أصل فى 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 حصّه‌هایی را که مندرجند تحت معنی مشترک و حاصل آنکه مطلق شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۱

اخرج من شیاع مثل رقبه مؤمنه فأنها و ان كانت شایعه بین الرقبات المؤمنات لکنها اخرجت من الشیاع بوجه ما حیث كانت شایعه بین المؤمنه و غیر المؤمنه فازیل ذلك الشیاع عنه و قید بالمؤمنه فهو مطلق من وجه و مقید من وجه آخر و الاصطلاح الشائع فی المقید هو الاطلاق الثانی اذا عرفت هذا فاعلم أنه اذا ورد مطلق و مقید فاما ان یختلف حکمهما نحو اکرم هاشمیا و جالس هاشمیا عالما فلا یحمل احدهما علی الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان کانا امرین او نهین ام لا کان یکون احدهما امرا و الآخر نهیا و سواء اتحد موجبهما او اختلف الّا فی مثل ان یقول ان ظهرت فاعتق رقبه و یقول لا تملك رقبه کافره فأنه یقید المطلق ینفی الکفر و ان کان الظاهر و الملك حکمین مختلفین لتوقف الاعتاق علی الملك و اما ان لا یختلف نحو اکرم هاشمیا اکرم هاشمیا عارفا و ح فاما ان یتحد موجبهما او یختلف فان اتحد فاما ان یکونا مثبتین او منفین

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 التعین 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 کاه اطلاق می کنند مقید را بر معنی دیگر و ان لفظ مطلقست که بیرون برده شود از یک شیاعی بسبب قیدی هرچند که ان معنی فی نفسه شایع بوده باشد چون رقبه مؤمنه که این اگرچه دلالت می کند بر فرد شایعی 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 هرگاه معنی مطلق و مقید را دانستی پس بدان که هرگاه مطلق و مقیدی با هم یافت شوند پس حکم ایشان یا مختلف است یعنی مسند هریکی 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 هریک چیزی باشد مخالف موجب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۲

فهذه اقسام ثلاثة الاول ان یتحد موجبها مثبتین مثل ان ظهرت فاعتق رقبه و ان ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه فیحمل المطلق علی المقید اجماعا نقله فی یه و یکون المقید بیانا للمطلق لا نسخا له تقدّم علیه او تاخر عنه و قیل نسخ له ان تاخر المقید فهاهنا مقامان حمل المطلق علی المقید و کونه بیانا لا نسخا اما انه یحمل المطلق علی المقید فلائه جمع بین الدلیلین لانّ العمل بالمقید یلزم منه العمل بالمطلق و العمل بالمطلق لا یلزم منه العمل بالمقید لصدقه مع غیر ذلك المقید و بهذا استدلال القوم و هو جید حیث ینتفی منه احتمال التجوز فی المقید باراده التدب اعنی کونه افضل الافراد و باراده الوجوب التخییری و کذا لو لم یکن احتمال التجوز بما ذکرنا منتفیا لکنه کان مرجوحا بالنسبه الی التجوز فی لفظ المطلق باراده المقید منه امیا مع تساوی الاحتمالین فیشکل الحکم بترجیح احد المجازین بل یحصل التعارض المقتضی التساقط او التوقف

دیگری و موجب بکسر جیم است بمعنی علت یعنی علت حکم مطلق یا عین علت حکم مقید است چون ان ظهرت فاعتق رقبه و ان

ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه که علت عتق رقبه مطلقه در اول و علت رقبه مقید به مؤمنه در ثانی هر دو ظهار است یا علت حکم مطلق مغایر است با علت حکم مقید چون ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان افطرت صوم رمضان فاعتق رقبه مؤمنه که علت اول ظهار و علت ثانی افطار است مگر هرگاه که عدم احد حکمین مستلزم عدم حکم دیگر باشد که درین صورت هرچند 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 ظاهرت فاعتق رقبه و لا- تملک رقبه کافره که واجبست تقييد رقبه در قول اول بنفی کفر هرچند 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 ظهار 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 ظاهرت فاعتق رقبه و ان ظاهرت 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 نسخ او خواه مقدم باشد بر او و خواه مؤخر باشد از او و بعضی گفته اند که مقید نسخ

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 یرجع عنه الی ان حمله ح علی المقید یقتضی تیقن البراءة و الخروج عن العهد بخلاف ابقائه علی اطلاقه فانه لا یحصل معه ذلك الیقین و قد اخذ بعضهم دلیلا علی الحكم مستبدا مع الدلیل الآخر من غیر تعرض للاشکال و هو كما ترى و اما انه بیان لا نسخ فلاته نوع من التخصیص فی المعنی فان المراد من المطلق کرقبه مثلا ای فرد کان من افراد الماهیة فیصیر عامًا الا انه علی البدل و یصیر تخصیصه بنحو المؤمنة تخصیصا و اخراجا لبعض المسمیات من ان یصلح بدلا فالتقید یرجع الی نوع من التخصیص یسمی تقیدا اصطلاحا فحکمه حکم التخصیص فکما ان الخاص المتأخر بیان للعام المتقدم و لیس ناسخا له فکذا للمقید المتأخر

مطلق است اگر مقید مؤخر باشد پس در اینجا دو مقام است یکی حمل مطلق بر مقید یعنی تقیید مطلق و دیگری اینکه مقید بیان مطلق است نه ناسخ او امّا انه یحمل المطلق علی المقید فلانه یجمع بین الدلیلین تا و اما انه اینکه واجبست حمل مطلق بر مقید زیرا که این موجب جمع میانه هر دو دلیل است زیرا که از عمل بقید لازم می آید عمل بمطلق فی الجملة و از عمل بمطلق لازم نمی آید عمل بمقید چرا که ان مطلق در ضمن غیر این مقید یافت می شود باین طریق استدلال نموده اند اصولیون برین مطلب و این استدلال نیکو است اگر احتمال تجوز در مقید نرود باین روش که از او اراده استحباب شده باشد باین معنی که او افضل افراد واجب است با سبب باین طریق که اراده و جوب تخیری از وی شده باشد و همچنین این استدلال خوبست اگر احتمال تجوز در مقید به یکی ازین دو طریق که مذکور شد منتفی نباشد بلکه احتمال تجوز در او رود و لیکن احتمال تجوز در مقید مرجوح باشد نسبت بتجوز در لفظ مطلق باعتبار اراده مقید از او اما با تساوی احتمال تجوز در [مقید و احتمال تجوز در] مطلق پس مشکل است حکم بترجیح یکی ازین دو مجاز بر دیگری بلکه تعارضی حاصل خواهد شد میانه این دو مجاز که مقتضی تساقط هر دو با مقتضی توقف در ترجیح احدهما است و باقی می ماند مطلق سالم از معارض پس عمل باطلاق او واجب خواهد بود و علامه رحمه الله در نهاییه 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 می‌شود بخلاف اینکه هرگاه مطلق را بر اطلاق خود باقی گذاریم که مکلف بسبب عمل باطلاق او یقیناً بری

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۴

احتجّ الذّاهب الی کونه ناسخاً مع التّأخّر بانه لو کان بیانا للمطلق ح لکان المراد بالمطلق هو المقیّد فیجب ان یکون مجازاً فیه و هو فرع الدّلاله و أنّها منتفیة اذ المطلق لا دلالة له علی مقید خاصّ و الجواب انّ المعنی المجازی أنّما يفهم من اللفظ بواسطة القرینة و هی هاهنا المقیّد فیجب حصول الدّلاله و الفهم بعده لا قبله و ما ذکرتموه أنّما یتّم لو وجب حصولهما قبل و لیس الامر كذلك و سیأتی لهذا مزید تحقیق عن قریب

الذمه نخواهد شد زیرا که بجای آوردن فرد دیگر غیر ان مقید موجب حصول یقین به برائت ذمه نیست چه گاه باشد که در واقع این مقید مامور به باشد نه فرد دیگر و بعضی از اصولیین همین جواب را ابتداء دلیل برین حکم ساخته‌اند با دلیلی دیگر و اصلاً متعرض اشکال برای دلیل دیگر نشده‌اند و این چنین است که می‌بینی یعنی این مجموع را دو دلیل ساختن چنانچه ایشان کرده‌اند صورتی ندارد زیرا که دلیل اول بدون ضم این دلیل ثانی به او تمام نمی‌شود چه اشکال مذکور برو وارد است و اما آنکه بیان لا نسخ فلان نوع من التخصیص تا احتجّ و اما اینکه مقید بیان مطلق است نه ناسخ او در صورتی که علت حکمین متحد و حکمین ثبوتی باشند زیرا که تقیید نوعیست از تخصیص بحسب معنی چه مراد از مطلق رقبه مثلاً فردی غیر معین از افراد ماهیت رقبه است پس او عام خواهد بود لیکن فرق میانه او و عام اینست که مراد از مطلق هر فرد است بر سبب بدلیت نه بطریق اجتماع بخلاف عام که مراد از او هر فرد است بطریق اجتماع و تقیید او بمثل مؤمنه موجب تخصیص او و اخراج بعضی از افراد است از صلاحیت اراده بعنوان بدلیت چنانچه مخصص عام موجب اخراج بعضی از افراد است از صلاحیت اراده بطریق اجتماع پس تقیید برمی‌گردد 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 نمی‌آید مگر اینکه مقید متاخر هرگاه وارد شود پیش از حضور وقت عمل بمطلق بیان باشد نه ناسخ و حال آنکه مدعای او بیان بودن مطلق مقید است و ثانی اینکه قیاس نمودن مطلق و مقیدی که هر دو مثبت باشند بعام و خاصی که ان خاص مخصص عام بوده باشد قیاس مع الفارق است چه خاصی که مخصص عامی باشد البته مخالف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۵

الثّانی ان یتحدّ موجهما منفین فیعمل بهما مع اتفاقاً مثل ان یقول فی کفّارة الظّهار لا تعتق المکاتب و لا تعتق المکاتب الکافر حیث لا یقصد الاستغراق کما فی اشتر اللحم فلا یجزی اعتاق المکاتب اصلاً الثّالث ان یختلف موجهما کاطلاق الرّقبه فی کفّارة الظّهار و تقییدها فی کفّارة القتل و عندنا أنّه لا یحمل علی المقیّد ح لعدم المقتضی له و ذهب کثیر من مخالفینا الی أنّه یحمل علیه قیاساً مع وجود شرائطه و ربّما نقل عن بعضهم الحمل علیه مط و کلاهما باطل لا سیما الاخیر

اوست در اثبات و نفی که اگر هر دو ثبوتی با سلبی باشند عام بر عموم خود باقی خواهد بود اتفاقاً احتجّ الذّاهب الی کونه ناسخاً مع التاخر بانه لو کان تا و الجواب احتجاج نموده‌اند قائلین به اینکه مقید در صورتی که حکمی مختلف و مثبت و علّین متحد باشند

ناسخ مطلق است اگر مقید متاخر از مطلق باشد به اینکه اگر بیان مطلق باشد درین صورت لازم می‌آید 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 خاصی نمی‌کند مطلقا به هیچ وجه از وجوه دلالات و الجواب ان المعنی المجازی انما يفهم من اللفظ بواسطة القرینة تا الثانی و جواب دلیل ایشان اینکه معنی مجازی فهمیده نمی‌شود از لفظ مکر به واسطه قرینه و قرینه در اینجا مقید است پس دلالت خواهد کرد لفظ مطلق بر معنی مقید و فهمیده می‌شود این معنی از بعد از مقید اگر چه پیش از مقید دلالت منتفی است و دلیل شما تمام نمی‌شود مگر در صورتی که واجب باشد حصول دلالت پیش از ورود مقید و این چنین نیست و بعد از این از برای این زیادتى تحقیقی خواهد آمد عن قریب الثانی ان يتحد موجبهما منفيين 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 هر گاه گفته شود در کفارہ ظهار لا- تعتق المكاتب و گفته شود در ان لا- تعتق المكاتب الکافر مجزی نیست اعتاق مکاتب اصلا نه کافر و نه مؤمن هر گاه 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 يختلف موجبهما تا اصل قسم سیم از اقسام ثلثه مذکوره اینست که با اختلاف حکمین علت مختلف بوده باشد چون اطلاق رقبه در کفارہ ظهار و تقييد او در کفارہ قتل به مؤمنه و اعتقاد امامیه رضوان الله عليهم اینست که جایز نیست حمل مطلق بر مقید زیرا که چیزی نیست که مقتضی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۶

اصل المجمع 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 بالاصالة كالعين و القرء و اما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل و المفعول اذ لو لا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل و بالفتح للمفعول فينتفى الاجمال و اما اللفظ المركب فكقوله تعالى اَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ لتردده بين الزوج و الولي و كما في 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 وَاَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِكُمْ مُحْصَيْنِينَ فَاَنْ تَقْيِدَ الْحَلَّ بِالاحْصَانِ مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل و قوله تعالى اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ

تقييد این مطلق بوده باشد چه این دو حکم و علتین چون مختلفند پس بعید نیست که در یکی عتق مطلق رقبه مجزی باشد و در دیگری عتق رقبه مؤمنه لازم باشد و بسیاری از مخالفین قائل شده‌اند به اینکه واجبست حمل مطلق بر مقید از جهت قیاس نمودن مطلق را بر مقید بشرط آنکه شرایط قیاس یعنی اشتراک از ایشان در علت تقييد چون زیادتى قربت در مثال مذکور و عدم فارق محقق باشد زیرا که اگر حمل کنیم مطلق را بر مقید لازم می‌آید که عمل بسه دلیل شرعی یعنی قیاس و مطلق و مقید شده باشد بخلاف اینکه هر گاه مطلق بر اطلاق خود باقی باشد که درین صورت لازم می‌آید ترک عمل بقیاس و اگر قیاس مقتضی تقييد نباشد بسبب انتفاء شرائط او درین وقت تقييد جایز نیست چون صوم در کفارہ ظهار و کفارہ یمین چون در یکی مقید است بتتابع و در دیگری مطلق است و علت مشترک نیست هریک بر حکم خود باقیند و از بعضی از عامه نقل نموده‌اند قول بحمل مطلق را بر مقید مطلقا خواه میانه ایشان جامعی باشد و خواه نباشد زیرا که کلام خدای تعالی بعضی ازو مفسر بعضی دیگرند و این دو قول هر دو باطلند خصوصا قول اخیر امیا اول زیرا که مبنی بر قیاس است و بطلان او ثابت است در شریعت و اما ثانی زیرا که قران بعضی ازو مفسر بعضی دیگرند در صورتی که در حکم واحد و در ماده واحد باشد و اما هر گاه 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 فی المَجْمَل]

اصل المَجْمَل هو ما لم يتضح دلالته و يكون فعلا تا اذا عرفت مجمل چیزیست که واضح الدلالة بر مقصود نبوده باشد بلکه احتمال وجوه متعدده داشته باشد به حیثیتی که هیچ یک از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۷

ان معانی 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 مشترکست 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 هریک واضح الدلالاتند بر معنی خود لیکن اجمال عارض مجموع من حیث المجموع شده چون قول خدای تعالی وَ إِنِ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَبِضْفٍ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى یعنی اگر طلاق دهید زنان خود را پیش از دخول و حال آنکه مهری از برای ایشان تعیین نموده باشید پس نصف مهر را به ایشان بدهید مگر آنکه ان زمان عفو کنند از حق خود و بگذرند از مهر یا آنکه عفو کند آنکه در دست اوست عقد نکاح و عفو شما نزدیکتر است بتقوی که درین مفردات این آیه کریمه اجمالی نیست نه در لفظ عفو و نه در لفظ ید و نه در لفظ نکاح بلکه اجمال در مجموع الذی بیده عقدة النکاح من حیث المجموع است زیرا که احتمال دارد که مراد ازین موصول و صله زوج باشد و مراد این باشد که مگر اینکه عفو کند زوج از نصف مهر که حق اوست و تمام مهر را بزوجه بدهد و احتمال دارد که مراد از این مجموع ولی زوج باشد که بولایت او عقد را واقع نموده و مقصود این باشد که مگر آنکه عفو کند ولی زوج از حق او و ابراء ذمت زوج نماید از حق او و از این جهت مفسرین اختلاف نموده اند در تفسیر این آیه کریمه و با اجمال در لفظ مرکب باعتبار اجمال است در لفظ مفرد بسبب ترکیب او با غیر نه در مجموع من حیث المجموع چون اجمالی که عارض ضمیر می شود بسبب آنکه دو چیز پیش مذکور شده که هریک از انها صلاحیت دارند که مرجع این ضمیر بوده باشند چون ضرب زید عمرا فضربته چه این ضمیر احتمال دارد که راجع به هریک 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 أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَتَّبِعُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَتَيْنِ 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 فهانها فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى ره و جماعة من العامة الى ان آية 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 حقيقة فيه و ظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال و يتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به و هو ظاهر فيه فاین الاجمال احتج السيد ره بان 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 شده‌اند باحصان ازدواج که مقصود از او مجهولست موجب اجمالست در محللات و جهت جهالت مقصود از احصان اینست که احصان به چند معنی آمده یکی حریت چنانکه در کریمه و اللذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدۀ که مراد از محصنات حرایر است زیرا که قذف غیر حره نصف هشتاد است و هشتاد مخصوص است بقذف حره دویم عفت چنانچه در کریمه و مریم بنت عمران التی احصنت فرجها به این معنی آمده و در کریمه و من لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات نیز بعضی از مفسرین محصنات به عفاف تفسیر نموده‌اند و مشهور اینست که مراد حرایر است سیوم تزوج چنانچه در کریمه و المحصنات من النساء وارد شده یعنی حرامست بر شما زنان شوهردار چهارم اسلام درباره کنیزان وارد شده که اذا أحصن فان أتین بفاحشۀ فعلیهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب بر قراءه احصن بصیغه معلوم که بمعنی اسلمن است چنانچه از ابن مسعود و غیر او منقولست و چون قول خدای تعالی أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ زیرا که استثنای متلو که مجهولست از عام بهیمه الانعام باعث اجمال اوست اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولی ذهب السید المرتضی رضی الله عنه هرگاه دانستی مجمل و اقسام او را پس در این مقام چند فایده هست که ذکر آنها مناسب است فایده اول اینکه سید مرتضی رضی الله عنه و جماعتی از عامه گفته‌اند که آیه سرقه یعنی قول خدای تعالی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا مجمل است باعتبار لفظ ید چه احتمال دارد که مراد از او اصابع تنها یا تا بند یا تا مرفق یا تا منکب باشد و بعضی گفته‌اند که در این آیه کریمه باعتبار قطع نیز اجمال واقعست باعتبار اینکه احتمال دارد که مراد قطع جدا نمودن عضو باشد و ممکن است که مراد جراحت باشد و اکثر می‌گویند 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 الاصول، متن، ص: ۲۷۹

كان لها اسماء تختصها فيقولون غوّصت یدی فی الماء الی الاشاجع و الی الزند و الی المرفق و الی المنکب و اعطيته كذا بیدی و انما عطی بانامله و كذلك کتبت بیدی و انما کتب باصابعه قال و لیس یجری قولنا ید مجری قولنا انسان کما ظنه قوم لانّ الانسان یقع علی جمله یختص کلّ بعض منها باسم من غیر ان یقع انسان علی ابعاضها کما یقع اسم ید علی کلّ بعض من هذا العضو و احتجّ معتبر القطع ایضاً مع ذلك بانّ القطع یطلق علی الابانۀ و علی الجرح یقال لمن جرح یده بالسکین قطع یده 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 آنها 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 می‌کنند بر تمام عضو از سر اصابع تا بدوش و بر ابعاض او هرچند که این ابعاض هریک نامی دارند که مخصوص به آنهاست چون انمل و اصبع و کف و امثال آنها پس می‌گویند دست خود را فروبردم در اب تامه انکشتان و تا بند دست و تا مرفق و تا دوش و می‌گویند این را بدست خود به او دادم و حال آنکه نداده است این را به او مگر به سر انکشتان و همچنین می‌گویند نوشتم این را بدست خود و حال آنکه نوشته 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 کرده‌اند زیرا که انسان اسم است از برای مجموع اعضائی که هریک از آنها مخصوص اند باسم خاصی چون سر و دست و پا و امثال این‌ها و بر آن ابعاض اطلاق

نمی‌شود چنانچه لفظ ید اطلاق می‌شود بر هر جزوی از اجزای ان عضو پس اگر لفظ ید مثل لفظ انسان اسم مجموع عضوی بود بایستی که بر اجزای ان عضو اطلاق نشود چنانچه انسان بر اجزای مجموع شخص اطلاق نمی‌شود پس معلوم می‌شود 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 می‌کنند بر جدا نمودن عضو و بر جراحت می‌گویند درباره کسی که دست او بسبب کارد جراحت شده باشد بریده شد دست او پس اجمال در لفظ قطع نیز واقعست و الجواب عن الاول ان الاستعمال تا الثانية و جواب از دلیل اول یعنی دلیل سید رضی الله عنه اینست که استعمال لفظ در معنی بعنوان حقیقت و مجاز هر دو ممکن است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۰

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

و لفظ ید اگرچه مستعمل می‌شود در جمیع ان معانی مذکوره لیکن فهمیدن غیر مجموع عضو موقوف بر قرینه است و احتیاج به قرینه دلیل است بر مجازیت و فرقی که سید رضی الله عنه ادعا می‌نمود 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 متعارفتست 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 انها 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 می‌شود و استعمال در این دو معنی مقتضی اجمال نیست زیرا که ما بیان نمودیم که قطع ظاهر است در جدا نمودن عضو و اجمال در صورتی متحقق می‌شود که لفظ ظاهر در هیچ یک از معانی متعدد نبوده باشد الثانية عد جماعة في المجلد نحو قوله ص تا لنا فایده دویم اینست که جماعتی از اصولیین از جمله مجمل شمرده‌اند این قول حضرت رسول صلی الله علیه و آله را که لا صلاة الا بطهور و لا صلاة الا بفاتحة الكتاب و لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل و لا نکاح الا بولي و امثال اینها 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 انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصيحية من هذه الافعال كان معناه لا صلاة صحيحة و لا صيام صحيحا و نفى المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء و قد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال و ان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر و قد مر فان ثبت له حقيقة عرفية و هو ان مثله يقصد فيه نفى الفائدة و الجدوى نحو لا علم الا ما نفع و لا كلام الا ما افاد و لا طاعة الا لله

كان متعيّنا ايضاً و لا اجمال و لو فرض انتفائه ايضاً فالظاهر أنّه يحمل على نفى الصّحّة دون الكمال لأنّ ما لا يصحّ كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعدّرة و كان ظاهراً فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللّغة بالترجيح و هو باطل لأنّنا نقول ليس هو منه و أنّما هو منه و أنّما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف و لذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتجّ الاولون بأنّ العرف في مثله مختلف

صلاة و صوم و نكاح و امثال اين‌ها بوده باشد و محتمل است که مراد نفی صحت این 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 شده‌اند و می‌گویند 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 مثلاً پس او مجمل است و حق اینست که اجمال در امثال این خطابات نیست مطلقاً و اکثر اصولیین درین قول با ما موافقت نموده‌اند لئانکه ثبت کونه حقیقه شرعیه تا احتجّ الاولون دلیل ما بر عدم حصول اجمال درین مواضع اینست که اگر ثابت باشد حقیقت بودن فعل متقی چون صلاة و صوم و نكاح 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 فاتحه‌الکتاب 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 انها 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 تبادر و عدم تبادر 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 کرده

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۲

یفهم منه نفی الصّحّة تارة و نفی الكمال اخرى فكان متردداً بينهما و لزم اجمال و الجواب انّ اختلاف العرف و الفهم ان كان فانّما هو باعتبار اختلافهم في أنّه ظاهر في الصّحّة او في الكمال فكلّ صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنّه متردّد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الاّ أنّه ظاهر عند كلّ في شيء و لو تنزّلنا الى تسليم تردّد بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفى الصّحّة راجح لما ذكرنا من اقربته الى نفى الذات

شود بحسب عرف از نفی فعل نفی فایده چون لا- علم الا- ما نفع و لا- کلام الا- ما افاد و لا طاعة الاّ لله که نفی این افعال حقیقت عرفیست در نفی فایده این‌ها 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 می‌شود 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 نموده‌اید باستعمال نفی فعل در نفی صحت بسبب اولویت و ترجیح او بر نفی کمال و اثبات لغت بترجیح

باطل است زیرا که در جواب می‌گوییم که حرف ما از قبیل اثبات لغت به ترجیح نیست زیرا که ما نکفتیم که لفظ نفی فعل موضوعست از برای نفی صحت تا آنکه این اعتراض لازم آید بلکه ما بعضی از مجازات را ترجیح داده‌ایم بر بعضی دیگر بسبب کثرت تفاوت او و گفته‌ایم که نفی فعل در متعارفات درین معنی بیشتر استعمال می‌شود مجازا باعتبار اینکه نزدیکتر است به حقیقت و این جایز است اتفاقا و از این جهت می‌گویند که فعل به منزله عدم است هر گاه بی‌فایده باشد احتج الاولون بان العرف تا حجة المفصل احتجاج نموده‌اند قائلین بوجود اجمال در امثال خطابات مذکوره به اینکه عرف در مثل نفی این افعال مختلفست گاه ازو نفی صحت فهمیده می‌شود 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 می‌دهند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۳

حِجَّةُ الْمَفْصَلِ أَنْ انْتِفَاءَ الْفِعْلِ الشَّرْعِيِّ مُمْكِنٌ لِفَوَاتِ شَرْطِهِ أَوْ جِزْئِهِ فَيَجْرِي النَّفْيُ فِيهِ عَلَى ظَاهِرِهِ وَ لَا يَكُونُ هُنَاكَ اِجْمَالٌ وَ كَذَا مَعَ اتِّحَادِ حُكْمِ اللَّغْوِيِّ فَإِنَّهُ يَجِبُ صَرْفُ النَّفْيِ إِلَيْهِ وَ هُوَ ظَاهِرٌ وَ أَنْ كَانَ لَهُ حُكْمَانِ الْفُضِيلَةُ وَ الْإِجْرَاءُ فَيَلِيسُ أَحَدُهُمَا أَوْلَى مِنْ آخَرٍ فَيَحْصُلُ الْاِجْمَالُ وَ الْجَوَابُ ظَاهِرٌ مِمَّا قَدَّمْنَاهُ فَلَا نَعِيدُهُ الثَّلَاثَةَ أَكْثَرَ النَّاسِ عَلَى أَنَّهُ لَا اِجْمَالٌ فِي التَّحْرِيمِ الْمُضَافِ إِلَى الْاِعْيَانِ نَحْوِ قَوْلِهِ تَعَالَى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ خَالَفَ فِيهِ الْبَعْضُ وَ الْحَقُّ الْأَوَّلُ لَنَا أَنَّ مِنْ اسْتِقْرَآءِ كَلَامِ الْعَرَبِ عِلْمٌ أَنَّ مَرَادَهُمْ فِي مِثْلِهِ حَيْثُ يَطْلُقُونَهُ أَنَّمَا هُوَ تَحْرِيمُ الْفِعْلِ الْمَقْصُودِ مِنْ ذَلِكَ كَالْاَكْلِ فِي الْمَاكُولِ وَ الشَّرْبِ فِي الْمَشْرُوبِ وَ اللَّبْسِ فِي الْمَلْبُوسِ وَ الْوَطْئِ فِي الْمَوْطُوءِ فَإِذَا قِيلَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ لَحْمَ الْخَنزِيرِ أَوْ الْخَمْرِ أَوْ الْحَرِيرِ أَوْ الْأَمْهَاتِ فَهَمْ ذَلِكَ سَابِقًا إِلَى الْفَهْمِ عَرَفَا

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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۴

فهو متّضح الدّلالة فلا اجمال احتجّ المخالف بأنّ تحريم العين غير معقول فلا بدّ من اضممار فعل يصحّ متعلّقًا له و الافعال كثيرة و لا

يمكن اضممار الجميع لأن ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضممار البعض و لا دليل على خصوصيته شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة و هو معنى الاجمال و الجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله

را نداشته باشد الثالثة اكثر الناس على انه تا لنا فايده سيوم اينكه اكثر علما قايلند به اينكه اجمالی نیست در تحریمی که منسوب باشد باعيان موجودات نه بافعال مكلفين چون قول خدای تعالی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ و بعضی درین قول مخالفت نموده‌اند و قائل باجمال [۸۶] این نسبت شده‌اند و حق قول اولست و همین خلاف بعینه واقع است در تحلیل منسوب باعیان چون قول خدای تعالی أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ وَ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ در وجوب و ندبی که منسوب بوده باشند باعیان لنا ان من استقرأ كلام العرب تا احتج دليل ما بر عدم وجود اجمال اینست که هر که تتبع کلام نموده می‌داند 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 هر گاه 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 الدلالة 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 في المبين]

اصل المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه تا اذا عرفت مبين بفتح یا نقيض 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 كل شيء 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 المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* او بواسطه الغير و يسمي ذلك الغير مبينا و ينقسم كالمجمل الى ما يكون قولاً مفرداً او مركباً و الى ما يكون فعلاً على الاصح و لبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعاب به فالقول من الله سبحانه و من الرسول صلى الله عليه و آله و هو كثير كقوله تعالى صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا الْآيَةُ فَأَنَّهُ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً فِي أَظْهُرِ الْوَجْهَيْنِ وَ كقوله ص فيما سقت السيماء العشر فإنه بيان للمقدار الزكاة المأمور بتأنيها و الفعل من الرسول صلى الله عليه و آله كصلاته فإنه بيان لقوله تعالى أَقِيمُوا الصَّلَاةَ* وَ كحجته ص فإنه بيان لقوله تعالى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ و يعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده و اخرى بنصه كقوله ص صلوا كما رأيتموني أصلي 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 فإنه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان و الا لزم تاخيرها عن وقت الحاجة

و این امر دیگر را بمیّن [۸۷] بکسر یا چون [می‌نامند و مبین بکسر یا] مجمل منقسم می‌شود بقول مفرد و مرکب و بفعل بنا بر قول اصح و بعضی از عامه در فعل مخالفت نموده‌اند و می‌گویند فعل نمی‌تواند مبین بود و این قول بسیار ضعیف است و اعتمادی بر او نیست و دلیل ایشان اینست که اگر فعل بیان واقع شود لازم می‌آید تاخیر بیان باعتبار اینکه فعل مقتضی زمانست بیشتر از زمان قول با آنکه ممکن است تعجیل بیان بسبب قول و تاخیر بیان جایز نیست و این دلیل در غایت ضعف است زیرا که قبول نداریم که زمان فعل مطلقاً زیاده از زمان قول باشد بلکه گاه برعکس نیز می‌شود و بر تقدیر تسلیم که زمان فعل مطلقاً زیاده باشد لزوم تاخیر بیان ممنوعست زیرا که تاخیر در وقتی لازم می‌آید که شروع در فعل بعد از آن مجمل بلافصل واقع نشود اما هرگاه عقیب او واقع شود تاخیر بیان لازم نمی‌آید هرچند فعل مقتضی زمان طولی باشد زیرا که این را تاخیر بیان نمی‌نامند 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 واضح‌تر 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 تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَ تَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَتْ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۶

تُؤْمَرُونَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْئَهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صِيْفَاءُ فَاقْعُ لَوْئَهَا تَسِيرُ النَّاطِرِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلِّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتُ بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ صاحب کشف و غیره در تفسیر این آیات کریمه گفته‌اند در میان بنی اسرائیل در زمان حضرت موسی علی نبینا و علیه السّلم مرد پیری مال بسیار داشت و او را پسری بود و این پسر را دو پسر عمّ بود و ایشان از جهت آنکه وارث آن 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 السّلم رفته طلب خون ابن عم خود نمودند حضرت موسی علیه السّلم فرمود که خدای تعالی می‌فرماید که شما کاوی را بکشید و عضوی از او را برین کشته زیند او زنده می‌شود و قاتل خود را نشان می‌دهد بنی اسرائیل از روی استبعاد گفتند آیا با ما استهزاء می‌کنی حضرت موسی علیه السّلم در جواب فرمود که پناه می‌جویم به خدای تعالی ازین که از جمله استهزاکان باشم ایشان گفتند پروردکار خود را بکو که بیان کند از برای ما این کاو را آن حضرت فرمودند که خدای عز و جل می‌فرماید که این کاویست که نه پیر است و نه کوچک میانه سال پس شما بجای آورید آنچه مامور به او شده‌اید ایشان گفتند که پروردکار خود را بکو که از برای ما بیان کند رنگ آن کاو را آن حضرت فرمودند که خدای تعالی می‌فرماید که آن کاویست زرد سیررنک که بینندگان را از دیدن او خوش می‌آید باز ایشان گفتند که پروردکار خود را بکو 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 می‌فرماید که این کاویست که رام نشده از برای شخم نمودن زمین و نه از برای اب دادن زراعت و سالمست از عیبه و رنگی غیر زردی در هیچ عضوی از او نیست و چون چنین کاوی منحصر در فرد بود ایشان گفتند که حالا حق را ظاهر ساختی پس آن کار را خریدند و کشتند و عضوی [۸۸] از اعضای او را بر آن کشته زدند بقدرت خدای تعالی آن 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 آن کاو مجمل بود چه احتمال هر یکی 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 وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ يَبِينُ ذَلِكَ و این بیان نیز چون رفع اجمال و دفع احتمال بالکلیه نمی نمود باز در بیان او فرمود که صَيِّفُ رَأْفٍ فَاقْعَ لَوْنُهَا و این نیز چون رفع ابهام بالکلیه نمی کرد باز فرمود در بیان او که لَا ذَلُولٌ 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 گفته‌اند که حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله نقل نموده‌اند و صاحب مجمع البیان از حضرت امام رضا صلاوة 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 بصفات باشد که ثانیاً مذکور شد و باز چون ایشان سؤال نمودند از اوصاف دیگر کاو خدای عز و جل بر ایشان لازم کردانید کاوی را که موصوف بصفات ثالثه باشد مطلقاً و ایشان چون دیگر مبالغه نمودند در تعیین اوصاف او خدای عز و جل بر ایشان کار را تنگ گرفته بر ایشان لازم کردانید کشتن کاو معینی را که در آخر آیات تعیین شد و منقولست که مرد صالحی که مال او منحصر در کوساله بود و طفلی داشت ان کوساله را به نیستانی سرداد و گفت خداوندا این کوساله را به تو می سپارم تا آنکه بزرگ شود درین وقت ان کوساله بزرگ شده بود و کاو موصوف بصفات مذکوره منحصر در همین کاو بود بنی اسرائیل خواستند که این کاو را از یتیم ان مرد صالح و از زن او خریداری نمایند و ایشان مضایقه در قیمت او داشتند تا آنکه آخر قرار بر این بافت که پوست او را پر از طلا کنند در قیمت او و بنابراین پوشیده نیست که بیانی درین آیات نخواهد بود چه اجمالی ابتداء نیست بلکه صفات 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 صلی الله علیه و آله چون این قول آن حضرت که فیما سقت السمائم العشر که این بیان است از برای مقدار زکات که امر تعلق به او گرفته و بیان فعلی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله می باشد و بس چون نمازی که از آن حضرت صادر شد که بیان قول خدای تعالی است که 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 از منہ معینه که بیان قول خدای تعالی است که فرموده وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ و مبین بودن فعل آن حضرت گاه معلوم می شود بالبدیهه از قصد آن حضرت بسبب قرائن و امارات و گاه معلوم می شود بتصریح آن حضرت به اینکه این فعل مبین ان قول مجمل است چنانچه فرموده صلوا 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 الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة و العموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر محتمل لجواز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل و اذا انتقل بعرف الشرعي الى وجوب الاستغراق بظاهرة فلا يجوز تاخير بيانه و حكى العلامة في يه عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها و غيرها قولاً- آخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل و اما 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 مخصيص 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

فی اثناء

که می‌بینید که من نماز می‌گذارم و چنانچه فرمود خذوا عنی مناسککم یعنی از من فرائید مناسک و آداب حج خود را و هر کاری که من می‌کنم شما نیز بکنید و گاه معلوم می‌شود بدلیلی عقلی چنانچه هر گاه مجملی 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 می‌شود که این فعل مبین آن قول است و اگر نه لازم می‌آید تاخیر بیان از وقت حاجت و این جایز نیست اتفاقاً اذ عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بین اهل العدل فی عدم جواز تا لنا هر گاه دانستی آنچه مذکور شد پس بدان که خلافی نیست نزد امامیه رضوان الله علیهم در اینکه جایز نیست تاخیر بیان از وقت حاجت که اگر تاخیر از وقت حاجت جایز باشد لازم می‌آید 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 نموده‌اند او را یعنی تجویز نموده‌اند تاخیر بیان اجمالی و تفصیلی هر دو را در مجمل و ظاهر هر دو و منع نموده‌اند جمعی دیگر تاخیر را تا وقت حاجت مطلقاً و سید مرتضی رضی الله عنه تفصیلی داده و می‌گوید 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 ان الاجماع من الكلّ واقع علی انه تعالی یحسن منه تاخیر بیان مدّة الفعل المأمور به و الوقت الّذی ینسخ فیه عن وقت الخطاب و ان كان مراداً بالخطاب و العجب بعد هذا من رغبة العلامه عن قول السّید و موافقته لذلك القائل علی وجوب اقتران بیان المنسوخ به مع ما فیه من البعد و المخالفه لما هو المعروف بینهم من اشتراط تاخیر النّاسخ حتّی أنّه فی مباحث النّسخ عدّه شرطاً من غیر توقّف و لا استشکال و جعله کغیره وجهاً للفرق بین التّخصیص و النّسخ و اما ما یوهمه ظاهر عبارة السّید من تخصیصه المنع من جواز التّأخیر بالعامّ و عدم تعرّضه للمراد من البیان هو التّفصیلی او غیره بحیث یعدّان وجهین فی المخالفه لذلك القول اذ عمّ فیه المنع لکلّ ما له ظاهر ارید سنه خلافه و اکتفی بالبیان الاجمالی فمدفوع بانّ کلام السّید فی الاحتجاج یعرب عن الموافقه فی کلا الوجهین و ستره و کانّ العلامه لم یعط الحجه حقّ النّظر و الا لیّن له الحال

و خصوص هر دو بوجوب حمل بر ظاهر یعنی استغراق پس درین صورت تاخیر بیان از وقت خطاب جایز نیست و حاصلش اینکه تاخیر بیان مجمل جایز است و همچنین تاخیر بیان عامی که در کلام لغویین واقع شده باشد از وقت خطاب جایز است زیرا که این عام مجمل است چه مذهب او اینست که لفظ عام در لغت مشترکست میان عموم و خصوص پس در کلام ایشان لفظ عام محتمل هر دو معنی علی السّوا خواهد بود و عامی که در کلام شارع واقع شود چون ظاهر در عموم و احتمال خصوص بعید است باعتبار آنکه مذهب او اینست که لفظ عام در عرف شرع حقیقت در عموم است پس درین صورت چون مجمل نیست بلکه عام است پس هر گاه مقصود از او خصوص بوده باشد تاخیر مخصص از وقت خطاب جایز نیست و علامه رحمه الله در نهایتاً بعد از نقل این اقوال مذکوره و اقوال دیگر حکایت نموده از بعضی عامه قولی دیگر و آن جواز تاخیر بیان لفظی است که ظاهر نبوده باشد در معنی بلکه احتمال معانی متعدده داشته باشد علی السّواء و اما لفظی که او را ظاهری بوده باشد و مستعمل شده باشد در غیر ظاهر چون عام هر گاه مستعمل شود در خصوص و مطلق که مستعمل باشد در مقید و منسوخ هر گاه 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 از او 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 واقعت بر اینکه از خدای تعالی نیکو است تاخیر بیان مدت و جوب فعل مامور به و تاخیر وقتی که این فعل در آن وقت منسوخ خواهد شد از وقت خطاب هر چند که در وقت خطاب نسخ آن 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 هر گاه 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 فرقی کردانیده میان تخصیص و نسخ چنانچه غیر علامه این را وجه فرقی ساخته‌اند چه گفته فرقی 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 می‌رسید معترض را که بگوید چون شما می‌گویید 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 فرقی 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 مطلق و خواه منسوخ و بیانی را که تأخیرش جایز نیست مخصوص کردانیده بیان اجمالی و تاخیر بیان تفصیلی را مطلقا تجویز می‌کند 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 توهم می‌شود 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 نفسي هو القول الاول لنا انا لا- تصور مانعا من التأخير سوى ما يتخيل الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستمعه و سنين ضعفه و لا- يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف و توطین نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم و ما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها و فيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به حجة المانع على عدم جواز تاخیر بیان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يتبين له في الحال و الجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما و الجواب منع الملازمة و ابداء الفرق بان العربي لا- يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع و يعصى بالعزم على الفعل و الترك اذا تبين له و اميا حجتهم على منع تاخیر بیان غير المجمل ايضا فيعلم من جهة المفصل و كذا الجواب و احتج

که این دو جهت باشند از برای مخالفت قول سید رضی الله عنه با این قول که علامه رحمه الله از بعضی نقل فرموده زیرا که عدم جواز در قول آخر عامست و شامل هر لفظی هست که ظاهر در معنی بوده باشد و مراد از او خلاف ظاهر بوده باشد خواه عام باشد ان لفظ یا غیر عام و در بیانی که تأخیرش جایز نیست اکتفا نموده بیان اجمالی و تأخیر 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 تأخیر 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 می‌دانند به بیان اجمالی چنانچه بعد از این در ضمن احتجاج سید رضی الله عنه خواهی دید و گویا علامه رحمه الله دلیل سید رضی الله عنه را خوب تامل نموده بود و اگر نه حال برو ظاهر می‌شد و می‌یافت 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 تأخیر بیان اجمالی و تفصیلی در مجمل و ظاهر تا وقت حاجت لنا انا لا نتصور مانعا من التأخیر سوی ما يتخيله الخصم دلیل ما بر جواز تأخیر بیان از وقت خطاب تا وقت حاجت مطلقاً اینست که مانعی از تأخیر متصور نیست بغیر از آنچه خصم یعنی مانع جواز تأخیر تخیل نموده و گفته که خطاب بمجمل با تأخیر 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 می‌شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۲

المرتضى على جواز تأخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه و هو أنه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة ديتية يحسن لاجلها قال و ليس لهم ان يقولوا هاهنا وجه قبح و هو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لأننا تعلم ضرورة أنه يحسن من الملك ان يدعوا بعض عمّا له فيقول قد وليتكم البلد الفلاني و عوّلت على كفايتكم فاخرج اليه في غد أو في وقت بعينه و انا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله و تاتيه و تذره اسلمها اليك عند توديعك او أنفذها اليك عند استقرارك في عملك و ايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تأخير 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 بصفة العلم هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه و هو جيد واضح لا نزاع فيه و احتج على الثاني

طاعتند و ثواب بر انها مترتب می‌شود و این عزم و توطین نفس با وجود علّیت مترتب ثواب موجب آسان شدن فعل مامور به نیز هستند حجة المانعین علی عدم الجواز تا احتج دلیل قائلین بعدم جواز تأخیر بیان مطلقاً خواه بیان مجمل باشد و خواه بیان ظاهر بر جزو اول مدعی یعنی عدم جواز تأخیر بیان مجمل اینست که اگر جایز باشد تأخیر بیان او لازم می‌آید 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 از این دو صورت مقصود متکلم را نمی‌فهمد و جواب اینست که ملازمه شما ممنوعست و قیاس شما قیاس مع الفارق است زیرا که عرب از لغت زنکی اصلاً معنی نمی‌فهمد بخلاف مخاطب بلفظ مجمل که او می‌فهمد 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 تأخیر بیان ظاهری که مراد از وی خلاف ظاهر بوده باشد پس او از دلیل مفصل یعنی کسی که تأخیر بیان را در مجمل تجویز نموده و در غیر مجمل تجویز نمی‌کند دانسته می‌شود و همچنین جواب او از جواب قول مفصل معلوم خواهد شد احتج المرتضى رضی الله عنه علی جواز تأخیر تا و احتج علی الثاني احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه بر جواز تأخیر 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 نمی‌رسد که بگویند که اینجا وجهی می‌توان گفت از برای قباح این خطاب که ان عبارت از شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۳

اعنی منع تاخیر بیان العام المخصوص بوجه ثلاثة الأول ان العام لفظ موضوع لحقیقه و لا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقیقه و هو لا یريدها من غير ان يذل في حال الخطاب انه متجاوز باللفظ و لا اشكال في قبح ذلك و العلة في قبحه انه خطاب ارید به غير ما وضع له من غير دلالة قال و الذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعّل كذا و هو يريد التهديد و الوعيد او اقتل زيدا و هو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمي قتلا مجازا و لا ان يقول رایت حمارا و هو يريد رجلا بلیدا من غير دلالة تدل على ذلك و بهذا المعنى بانت الحقیقه من غيرها لان الحقیقه تستعمل بلا دليل و المجاز لا بد له من دليل و ليس تاخیر بیان المجمل جاريا هذا المجزى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقیقه فيه و لم يعدل به عما هو وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد بها قدرا مخصوصا فلم يرد من اللفظ الا ما هو اللفظ بحقیقته موضوع له و كل اذا قال له عندی شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيها وضعوه له و ليس كذلك مستعمل لفظ العموم و هو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له و لم يدل عليه دليل

خطاب بکلامی است که مخاطب معنی او را نمی‌فهمد زیرا که این دعوی از ایشان صحیح نیست چرا که ما می‌دانیم بالبديهه 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 آن 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 می‌دهم وقتی که خواهی وداع کنی و بیرون روی یا می‌فرستم 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 احتج 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 نموده باشد بدون نصب دلیلی در حال خطاب بر اینکه مراد معنی مجازیست نه معنی حقیقی و حرفی در قباح

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۴

الثانی ان جواز التأخیر یقتضی ان یکون المخاطب قد دلّ علی الشیء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجزده یقتضی الاستغراق فاذا خاطب به مط لا یخ من ان یکون دلّ به علی الخصوص و ذلك یقتضی کونه دالّا بما لا دلالة له فيه او یکون قد دلّ به علی العموم فقد دلّ علی خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدلّ عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقرّ کونه دالّا عند الحاجة الي الفعل فلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دلّ اللفظ علی العموم فيه فانما يدلّ بشیء يرجع اليه و ذلك قائم قبل وقت الحاجة علی ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمّن تكلیفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار و ضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخیر بیان المجاز فيه عن وقت الخطاب الي غيره من مستقبل الاوقات و هذا يؤدي الي سقوط الاستفادة من الكلام

چنین خطائی نیست و علت قباحت او اینست که خطاییست که مراد از او غیر موضوع له است بدون دلالت دلیلی و قرینه و فرموده که دلیل بر قباحت این خطاب اینست که نیکو نیست که حکیمی از ما بغیر خود بگوید افعال کذا و حال آنکه مراد او تهدید و وعید مخاطب باشد یا بگوید اقتل 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 باحتیاج به قرینه در معنی مجازی حقیقت از مجاز ممتاز است زیرا که لفظ در معنی حقیقی مستعمل می‌شود 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 بغیر موضوع له تا آنکه احتیاج بدلیل و قرینه باشد نمی‌بینی که درین قول خدای تعالی که *خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً* اراده نموده است از صدقه قدر مخصوصی از مال را و صدقه حقیقت در آن 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 التأخیر یقتضی ان یکون 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 انّ الخطاب وضع للافادة و من سمع لفظ العموم مع تجویزه ان یکون مخصوصا و یبین له فی المستقبل لا یستفید فی هذه الحالة به شیئا و یکون وجوده کعدمه فان قيل یعتقد عمومه بشرط ان لا یخصّ قلنا ما الفرق بین قولک و بین قول من یقول یجب ان یعتقد بخصوصه الی ان یدلّ فی المستقبل علی ذلك لانّ اعتقاده للعموم مشروط و كذلك اعتقاده للخصوص و لیس بعد هذا الا ان یقال یعتقد أنّه علی احد الامرین اما بالعموم او بالخصوص و ینتظر وقت الحاجة فاما ان یترک علی حاله فیهعتقد العموم او یدلّ علی الخصوص فیهعمل علیه و هذا هو نصّ قول اصحاب الوقف فی العموم قد صار الیه من ینذهب الی ان لفظ العموم مستغرق بظاهرة علی اقبح الوجوه هذا جملة ما احتجّ به علی هذه الدعوی مبالغا فی تقریبه نقلناه بعین الفاظه غالبا حفظا لما راه من زیادة التقریب

بلفظی که دلالت کند بر معنی که صحیح نباشد قصد این معنی از آن 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 می‌آید که این لفظ 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 می‌شود دلالت او بر یکی ازین دو معنی بسبب ظهور مخصص و عدم او جواب می‌گوییم 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 لفظست 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 مکر در قولی که متضمن تکلیفی بوده باشد و اما قولی که

مشمول بر تکلیفی نباشد چون اخبار و باقی انواع کلام چون امری که مقصود از او تهدید بوده باشد و تمنی و ترجی و نظایر این‌ها پس بر قول بجواز تاخیر بیان عام از وقت خطاب لازم می‌آید که جایز باشد تاخیر بیان مجاز چون امری که مقصود از او تهدید بوده باشد و تمنی و ترجی و این‌ها یعنی خصوص در آنها از وقت خطاب بغیر آن 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 امّا عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا و تقريره انّ من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغايه يقتضى ارتفاعه حتى انه عدّ من الموقت ما يعلم فيه الغايه على سبيل الاجمال و يحتاج في تفصيلها الى دليل سمعيّ نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان النسخه عنكم و ح فلا بدّ من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام و الاستمرار و بعد فرض نسخه يعلم انّ المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ المذمى له في حقيقه في غير تلك الحقيقه من غير دلالة في حال الخطاب على المراد و من هنا التجاء بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور و لكن السّيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرّت اليه الاشارة و جعله وجهاً للردّ على من منع من تاخیر بیان المجلّم فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخیر بیان مدّة الفعل

می‌دهد که مخصوص باشد و قرینه خصوص بعد ازین در ازمنه غیر محصوره ظاهر شود پس او را حمل در عموم و خصوص هیچ‌یک نمی‌تواند نمود در هیچ‌وقت از اوقات الثالث ان الخطاب وضع للافاده و من سمع تا و الجواب دليل ثالث سيد رضی الله عنه اینست که خطاب موضوعست از برای افاده حکمی بمخاطب و کسی که لفظ عام را بشنود و تجویز کند که او مخصوص بوده باشد و بیان او بعد ازین ظاهر شود درین حالت از ان لفظ معنی نمی‌فهمد نه عموم زیرا که احتمال می‌دهد که مراد خصوص باشد و بعد ازین قرینه ظاهر شود و نه خصوص زیرا که قرینه او الحال نیست و محتمل است که بر عموم خود باقی باشد پس وجود ان لفظ به منزله عدم خواهد بود در عدم افاده و اگر کسی گوید که مخاطب باین خطاب اعتقاد عموم او می‌کند بشرط آنکه تخصیص نیاید پس این خطاب فایده دارد و جواب می‌گوییم که چه فرق است میان قول تو و میان قول کسی که می‌گوید 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 نمی‌توان گفت مگر اینکه گفته شود که واجبست بر مخاطب اعتقاد اینکه این عام محمول بر یکی از دو معنی است یا عموم و یا خصوص و انتظار وقت حاجت کشیدن او پس در آن وقت یا اینست که عام واکذاشته می‌شود بحال خود و مخصص ظاهر نمی‌شود پس اعتقاد عموم می‌کند و یا اینست که قرینه بر خصوص ظاهر می‌شود پس اعتقاد خصوص بهم می‌رساند و این معنی بعینه صریح قول اصحاب وقف است در لفظ عام که لازم آمده بر قائلین به اینکه لفظ عام ظاهر در استغراق است یا قبح وجهی زیرا که ایشان منکر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۷

المأمور به و الوقت الذی ینسخ فيه عن وقت الخطاب و ان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلّوا و اراد بذلك غايه معينه فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب و هو من فوائده و مراد المخاطب به و هذا هو نصّ مذهب القائلين بجواز تاخیر بیان المجلّم و لم يجز ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كلّ مراد بالخطاب قلنا قد اصبتّم فاقبلوا في الخطاب بالمجلّم مثل ذلك فان قالوا لا حجة الى بيان مدّة النسخ و غايه العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله و انما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكلّ ما تعمدون عليه في تقيحكم تاخیر البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا- لا يرجع الى اذاحة علمه المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخیر البيان لا امر

یرجع الی ازاحه العله و التمكن من الفعل فانتم تجیزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر و لا متمكن 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 می‌آید 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 این‌ها بر مدعی و ما این‌ها را عبارات او نقل نمودیم غالباً از جهت اینکه می‌خواستیم رعایت کنیم آنچه مقصود اوست ازین تطویل که ان عبارت از زیادتی تطبیق دلیل است بر مدعا و لفظ غالباً 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 ثانياً 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 می‌آید 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 می‌داند پس هرچه در منسوخ جواب می‌گوید 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 هرچند که مقصود شارع توقیت او باشد تا مدت خاصی 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 دوموا 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 می‌شود 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 می‌شود 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 می‌نمود لازم می‌آید 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 شده‌اند بجریان عدم جواز تاخیر بیان در نسخ نیز چنانچه ما از علامه رحمه الله نقل نمودیم که او واجب می‌داند اقتران بیان اجمالی را بمنسوخ از جهت فرار ازین نقض لیکن سید [۹۰] رضی الله عنه دعوی اجماع نموده بر اینکه اقتران بیان منسوخ به او واجب نیست چنانچه پیشتر اشاره به این معنی شد و جواز تاخیر بیان نسخ را نقض نموده بر کسی که منع نموده جواز تاخیر بیان مجمل را و فرموده که اجماع امامیه است رضوان الله علیهم بر اینکه از خدای تعالی نیکوست تاخیر بیان مدت فعل مامور به و وقتی که مامور به در آن وقت منسوخ خواهد شد از وقت خطاب اگرچه مراد او از خطاب توقیت است نه دوام زیرا که هرگاه بفرماید که نماز کنید و مراد او وجوب نماز تا وقتی معین باشد پس منتهی بودن وجوب تا به آن وقت بدون تجاوز از او مراد او خواهد بود در حال خطاب و این توقیت از جمله فواید خطاب و مراد خطاب کننده باین خطاب است و این صریح مذهب قائلین بجواز تاخیر بیان مجمل است و این خطاب نزد هیچ کس به منزله خطاب با عربی بلغت زکی نیست پس اگر ایشان در دفع نقض کویند که واجب نیست که بیان شود در حال خطاب هرچه مقصود متکلم است از خطاب و از این جهت تاخیر بیان منسوخ از وقت خطاب جایز است جواب می‌گوییم که راست می‌گویید 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 گویند 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 لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب و الى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائد هذا ينتقض بمدّة الفعل و غايته لأنها من حملة المراد و قد أجزتم تأخير بيانها و قلتم بنظير من يجوز تأخير بيان المجمل لأنه يذهب الى أنه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض و قد أجزتم مثله فالرجوع الى ازالة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها و أما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له و عليه فحن نعيد عليه هاهنا كلامه و نقض استدلال بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تشيئة التقرير فان مواضع الامتياز على نزارتها لا يكاد يخفى على المتأمل طريق تغييرها و سوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع و اما ثانيا فبالحل و تحقيقه أنه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة و ان ذلك هو المائز بين الحقيقة و المجاز و في منع تأخير القرينة عن وقت الحاجة و اما تأخيرها عن وقت التكم الى وقت الحاجة

واجبست بر مکلف یعنی فعل مامور به از نفس خطاب معلومست و مجهول چیز است که دخل بفعل مکلف الحال ندارد پس آنچه متعلق تکلیف است مقدور مکلف خواهد بود و او را عذری در ترکش نیست پس بیان او در حال خطاب لازم نیست بخلاف مجمل که مکلف به بنفس این خطاب معلوم مکلف نیست و تا او معلوم نشود مکلف قادر بر او نخواهد بود و او را عذری در ترکش خواهد بود پس بیان او درین حال واجب خواهد بود تا اینکه او را عذری در ترک این فعل نماند جواب می گویم که این حرف باطل می کند هر چیزی را که شما اعتماد بر آنها می نمودید در قبیح شمردن تأخیر بیان زیرا که شما واجب می دانستید بیان مجمل را بسبب چیزی که راجع بنفس خطاب می شد که ان عبارت از حسن خطابیست که با بیان بوده باشد و قبح خطابیست که بدون بیان بوده باشد و ازین وجه فرق معلوم می شود که اعتماد نموده باشید در وجوب اقتران بیان بمجمل به ازاله عذر مکلف در ترک فعل که ان عبارت از تمکن و قدرت اوست بر فعل که موقوف بر بیان است زیرا که با عدم بیان فعل معلوم نیست و بدون علم بفعل قادر بر او نیست پس اگر شما در واقع در عدم جواز تأخیر 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 تأخیر 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 بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال التجوز و انتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مط و قد فرضنا عدمه و قولهم الاصل في الكلام الحقيقة معنا ان اللفظ مع فوات وقت القرينة و تجزده عنها يحمل على الحقيقة لا مصنف يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز تأخير القرينة عن وقت التلطف بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا و منه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء و نحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر بحقيقة و لو كان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل آنا ما على أنهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل و ان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه و لم ينقلوا في ذلك خلافا عن واحد و جوز اكثر

المحققین کالسید و المحقق و العلامه

است که او را راه بعلم بجمیع فواید کلام بوده باشد پس این منقض می‌شود 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 می‌نمایید تاخیر بیان او را و قائل شدید در جواز تاخیر بیان مدت بنظر قول کسی که تجویز می‌کند تاخیر بیان محمل را زیرا که او نیز قائلست به اینکه از خطاب بمجمل بعضی از فواید او فهمیده می‌شود دون بعضی و حال آنکه شما تجویز نموده‌اید 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 برمی‌گردانیم بر سید رضی الله عنه کلام او را و برهم می‌زنیم 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 اینست که شما که تجویز نمی‌نمائید تاخیر بیان ظاهر را بسبب قباحت تکلم بکلامی که ظاهر در معنی بوده باشد و ازو مراد غیر ظاهر بوده باشد بدون قرینه چه می‌گویید در نسخ که او

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۰۱

و غیرهم من محققى العامة اسماع العام المخصوص بالدلیل السمعى من دون اسماع المخصّص مع انّ ما ذكرنا من التّوجيه للمنع هاهنا لو تمّ لاقتضى المنع هناك ايضا لأنّ السّامع للعامّ مجردا عن القرينه ح يحمله على الحقيقة كما ظنّ و ليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانّه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التّفحص عن المخصّص الذى هو قرينه التّجوز و بعد فرض وجودها لا بدّ ان يعثر عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا فى موضع التّزاع انه لا يجوز الحمل على شىء حتّى يحضر وقت الحاجة و عند ذلك توجد القرينه فيطّلع المكلف عليها و يعمل بما تقضيه و العجب من السّيد انه تكلم على المانعين من تاخیر بیان المجمل بمثل هذا و لم يتبّه بورود نظيره عليه حيث قال و من قوئى ما يلزمونه انه يقال لهم اذا جوّزتم ان يخاطب بالمجمل و يكون بيانه فى الاصول و يكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذى يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا بتوقّف عن اعتقاد التفصيل

نیز ظاهر در دوام است و مراد ازو توقیت است بدون قرینه در حال خطاب هرچه شما در نسخ کوئید ما در ظاهر می‌کوئیم 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 می‌گوییم که راست می‌کوئید لیکن در ظاهر نیز این را واجبست که قائل شوید و اگر شما از جهت فرق میان نسخ و ظاهر کوئید که مامور به در منسوخ از اصل خطاب معلومست بحسب ذات و صفت و آنچه مجهولست که عبارت از مدت و جوب اوست چیزست که بر مکلف فعل او باین خطاب لازم نیست پس مکلف بدون بیان قادر است بر آنچه بسبب این خطاب بر او واجب شده بخلاف ظاهر که مکلف به در او معلوم نیست و تا او معلوم نباشد مکلف قادر بر او نخواهد بود از این جهت تاخیر بیان مدت منسوخ جایز است و تاخیر بیان ظاهر جایز نیست در جواب می‌گوییم که این فرق برهم می‌زند آنچه اولاً او را علت عدم جواز تاخیر بیان ظاهر قرار داده بودید که ان عبارت از قباحت چنین خطابیست چه الحال علت را قدرت مکلف بر فعل و ازاله عذر او در ترک فعل کردانیده‌اید پس اگر شما در واقع در عدم جواز تاخیر بیان ظاهر اعتماد بر این وجه می‌نمایید این بحث بر شما وارد است که شما تجویز

می‌نماید 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 بی‌بیان می‌نماید 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 وبين قول من جَوَّز تأخير البيان فإذا قالوا الفرق بينهما أنه إذا خوطب و في الأصول بيان فهو متمكن من الرجوع إليها و معرفه المراد و لا- كذلك إذا أخر البيان فإنه لا يكون متمكنا قلنا إذا كان البيان في الأصول فلا- بد من زمان يرجع فيه إليها ليعلم المراد و هو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل و مأمور باعتقاد وجوبه 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 تأخير البيان و لا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان و قصيره فان قالوا هذا الزمان المذی اشترتم اليه لا يمكن فيه معرفه المراد فيجری مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفه فيه قلنا ليس الامر كذلك لأن الزمان مهلة النظر لا بد منه و لا يمكن ان يقع المعرفه الكسبييه في اقصر منه و ليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لأنه تعالى قادر

قبيح نمی‌دانید پس هرچه شما در منسوخ می‌گویید ما در ظاهر می‌گوییم و اما ثانيا فبالحل و تحقیقه انه لا ريب في افتقار استعمال تا و من هذا التحقيق و ثانيا جواب از دلیل اول سید رضی الله عنه گفته شده بطریق 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 قرینه‌ایست 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 واضح منقول نیست مطلقا نه در مجمل و نه در ظاهر و ملخص این کلام منع ان قول سید رضی الله عنه است که می‌فرمود که جایز نیست حکیم را خطاب بلفظی که مراد از او 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 جهه 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 توهم نموده‌اند که تاخیر بیان ظاهر مستلزم تحریص مخاطبست بر جهالت باعتبار آنکه سامع هرگاه لفظی را که ظاهر در معنی‌ایست بشنود بدون قرینه بر اراده خلاف ظاهر او را حمل بر ظاهر خود می‌نماید که مقصود نیست پس متکلم او را ترغیب برین

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۳

الى تأمل الاصول هذا كلامه و ليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جَوَّزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصّصه لكّنه يكون موجودا و الاصول و المخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصّص في الاصول فان قلت يتوقّف على اعتقاد احد الامرين بعينه و يعتقد أنه تمثيل العموم ان لم يظهر له المخصّص قلنا ما الفرق بين هذا و بين ما قلناه من جواز تاخیر البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينه و تمكّنه من الرجوع اليها هناك و انتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينه و إن كانت موجوده لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقه لم يردها مخاطب به من غير دلالة على أنه متجوّز و هو الذي نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين

حمل نموده خواهد بود پس عدم ذکر قرینه قبیح خواهد بود عقلا ان توهم مدفوعست به اینکه این اغرا و تحریص بر جهالت حاصل نمی‌شود 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 گفته‌اند که اصل در کلام حقیقت است این معنی دارد که لفظ در وقت احتیاج به قرینه هرگاه مجرد از قرینه معنی مجازی بوده باشد محمول بر حقیقت است و این معنی ندارد که لفظی هرگاه مجرد از قرینه معنی مجازی باشد مطلقا خواه در وقت حاجت و خواه پیش از وقت حاجت محمول بر حقیقت است تا آنکه ترغیب بر جهالت لازم آید و دلیل بر این اینست که نزاعی نیست در جواز تاخیر قرینه از وقت تلفظ بمجاز به حیثیتی که ان لفظ مجازی با این قرینه از وحدت عرفی بدر نروند و از آن جمله است ذکر استثنا یا مانند او از متعلقات کلام در عقیب چند جمله که معطوف بر یک دیگر بوده باشد هرگاه متکلم اقامت قرینه نماید بر رجوع او به هر یک از جمله‌های متعدده چنانچه پیشتر تحقیق او گذشت و اگر مجرد تکلم بلفظ مقتضی صرف لفظ باشد بمعنی حقیقی لازم می‌آید که تاخیر قرینه از وقت تلفظ بمجاز و تعقیب جمله‌های متعدده به استثنای عاید بجمیع جایز نباشد زیرا که این تاخیر و این تعقیب مستلزم محذورند که در محل نزاع یعنی تاخیر بیان توهم نموده بودند و ان عبارت از ترغیب مخاطب بر جهالت اگرچه این ترغیب در زمان قلیلی باشد با اینکه ایشان حکم نموده‌اند 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 می‌کند بر تخصیص و نشنوندان به او مخصص اصلا نه در وقت خطاب و نه تا وقت حاجت [و نه وقت حاجت] بلکه او را حواله کنند به تامل در دلایل عقلیه او و درین جواز خلافی از هیچ کس نقل نموده و اگر محققین چون سید و محقق و علامه رضی الله عنهم و غیر ایشان از محققین عامه تجویز نموده‌اند شنوایدن عامی را که مخصوص بوده باشد بسبب دلایل نقلیه بدون شنوایدن مخصص او را به سامع اصلا نه در حال خطاب و نه تا وقت حاجت و نه در وقت حاجت بلکه حواله نماید مخاطب را در معرفت مخصص تتبع دلایل نقلست با اینکه ان دلیلی که سید رضی الله عنه ذکر نمود از برای عدم جواز تاخیر بیان ظاهر اگر تمام شود مقتضی اینست که در اینجا نیز جایز نباشد زیرا که سامع هرگاه عام مجرد از قرینه را بشنود حمل می‌نماید 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 مگر 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 می‌گوییم 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 رجوع باصول تا آنکه بفهمد مراد او را ازین مجمل پس چه چیز واجبت اعتقاد نماید این مخاطب از وقت خطاب تا وقتی که از اصول مقصود متکلم معلوم شود پس اگر ایشان قائل شوند به اینکه مخاطب را لازم است توقف نمودن از اعتقاد تفصیلی و بر او لازمست که مجملا-اعتقاد داشته باشد بامثال آنچه از اصول بر او ظاهر شود جواب 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

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

مقصود ازو نیست جواب می‌گوییم 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 زمانی و خواه زمان بسیاری مکلف است باین فعل و مامور است باعتقاد و جوب این فعل و عزم بر اداء آن [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 برمی‌گردد 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 می‌گوید که بر سامع لازم است اعتقاد اجمالی بوجوب امثال آنچه در وقت حاجت بر او ظاهر شود اگرچه الحال قادر بر معرفت مقصود از او تفصیلا نیست و درین حکم فرق نیست میان زمان بسیار و زمان کم با اینکه می‌توان گفت که گاه باشد که زمان تاخیر بیان کوتاه‌تر باشد از زمان رجوع باصول پس اگر ایشان در فرق [۹۲] میان زمان تاخیر بیان و زمان رجوع باصول گویند که این زمان که شما اشاره به او نمودید یعنی زمان رجوع باصول ممکن نیست [سامع را معرفت مقصود در آن پس به منزله زمان مهلت نظریست که معرفت مقصود در او ممکن نیست] در اینکه جهل بمقصود در او ضروریست و دفع او ممکن نیست بخلاف زمان تاخیر بیان که جهل بمقصود در او ضروری نیست زیرا که در او رفع جهالت ممکن است به مقارنت بیان با خطاب جواب می‌گوییم 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 کسبیه 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 کرداندن 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 نمی‌دانیم که چرا او غافل شده از ورود مثل این اعتراض بر او که قائل نیست بجواز تاخیر بیان عام پس می‌توان گفت با او که هرگاه شما تجویز می‌نمایید شنوایدن 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 می‌گویی که توقف می‌نماید از اعتقاد عموم و خصوص و بر او لازمست اعتقاد بوجوب امثال عموم اگر مخصص ظاهر نشود می‌گوییم که چه فرق است میان این و میان

آنچه ما گفتیم از جواز تاخیر بیان ظاهر چه ما نیز می‌گوییم واجبست بر مکلف توقف از اعتقاد ظاهر و غیر ظاهر تا وقت حاجت و واجبست بر او اعتقاد بوجوب امتثال ظاهر اگر در وقت حاجت قرینه خلاف ظاهر ظاهر نشود پس اگر تو کوئی که فرق میان اسماع عام مخصوص بدون مخصوص 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 منتفی‌اند یعنی نه قرینه بر او الحال موجود است و نه او قادر است بر رجوع به او جواب می‌گوییم که وجود قرینه موجب فرق نیست زیرا که اگرچه قرینه در اصول موجود است لیکن علم سامع به او موقوفست بر زمانی که در آن زمان رجوع نماید باصول پس مکلف در این زمان مخاطبست بلفظی که حقیقتی دارد که مراد متکلم به آن خطاب نیست بلکه اراده نموده ازو معنی مجازی بدون دلیل و قرینه بر اینکه او را بر معنی مجازی اطلاق نموده و تو نفی اشکال از قباحت چنین خطابی نموده در تقریر حجت بر جواز تاخیر بیان مجمل پس چرا در عدم جواز تاخیر بیان ظاهر متمسک می‌شوی 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 می‌گوییم 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 بی‌وجه 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 الاصول، متن، ص: ۳۰۷

بوده باشد بدون قرینه و باقی می‌ماند حرف ما بر آنچه او دعوا می‌نمود از دلالت عرف بر قباحت تاخیر قرینه غیر ظاهر از حال خطاب مطلقا یعنی در هر خطابی که مرا ازو خلاف ظاهر بوده باشد حتی در عام در حالتی که استشهاد نموده بود بان وجوه ثلثه مذکوره آنجا که فرموده بود که دلیل بر قباحت تاخیر بیان اینست که قبیح است که حکمی از ما به دیگری بگوید افعال کذا و مراد او تهدید باشد یا بگوید اقتل زیدا و مراد او ضرب شدید باشد یا بگوید رایت حمارا و مرادا و رجل باید باشد بدون قرینه و این معانی و اعتراض بر او در این دعوای وارد است باین طریق که گفته می‌شود 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 اینها 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 آنها 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 آن وقتی است که مقصود متکلم بازایستادن مخاطبست در آن 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 نمی‌شود مگر با مقارنت قرینه او با لفظ پس قباحتی که ناشی می‌شود از تاخیر قرینه درین وجه باعتبار اینست که تهدیدی که مقصود حصول اوست با تاخیر قرینه حاصل نمی‌شود و باعتبار مجرد تاخیر قرینه نیست تا آنکه لازم آید که مجرد تاخیر بیان در محل نزاع قبیح باشد و وجه ثانی یعنی اقتل زیدا با اراده ضرب شدید اگر فرض کنیم که وقت حاجت یعنی وقت ضرب در او مؤخر بوده باشد از وقت خطاب قبول نداریم قباحت تاخیر قرینه او را از وقت خطاب و اگر فرض کنیم که وقت حاجت مقارن خطاب بوده باشد قبول داریم قباحت تاخیر قرینه را لیکن نفعی بسید رضی الله عنه ندارد چه ازین لازم نمی‌آید 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 تجرّدها عن القرينة المبيّنة للمراد فيها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج و قبحه معلوم و من هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتأخير يكون قد دلّ على الشئ بخلاف ما هو به قوله لانه لفظ العموم مع تجرّده إلخ قلنا مسلّم و لكن لا بدّ من بيان محلّ التجرّد فان جعلتموه وقت الخطاب فم لا نه هو المدعى و ان كان ما بينه و بين وقت الحاجة فمسلّم و لا ينفعكم هو قوله فاذا خاطب به مط لا يخلو من ان يكون دلّ به على الخصوص إلخ قلنا هو لم يدلّ به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقلّ واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع فلا يلزم من عدم صلاحية للدلالة مجرّدا عدمها مع انضمام القرينة و الا لانتفى المجاز راسا اذ من

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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۹

المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجردة على المعنى المجازى قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ إلخ قلنا ما المانع من تأثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقة ان لم يكن قد وجدت القرينة و الالفعلى المجاز و اى بعد فى هذا التأثير و انتم تقولون بمثله فى زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شىء من اللفظ و عند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز و اما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا و عندكم انما تستقر بعد مضي زمان و اختلافه بالطول و القصر لا يجوز انكار اصل التأثير و بهذا يتضح فساد قوله و ذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله و عدمه بعده كما يقوله هو فى وقت الخطاب فيجىء الاحتمال المنافى لقيام الدلالة من قبل

نيز و من هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتأخير يكون قد دلّ على الشئ بخلاف ما هو تا و اما الجواب الثالث و از اين تحقيقى كه مذکور شد در حل مذکور ظاهر مى شود جواب از دليل ثانی سيد رضى الله عنه بر عدم جواز تاخير بيان ظاهر زيرا كه ملخص اين تحقيق اينست كه لفظ عام پيش از وقت حاجت دلالت بر هيچ يك از عموم و خصوص ندارد و بعد از وقت

حاجت دانسته می‌شود که مراد متکلم عمومست یا خصوص بسبب ذکر قرینه و عدم او و این بعینه جواب دلیل ثانی اوست زیرا که می‌گوییم 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 می‌گوییم که این مقدمه مسلم است فی الجملة لیکن واجبست بیان وقت مجرد او از قرینه بخصوص پس اگر وقت مجرد را وقت خطاب می‌گیرید یعنی می‌گویید 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 بخصوص با خطاب و می‌گویید بدون او مقتضی عمومست و ما می‌گوییم اقتران واجب نیست و بدون او دلالت بر عموم ندارد و اگر وقت مجرد را زمانی می‌گیرید که در میانه وقت خطاب و وقت حاجت است یعنی می‌گویید که عام مجرد از قرینه بخصوص 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 هیچ‌یک 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 می‌آورد ما اختیار شق اول می‌نماییم و می‌گوییم در صورتی که مراد او از عام خصوص باشد دلالت می‌کند مخاطب را بر خصوص لیکن دلالت نمودن او مخاطب را بر خصوص بلفظ عام به تنهایی نیست تا آنکه مفسده لازم آید که این لفظ دلالت بر خصوص ندارد بلکه دلالت نموده او را بر خصوص بلفظ عام با قرینه که تا وقت حاجت اقامت خواهد نمود و بر اراد مخصوص به حیثیتی که هیچ‌یک از لفظ عام و قرینه مستقل نیستند در دلالت بر او لازم نمی‌آید از عدم صلاحیت لفظ عام به تنهایی از برای دلالت او بر خصوص عدم صلاحیت او از برای این دلالت با انضمام قرینه که اگر چنین باشد لازم می‌آید که هیچ مجازی در کلام واقع نشود زیرا که بدیهی است که لفظ به تنهایی دلالت بر معنی مجازی ندارد پیش از وقت حاجت دلالت بر عموم نمی‌کرد باعتبار اینکه احتمال داشت که تجویزی عارض او شود و قرینه بخصوص تا وقت حاجت ظاهر شود و حضور زمان حاجت با عدم ظهور قرینه بخصوص منقطع می‌شود احتمال عروض تجوز پس بسبب حضور او لفظ عام محمول بر حقیقت خود خواهد شد اگر یافت نشود قرینه بخصوص 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 بمنزل او قایلند در زمان خطاب زیرا که شما تجویزی می‌کنید تجویز 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 ننموده 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 هیچ‌یک 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 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 ينتفی فتحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا إلخ قلنا و نحن لا نجيز التأخير إلا

فیما یتضمّن التّکلیف اعنی الانشاء لانه الذی یعقل فیہ وقت الحاجة و اما ما عداہ من الاخبار فلا بدّ من اقتران بیان المجاز فیہا بها کما بیناہ و اما الجواب عن الثّالث فواضح لا یکاد یحتاج الی البیان لانّ فرض الفائدة فی الخطاب بالمجمل یقتضی مثله فی العامّ اذ غایتہ ان یصیر مجملا فی المعنیین و هو غیر ضائر و لا فیہ خروج عن القول بکونه موضوعا للعموم و ما ذکرہ من الرجوع الی القول بالوقف لا وجه له فانّ التّوقّف فیما قبل وقت الحاجة بمنزلہ التّوقّف الی اکمال الخطاب و من المعلوم انّ ذلك لا یعدّ وقفا و التّفرقة فیما بعد الحاجة جلیّیة لانّ الخصوص عندنا محتاج الی القرینة فبدونها یكون للعموم و اهل الوقف یقولون بانّ المحتاج الی القرینة هو العموم فانّ الخصوص متیقّن الارادة علی کلّ 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 نمی‌شود 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 مستقر خواهد و پیش نخواهد بود و ان جواب ثانی که سید از 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 النّهائیة جایز خواهد بود و این موجب اینست که مخاطب او را هرگز حمل بر معینی نتواند نمود و فایده کلام بر طرف می‌شود جواب او اینست که ما که نجوز می‌نماییم 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 می‌دانیم اقتران بیان مجاز را با خطاب چنانچه بیان نمودیم در ذیل تحقیق مذکور در مقام اعتراض بر آن کلام سید رضی الله عنه که می‌فرمود قبیح است عرفا تاخیر قرینه از حال خطاب و استشهاد می‌نمود به آن سه مثال مذکور و اما جواب الثّالث فواضح لا یکاد یحتاج الی البیان لانّ فرض شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۲

المطلب الخامس فی الاجماع اصل الاجماع یطلق لغة علی معنیین احدهما العزم و به فسرّ قوله تعالی فَاَجْمَعُوا اَمْرًا کُمْ ای اعرضوا و ثانيهما الاتّفاق و قد نقل فی الاصطلاح الی اتّفاق خاصّ و هو اتّفاق من یعتبر قوله من الائمة فی الفتاوی الشّرعیة علی امر من الامور الدّینیة و الحقّ امکان وقوعه و العلم به و حجیة و للناس خلاف فی المواضع الثلاثة فزعم قوم منهم انه محال و احال الآخرون العلم به مع تجویز وقوعه و نفی ثالث حجیة معترفًا بامکان الوقوع و العلم به و الكلّ باطل و الذّاهب الیه شاذّ و حججه رکیکه و اهیة فهی بالاعراض عنها اجدر و الاضراب عن حکایتها و الجواب عنها الیق و قد وقع الاختلاف بیننا و بین من وافقنا علی الحجیة من اهل الخلاف

الفائدة فی الخطاب بالمجمل یقتضی مثله فی العامّ تا المطلب و اما جواب از دلیل ثالث سید رضی الله عنه بر عدم جواز تاخیر بیان ظاهر پس او واضح است و محتاج به بیان نیست زیرا که او تجویز می‌نماید تاخیر بیان مجمل را پس هر فایده که او فرض می‌کند در خطاب [بمجممل ما او را در خطاب] بظاهر فرض می‌کنیم زیرا که نهائی چیزی که متصور است اینست که ظاهر بسبب تاخیر بیان مجمل بوده باشد در عموم و خصوص و این ضرری ندارد و باعث این نمی‌شود که نبوده باشیم بوضع او از برای عموم تا آنکه قول توقف بزمان لازم آید چنانچه او دعوا می‌نمود و آنچه سید رضی الله عنه می‌فرمود که تجویز تاخیر بیان ظاهر متحیر می‌شود بقول توقف اصلا صورتی ندارد زیرا که توقف در حمل ظاهر هر یکی ازین دو معنی پیش از وقت حاجت به منزله توقف است از حمل او

بر یکی از این‌ها پیش از فارغ شدن متکلم از کلام و چنانچه سید رضی الله عنه این را تجویز می‌نماید و موجب قول توقف نمی‌داند پس آن نیز چنین خواهد بود و فرق میان قول بجواز تاخیر بیان و قول توقف بعد از حضور وقت حاجت ظاهر است زیرا که خصوص نزد ما که قائلیم بجواز تاخیر بیان و منکر و قفیم محتاج به قرینه است نه عموم پس بدون قرینه لفظ عام محمول بر عموم است و قائلین بوقف می‌گویند 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]

اشاره

المطلب الخامس فی الاجماع

[أصل فی تعريف الإجماع و إمكانه و حجته]

اصل الاجماع يطلق لغةً على معنيين 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 آن عبارتست از اتفاق جمعی از امت که قول ایشان معتبر است در فتوای شرعی بر حکمی از احکام دینیه و حق اینست که ممکنست وقوع اجماع و علم بوقوع او و حجت به او و عامه اختلاف نموده‌اند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۳

فی مدرکها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل و الثقل لا- یجدی طائلا- و من شاء ان یقف علیها فلیطلبها من مظانها اذ لیس فی التعرض لنقلها کثیر فائده و نحن لَمَّا ثبت عندنا بالادلّة العقلیة و النقلیة كما حقّق مستقصی فی کتب اصحابنا الکلامیة انّ زمان التکلیف لا- یخ من امام معصوم حافظ للشرع یجب الرجوع الی قوله فیه فمتی اجتمعت الامیة علی قول کان داخلا- فی جملتها لانه سیدها و الخطأ مامون علی قوله فیکون ذلك الاجماع حجّیه فحجّیه الاجماع فی الحقیقه عندنا انما هی باعتبار کشفه عن الحجّیه الّتی هی قول المعصوم ع و الی هذا المعنی اشار المحقّق حیث قال بعد بیان وجه الحجّیه علی طریقتنا و علی هذا فالاجماع کاشف عن قول الامام ع لا انّ الاجماع حجّیه فی نفسه من حیث هو اجماع انتهى و لا یخفی علیک انّ فائده الاجماع تعدد عندنا اذا علم الامام ع بعینه نعم یتصوّر وجودها حیث لا یعلم بعینه و لیکن یعلم کونه فی جمله المجمعین و لا بدّ فی ذلك من وجود

در هریک ازین سه مطلب پس بعضی از ایشان محال می‌دانند وقوع اجماع علمای امت را بر حکمی از احکام دین و بعضی دیگر محال می‌دانند علم بوقوع او را با آنکه تجویز می‌کنند وقوع او را و جماعتی دیگر انکار نموده‌اند 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 این‌ها و جواب از آن دلایل بهتر است و اختلاف واقع شده میان ما و میان کسی که موافقت نموده‌اند با ما از اهل خلاف بر حجت او زیرا که ایشان ترکیب کرده‌اند از برای حجیت او چند وجه از دلیل عقلی و نقلی که هیچ فایده بر آنها مترتب نمی‌شود و افاده مطلب نمی‌کند و هر که خواهد مطلع شود بر آن دلایل پس آنها را در جاهای خود یعنی از کتب اصول ایشان طلب نماید زیرا که متعرض نقل آنها شدن پرفایده ندارد و چون پیش ما طایفه امامیه

رضوان الله عليهم 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 نگاه‌دارنده 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 زیراکه او سید این امت است و خطا در قول او نمی‌باشد 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 الكل و نسبهم یقطع بخروجه عنهم و من هنا یتجه ان یقال ان المدار فی الحجیة علی العلم بدخول المعصوم ع فی جمله القائلین من غیر حاجة الی اشتراط اتفاق جمیع المجتهدین او اکثرهم لا سیما معروفی الاصل و النسب قال المحقق فی المعبر و اما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم ع فلو خلی المائة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة و لو حصل فی اثین لكان قوله حجة لا- باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن یتحكم فیدعی الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقرین الا مع العلم القطعی بدخول الامام فی الجملة هذا كلامه ره و هو فی غایة الجوزة و العجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و تساهلهم فی دعوی الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقہیة كما حکاه ره حتی جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى علیه الاصطلاح من غیر قرینة جلیة

اجماع حجت است فی نفسه از ان 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 تشخیص معلوم باشد زیراکه 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 نموده‌اند 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 زیراکه با معرفت اصل و نسب جمیع ایشان جزم بهم می‌رسد 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 می‌نماید تحقق اجماع را بسبب اتفاق پنج نفر یا ده نفر از علمای امامیه با آنکه قول باقی فقهای امامیه رضوان الله عنهم مجهول او بوده باشد مگر 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

ولا دلیل علی الحجیة معتد به و ما اعتذر به عنهم الشهدیه ره فی الذکری من تسمیتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حین دعوی الاجماع بالمخالف او بتاویل الخلاف علی وجه یمکن مجامعته لدعوی الاجماع و ان بعد او ارادتهم الاجماع علی روایتی بمعنی تدوین فی کتبهم منسوباً الی الائمة علیهم السلام لا یخفی علیک ما فیہ فان تسمیة الشهرة اجماعا لا یدفع المناقشة التي ذکرناها و هی العدول عن المعنی المصطلح المتقرر فی [۹۴] الاصول من غیر اقامة قرینة علی ذلك هذا مع ما فیہ من الضعف لا لتفاء الدلیل علی

حجیه مثله کما سنذکره و امّا عدم الظّر بالمخالف عند دعوی الاجماع فاوضح حالا- فی الفساد من ان یبین و قریب منه تاویل الخلاف فانّا نریه فی مواضع لا یکاد تنالها ید التّوویل و بالجمله فالاعتراف بالخطأ فی کثیر من المواضع اخفّ من ارتکاب الاعتذار و لعلّ هذا الموضوع منها و الله اعلم اذا عرفت هذا فهانذا فوائده الاولى

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 کردانیده‌اند اجماع را عبارت از اتفاق جماعتی از علمای امامیه رضی الله عنهم پس عدول نموده‌اند در تفسیر اجماع از معنی اصطلاحی او بدون قرینه واضحه و دلیلی که اعتماد بر او باشد بر حجیت اجماع به این معنی ندارند و دلیلی که برین مطلب اقامت نموده‌اند اینست که اتفاق جمعی از علمای عظام بر حکمی بدون دلیلی شرعی بعید است پس از اتفاق این جماعت ظن قوی حاصل می‌شود 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 می‌نامند 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 می‌نمودند ان قول مخالف را بر وجهی که جمع می‌شد با دعوی اجماع هر چند 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 نموده‌اند هر چند که بعضی عمل به او ننموده‌اند و فتوی بخلاف او داده‌اند 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 نمی‌کند با اینکه این تجوز ضعیف است زیرا که علاقه این تجوز منحصر است در اشتراک این اتفاق با اجماع مصطلح در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۶

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

حجیت و دلیلی بر حجیت این اتفاق نیست چنانچه بعد ازین مذکور خواهد شد و اما عذر ثانی یعنی مطلع نبودن ایشان بر وجود مخالفی 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 کویا

این عذرها نیز از آن مواضعی است که باید اعتراف به خطا آنها نمود و الله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى تا الثانية 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 بوده‌اند 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 النّسب 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 کوبند 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 می‌شود بصدور 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 عبارت آخری 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 باحدیث متواتره و خبر محفوف به قراین نیست پس لا محاله درین صورت مراد از اجماع معنی شهرتست 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 قراینی که مفید قطع بصدور آنها از ائمه علیهم السّلم بودند پس ممکن بود در ان 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 ان 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 می‌دانیم 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 بالتسامع و تضافر الاخبار الثانية قال الشّهدیه ره فی الذّکری اذا افتی جماعه من الاصحاب و لم يعلم لهم مخالف فلیس اجماعا قطعاً خصوصاً مع علم العین للجزم بعدم دخول الامام ع ح و مع عدم علم العین لا- يعلم انّ الباقي موافقون و لا- یکفی عدم علم خلافهم فانّ اجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف و هل هو حیثیه مع عدم متمسک ظاهر من حیثیه نقلیه او عقلیه الظاهر ذلک لانّ عدالتهم تمنع من الاقتحام علی الافتاء بغير علم و لا یلزم من عدم الظفر بالدلیل عدم الدلیل و هذا الکلام عندی ضعیف لانّ العداله

أَمَّا يُؤْمَنُ مَعَهَا تَعَمُّدًا الْإِفْتَاءَ بغير ما يظنُّ بالاجتهاد دليلاً و ليس الخطاء به مأمون على الظنون الثالثة حكى

از آنکه دانستی آنچه را ما بیان نمودیم می‌دانی 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 تصافر اخبار حاصل شده و این منافات ندارد با آنچه مراد فخر رازی است الثانية قال الشهيد ره فی الذکری اذا فتی جماعة من الاصحاب و لم يعلم لهم مخالف تا الثالثة فیده دوم اینکه شیخ شهید علیه الرحمه در کتاب ذکر فرموده که هرگاه جماعتی از علمای امامیه اتفاق نمایند بر فتوائی و مخالف فتوای ایشان معلوم نباشد پس این اتفاق اجماعی نیست که موجب قطع و جزم باین فتوی باشد خصوصاً هرگاه این جماعت باشخاصهم معلوم بوده باشند 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 فتوائی بدون دلیل پس ظاهر اینست که ایشان را مستندی بوده از برای این فتوی که الحال در میان نیست و لازم نمی‌آید 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 الحجية لا في كونه اجماعا و احتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف و بقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها و يضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى و بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده و اكثر ما يوجد مشهورا في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي ألفه في دراية [۹۶] الحديث مبينا لوجهه و هو ان اكثر الفقهاء الذي نشأ و ابعده الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه و حسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون و وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ و متابعوه فحبسوها شهرة بين العلماء و ما دروا ان مرجعها الى الشيخ و ان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد ره و ممن اطع على هذا الذي بينه و تحققت من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي و السيد رضی الدين بن طوس و جماعة و قال السيد في كتاب المسمى بالبهجة لثمره المهجة اخبرني جدی الصالح ورام بن ابی فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك و قال السيد عقيب ذلك و الآن فقد ظهر ان الذي يفتى به و يجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين

مقتضى 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 می‌شود پس گاه باشد که آنچه این جماعت به کمان خود دلیل این فتوی یافته‌اند در واقع مستند او نتواند بود الثالثة حکى فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه تا اصل اذا اختلف فیده سیموم اینکه حکایت کرد شیخ شهید علیه الرحمه در ذکر 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 بمضمون 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 بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقیل الوطی يمنع الردّ و قيل بل يردّها مع ارش التّفصان و هو التّفاوت قيمتها بكرا و ثيبا فالقول برّدّها مجانا قول ثالث و منها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة قيل يفسخ كلّها و قيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق و هو القول بأنّه يفسخ بالبعض دون بعض قول ثالث و محققوهم علی التّفصیل بأنّه ان كان الثالث يرفع شيئا متّفقا عليه فمّم و الا 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 آن 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 بهجة الثمرة المهجة که خبر داد بمن جد صالح من ورام بن ابی فراس قدس سره که حمّصی فرمود که در علمای امامیه مفتی فی الحقیقة 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 فی إحدات قول ثالث]

اصل اذا اختلف اهل العصر علی قولین لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث تا اصل اذا لم تفصل هرگاه اختلاف نمایند اهل عصری بر دو قول و تجاوز نموده باشند ازین دو قول پس آیا جایز است احداث قول ثالثی یا

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۱

فالاول كمسألة البكر للاتفاق علی أنّها لا تردّ مجانا و الثانی كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لأنّه وافق فی كلّ مسألة مذها و هذا التّفصیل جيّد علی اصولهم لأنّه فی صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجوز و امّا فی صورة الجواز فلم

یخالف اجماعا و لا مانع سواه فجاز و المتجه على اصولنا المنع مط لأن الامام ع فى احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه و اذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى 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 نموده‌اند 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 گفته‌اند که وطی مانعست از رد کنیز به بایع و او را ارش عیب می‌رسد و بس و بعضی گفته‌اند بلکه او را رد می‌تواند نمود با اینکه ارش نقصان کنیز که بسبب وطی و ازاله بکارت عارض او شده به بایع بدهد و این ارش عبارت است از تفاوت قیمت او بکرا و 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 بزنی پس در هر یک از زن و مرد پنج عیب است که موجب اختیار دیگری است در فسخ عقد نکاح و بعضی قائل شده‌اند که بسبب این عیبهای همه فسخ جایز است و بعضی دیگر قائل شده‌اند که به هیچ یک از این عیبهای فسخ نکاح جایز نیست [۹۷] پس فرق یعنی قول بجواز فسخ بسبب بعضی از این عیبهای دون بعضی قول ثالثی است و درین مسئله اهل خلاف بعضی قائل شده‌اند بجواز احداث قول ثالث مطلقا و بعضی از ایشان قائل شده‌اند بعدم جواز مطلقا و محققین ایشان چون این حاجت و غیره قائل بتفصیلی شده‌اند باین روش که قول ثالث اگر موجب رفع حکمی است که متفق علیه فریقین بوده باشد پس احداث آن قول ثالث جایز نیست و اگر قول ثالث موجب رفع حکم متفق علیه فریقین نبوده باشد احداث او جایز است پس اول یعنی آنکه قول ثالث موجب رفع متفق علیه فریقین بوده باشد چون مسئله کنیز بکر زیرا که فریقین معتقدند بر عدم [۹۸] جواز ردّ کنیز به بایع بی ارش بکارت چه یک قول عدم جواز ردّ است مطلقا 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 آن عیوب دون بعضی زیرا که قول

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۲۲

الائمة بين مسألتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال و ان عدم النص فان كان بين المسألتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل بالآخرى لم يجز الفصل كما فى زوج و ابوين و امرأة و ابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال فى الموضوعين و من قال ثلث الباقي قال فى الموضوعين الا ابن سيرين فلائه فصل و ان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما و المذى يأتى على مذهبا عدم الجواز لأن الامام ع مع احدى الطائفتين قطعا و لازم ذلك و جوب متابعه فى الجمع و هذا كلام واضح

ثالث موافقت در هر مسئله با یک مذهبی چه قائل بقول ثالث قائلست بايجاب جزئی و سلب جزئی پس از جهة قول بايجاب جزئی یعنی ثبوت رد در بعضی از آن عیوب و موافقت با قول باول زیرا که اول نیز درین جزئی قائل بجواز رد است و از جهة قول بسبب جزئی یعنی عدم ثبوت رد در بعضی دیگر از آن عیوب موافقت با قول ثانی چه او نیز درین بعضی قائل بجواز رد نیست و این تفصیل نیکو است بنا بر اصول و قواعد عامه زیرا که در آن شقی از تردید که می‌کویند جایز نیست بر آن تقدیر احداث قول ثالث یعنی در صورتی که قول ثالث موجب رفع متفق علیه بین فریقین بوده باشد خلاف اجماع لازم می‌آید پس جایز نخواهد بود در صورت جواز احداث قول ثالث یعنی هرگاه آن 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 مطلقا صاحب صورتست زیرا که مفروض اینست که امام علیه السلام 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 الأمة بینهما]

اصل اذا لم تفصل الامه بين المسألتين فان نصت على المنع من الفصل تا اصل اذا اختلف الاماميه 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 نموده 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 الاماميه على قولين فان كانت احدي الطائفتين معلومه النسب و لم يكن الامام ع احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى و ان لم تكن احدي الطائفتين معلومه النسب فان كان مع احدي الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم و جب العمل على قولها لان الامام معها قطعاً و ان لم يكن مع إحداهما دليل قاطع فالمدى حكاة المحقق عن الشيخ التخيير في 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 طائفة توجب العمل بقولها و تمنع من العمل بقول الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما خطر المعصوم ع قلت كلام المحقق هنا جيد و الذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه فائدة قال المحقق ره ان

نیز فرق جایز نیست چنانچه درین مسئله که زنی مرده باشد و وارث او منحصر بوده باشد در شوهر و پدر و مادر و این مسئله که شوهر مرده باشد و وارث او منحصر بوده باشد در زن و پدر و مادر که علاقه زوجیت مشترکست میان زن و شوهر پس هر که قائلست به اینکه نصیب ما دو ثلث اصل ترکه میت است در هر دو صورت باین قائلست و هر که قائلست به اینکه نصیب او ثلث باقی ترکه است بعد از اخراج نصیب زوجین در هر دو صورت باین قائلست مگر ابن سیرین که او فرق نموده میان این دو مسئله به اینکه نصیب مادر با شوهر ثلث اصل ترکه است و با زن ثلث باقیست 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 شده‌اند بجواز فرق میان ایشان باعتبار آنکه فرق مقتضی رفع حکمی نیست که اجماعی بوده باشد و بعضی تجویز ننموده‌اند 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 این‌ها که مذکور شد جمیع ظاهر است و محتاج به بیان نیست

[أصل عند اختلاف الإمامية على قولين]

اشاره

اصل اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدي الطائفتين معلومة النسب و لم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة تا فائدة هرگاه اختلاف نمایند امامیه رضی الله عنهم به حیثیتی که هیچ‌یک از علمای ایشان خارج نباشند در مسئله بر دو قول پس اگر یکی ازین دو طایفه جمیع معلوم النسب بوده باشند و هیچ‌یک از ایشان امام معصوم نبوده باشند حق در آن طائفه دیگر است که در میان ایشان مجهول النسبی هست زیرا که هرگاه جمیع امت که از جمله ایشان معصوم است اتفاق بر این دو قول نموده باشند و آن فرقه که همه معلوم النسب اند معلوم است که هیچ‌کدام از ایشان معصوم نیست پس آن طایفه که در میان ایشان مجهول [۱۰۰] النسبی هست مشخص می‌شود که یکی از آن جمعی که مجهول النسب اند امام است و البتة لازم می‌آید که امام داخل در هیچ‌کدام ازین دو فرقه نباشد پس اتفاق جمیع امت نشده خواهد بود و این خلاف فرض است و اگر همه معلوم النسب نباشند یعنی در هر طایفه مجهول النسبی بوده باشد پس اگر با یکی ازین دو طایفه دلیل قطعی برین قول ایشان بوده باشد که موجب حصول علم بقول ایشان باشد واجبست عمل بقول آن طایفه زیرا که امام با این طایفه خواهد بود جز ما و اگر با هیچ‌یک 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 آن نقل نموده از شیخ قدس سره ردّ این قول را باین روش که ازین قول لازم می‌آید طرح نمودن قول معصوم زیرا که قول معصوم جز ما داخل در آن دو قول است بعد از آن محقق فرموده بنظیر آنچه شیخ رد نموده قول این قائل را می‌توان 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 می‌دانند عمل بقول خود را و منع می‌نمایند مردم را از عمل بقول طایفه دیگر پس اگر ما مخیر باشیم در عمل باین دو قول لازم می‌آید که جایز دانیم چیزی را که معصوم علیه السّلم حرام کرده چه هرگاه معصوم داخل یکی ازین دو طایفه باشد حرام کرده خواهد بود عمل بقول طایفه دیگر را بنا بر آنکه دانسته شد که هر طایفه حرام می‌دانند عمل بقول طایفه دیگر را و می‌گویم من که حرف محقق درین مقام بسیار نیکو است و آنچه کار را آسان می‌کند بر ما اینست که می‌دانیم 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 الامامية على قولين فهل يجوز اتفاهما بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخیر لم یصح اتفاهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الآخر باطل و قد قلنا انهم مخیرون فی العمل و لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخیر مشروط بعدم الاتفاق فيما بعد و على هذا الاحتمال یصح الاجماع بعدا لاختلاف و كلام المحقق ره هاهنا كالتسابق فی غایة الحسن و الوضوح اصل اختلاف الناس فی ثبوت الاجماع بخیر الواحد بناء على كونه على حجة فصار اليه قوم و انكره آخرون و الاقرب الاول لنا ان دلیل حجة خبر الواحد كما استعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخیر الواحد و جوابه منع كلیة الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلى الله عليه و آله اصل من اصول الدين ايضا و قد قبل فيه خبر الواحد

فائدتان الاولى لا بدّ

شد که ممتنع است اطلاع عاده بر حصول اجماع و دخول قول معصوم را بدو زمان ما و نظایر زمان ما

[فائدة إذا اختلفت الإمامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على أحد القولين]

فایده قال المحقق ره اذا اختلفت الإمامية على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك على أحد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتحريم لم يصح اتفاقهم تا اصل محقق قدس سره فرموده که هرگاه اختلاف نمائید بر دو قول آیا جایز است اتفاق نمودن ایشان را بعد از این اختلاف بر یکی ازین دو قول شیخ علیه الرحمه فرموده که اگر قائل بتخیر در عمل به هریک ازین دو قول شویم در وقت اختلاف چنانچه در مسئله سابقه مذکور شد صحیح نیست اتفاق ایشان بعد از خلاف زیرا که این اتفاق دلیلت بر اینکه قول دیگر باطل بوده باشد و حال آنکه ما قائل شده بودیم بتخیر و این نیز حرف کسی را می‌رسد که در مقام اعتراض بگوید چه می‌شود که تخیر مشروط بوده باشد بعدم حصول اتفاق بعد ازین یعنی تخیر جایز است مادامی که اختلاف محقق باشد و اتفاق واقع نشود که اگر اتفاقا بر یکی از ان دو قول محقق شود بعد از اتفاق تخیر نیز باطل خواهد بود پیش ازو 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 اختلف الناس فی ثبوت الاجماع بخبر الواحد تا فائدتان اختلاف نموده‌اند 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 اتفاقا پس بعضی قائل شده‌اند بثبوت اجماع بخبر واحد و جمعی دیگر انکار نموده‌اند 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

لحاکی الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم و اقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم و لكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة و جب البيان حذرا من التّدليس لأنّ ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم و الفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس و بالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز الثقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك و يثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل و الترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه و ان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلمه تأمل و ح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين و بين اجماع و خبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها و الا حكم بالتعادل و ربما يستبعد

خواهی دانست باعتبار عموم شامل محل نزاع نیز هست پس ثابت خواهد شد اجماع بخبر واحد چنانچه غیر اجماع به او ثابت می‌شود 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 نمی‌شود پس اجماع بخبر واحد ثابت نمی‌شود 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 کتابت 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 بد لحاکی الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة تا الثانية درین مقام دو فایده است که ذکر انها مناسب است فایده اول اینکه شرطت در نقل اجماع اینکه ناقل عالم به آن اجماع بوده باشد به یکی از ان راههائی که مفید علمند یعنی به این طریق که اجماع در عصر او منعقد شده باشد با اطلاع او باین عنوان که بطریق خبر متواتر به او رسیده باشد و کمترین راهها در افاده علم خبر واحدیست که مشتمل بر قرآینی باشد که از انها علم بحصول اجماع در عصر سابق حاصل شود پس اگر علم حاصل نشده باشد به صحت نقل او از معصوم لیکن وصول ان اجماع بنقل کسی باشد که اخبار او مقبول باشد تا اینکه حجت بوده باشد پس در نقل چنین اجماعی جایز نیست که بگوید که این مسئله اجماعیست بلکه بر او واجب است بیان اینکه این اجماع را فلان کس نقل نموده تا آنکه تدلیس لازم نیاید زیرا که ظاهر حکایت اجماع اینست که این حکایت مستند بعلم او باشد و او را جزم بحصول اجماع حاصل باشد و حال آنکه مفروض اینست که این حکایت مستند است به روایت اجماع پس ترک بیان تدلیس خواهد بود مجملا حکم اجماع منقول حکم خبر است پس شرطت در او آنچه

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۲۷

حصول التعارض بین الاجماع المنقول و الخبر من حيث احتیاج الخبر الآن الى تعدد الوسط في النقل و انتفاء مثله في الاجماع و سیاتی بیان ان قلّة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجیح و یندفع بانّ هذا الوجه و ان اقتضى ترجیح الاجماع علی الخبر الاّ أنّه معارض في الغالب بقلّة الضبط في نقل الاجماع من المتصدّين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر و النظر في باب الترجیح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامهم علی تعیین المراد فمن هذا شانہ لا يعتد بما يدّعيه من الاجماع الاّ ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح و ما اظنه واقعا اللهم الاّ ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق كذلك فلا حجر عليه في الاعتداد به و ذلك ظاهر

در قبول خبر شرطت و ثابت است از برای او احکامی که از برای این ثابتست حتی حکم تعادل و ترجیح چنانچه بیان او در محل خود خواهد آمد و اگر بعضی خلاف این توهم نموده باشند و کمان کرده باشند که اجماع منقول در حکم اجماع قطعی است این توهم از قلت تامل ناشی شده خواهد بود پس درین صورت که اجماع منقول در حکم خبر باشد پس گاه باشد که معارضه واقع شود میان دو اجماع منقول بر 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 قرآین باشند و همچنین در صورت ثانی ان اجماع چنین بوده باشد و خبر واحد نیز محفوف به قرآین نبوده باشد پس محتاج خواهیم بود بترجیح احدهما به تامل در وجوه ترجیح بر تقدیری که وجهی از وجوه ترجیح در اینجا بوده باشد و اگر نبوده باشد حکم می کنیم بتعادل و بعضی مستبعد دانسته اند وقوع تعارض را میان اجماع منقول و میان خبر و می گویند که خبر واحد صلاحیت معارضه با اجماع ندارد بلکه اجماع منقول فی ذاته راجح است بر خبر باعتبار آنکه خبر در زمان ما که بعید است از عصر معصوم ظاهر محتاج است به وسایط بسیار در نقل او از معصوم و مثل این وسایط کثیره در اجماع احتیاج نیست بلکه واسطه در نقل اجماع ازین زمان تا وقت انعقاد اجماع 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 می‌نماید غلبه قلت ضبط در نقل اجماع از جماعتی که متعرض نقل او می‌شوند نسبت بنقل خبر زیرا که اکثر ناقلین اجماع اشتباه نموده‌اند اجماع را بمشهور و او را اجماع نامیده‌اند پس این وجه مرجح شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۸

المطلب السادس في الأخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر و آحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه و لا ريب في امكانه و وقوعه و لا- عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت و مكابرة لانا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائية و الامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات و لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم و ما ذلك الا بالأخبار 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 نبوة 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 نمی‌تواند بود زیرا که در باب ترجیح نظر نمودن بوجهی از وجوه ترجیح جائی مشروطست به اینکه در جانب دیگر وجهی از وجوه ترجیح نبوده باشد که مساوی وجه ترجیح جانب اول یا زیاده بر او بوده باشد چنانچه بعد از این خواهی دانست

فائدة لا اعتبار بادعاء الاجماع ممن يطلق الإجماع على المشهور من غير قرينة]

الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة تا المطلب السادس فائدة ثانية اینکه دانستی که بعضی از اصحاب استعمال نموده‌اند 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 می‌نامد 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 دعواى 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 شده‌اند 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 في الأخبار]

اشاره

المطلب السادس في الأخبار

[أصل في الخبر المتواتر الخالي عن القرائن المفيدة للعلم]

اشاره

اصل ينقسم الخبر الى متواتر و آحاد فالمتواتر هو خبر تا اذا عرفت مطلب ششم در بحث از احکام خبر است منقسم می‌شود خبر بدو

قسم خبر متواتر و خیر 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 آنه ممتنع عاده و منها ان حصول العلم به یؤدی الی تناقض المعلومات اذا اخبر جمع کثیر بالشئی و جمع کثیر بنقیضه و ذلك محال و منها انه لو افاد العلم الضروری لما فرقنا بین ما یحصل منه کما متلتم به و بین العلم بالضروریات و اللّازم باطل لانا اذا عرضنا علی انفسنا وجود الاسکندر مثلا و قولنا الواحد نصف الاثنین فرقنا بینهما و وجدنا الثانی اقوی بالضروره و منها ان الضروری يستلزم الوفاق فیهِ و هو منتف لمخالفتنا و کلّ هذه الوجوه مردوده اما اجمالا فلانها تشکیک فی الضروری فهی کشبهه السوفسطائیه فلا یتحقّق الجواب و اما تفصیلا فالجواب عن الاول انه قد یخالف حکم الجملة حکم الاحاد فانّ الواحد 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 نموده‌اند 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 شده‌اند و می‌گویند 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 نمی‌کند 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 نمی‌یابیم تفاوتی که راجع بجزم شود یعنی تفاوتی [۱۰۱] میان ایشان در جزم و عدم احتمال نقیض نمی‌یابیم و علم باین شهرها و جماعت گذشته ما را حاصل نشده مگر بسبب اخبار متواتره و بعضی شبهه‌های متعدده و اعتراضات کثیره وارد آورده‌اند بر امکان تواتر و حصول علم بسبب اخبار کثیره از جمله اینست که جایز است کذب بر هر یک از این جماعت که می‌گویند از اخبار ایشان علم بصدق خبر حاصل می‌شود 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 نمی‌شود و از جمله شبهه‌های ایشان اینست که اگر از تواتر علم بصدق خبر حاصل شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۰

و عن الثانی انّ نقل اليهود و النصارى لم یحصل بشرائط التواتر فلذلك لم یحصل العلم و عن الثالث انه قد علم وقوعه و الفرق بینة و بین الاجتماع علی الاکل وجود الداعی بخلاف اکل الطعام الواحد و بالجملة فوجود العاده هنا و عدمها هناک لتظاهر و عن الرابع انّ تواتر التّقیضین محال عاده و عن الخامس انّ الفرق الّذی نجده بین العلمین اّما هو باعتبار کون کلّ واحد منها نوعا من الضروری و قد یختلف التّوعان بالسرعه و عدمها لکثرة استیناس العقل باحدهما دون الآخر و عن السادس انّ الضروری لا یتلزم الوفاق لجواز المباهته و العناد من الشرذمه القلیله اذا عرفت هذا فاعلم انّ

لازم خواهد بود تصدیق یهود و نصاری در آنچه ایشان بطریق تواتر نقل نموده‌اند از حضرت موسی و عیسی علیهما السّلم که هر یک از ایشان گفته‌اند 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 شبهه‌های اینست که اجتماع خلق کثیر بر نقل خبر واحد از قبیل اجتماع خلق بسیار است بر خوردن یک طعام و این ممتنع است عادهً پس تواتر نیز عادهً ممتنع خواهد بود و از جمله شبهه‌ها [۱۰۲] اینست که حصول علم بسبب تواتر منجر می‌شود 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 شبهه‌ها اینست که اگر تواتر افاده علم ضروری بصدق خبر نماید لازم می‌آید که ما فرقی نیابیم میان علمی که از تواتر حاصل می‌شود و علمی که بضروریات ما را حاصل است و لازم باطل است زیرا که ما هرگاه عرض کنیم بر خود وجود اسکندر مثلاً و این قول را که یکی نصف دو است فرق میان این دو علم می‌یابیم و می‌دانیم که علم ثانی اقوی است بالبدیهه از علم اول و از جمله شبهه‌های ایشان اینست که تواتر مفید علم ضروری بصدق خبر بوده باشد لازم می‌آید 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 نمی‌شود و جمیع این اعتراضات و شبهه‌ها مردود است بدو وجه یکی اجمال و دیگری تفصیل اما اجمال زیرا که این وجوه از قبیل تشکیک در ضروریاتند پس از قبیل شبهه‌های سوفسطائیه‌اند و مستحق جواب نیستند و ایشان جمعی‌اند که منکر محسوسات و بدیهیاتند باعتبار شبهه‌های که ایشان توهّم و تخیل نموده‌اند و اما تفصیلاً 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 شرايط بعضها في المخبرين و بعضها في السامعين فالاول ثلاثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدًا يمتنع معه في العادة توأطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث استواء الطرفين و الواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول و الآخر و الوسط بالغاً ما بلغ عدد التواتر و الثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطراراً لاستحالة تحصيل [الحاصل] الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد يؤدى الى اعتقاد نفى موجب الخبر و هذا الشرط ذكره السيّد ره و هو جيّد و حكاة عنه جماعة من

مجموع مسماً است بعشره و واحد مسمی به او نیست و مجموع لشکر مرکبست از اشخاص و مجموع غالب می‌آید بر دشمن و فتح شهرها می‌نماید بخلاف هریک از ان اشخاص و جواب شبهه ثانی ایشان اینکه در نقل یهود و نصاری ان خبر را که مذکور شد شرایط تواتر متحقق نیست پس از این جهت از تواتر ایشان علم بصدق خبر ایشان حاصل نیست یعنی حصول علم از تواتر مشروطست به شروطی که بعد ازین مذکور خواهد شد پس اگر علم از تواتر حاصل شود معلوم می‌شود که شرایط او متحقق است و اگر علم حاصل نشود چنانچه در تواتر یهود و نصاری از او معلوم می‌شود که شرایط او متحقق نیست کونداً که کلام شرط بعینه منتفی است و بعضی گفته‌اند که شرطی که منتفی است در تواتر یهود و نصاری ان شرطست که هر طبقه از طبقات نقل باید بحد تواتر رسیده باشند و تواتر یهود در زمان بخت نصر منقطع می‌شود زیرا که او جمیع طوایف یهود را کشت و از ایشان باقی نکذاشت مگر چند نفری که قول ایشان مفید علم نبود و نصاری در طبقه اول بحد تواتر نرسیده 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 خواش طعامها نیز مختلف می‌شود و مجملًا 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 می‌یابیم باعتبار اینست که هریک از این‌ها نوعیند از ضروری و گاه هست که مختلف می‌شوند 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 يعنى الحاصل من التواتر مستندا الى العادة و ليس بموجب عن سبب جاز فى شروطه الزيادة و النقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة و أما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان و الاخبار الواردة بمعجزات النبى صلى الله و اله سوى القرآن كحنين الجذع و انشقاق القمر و تسبيح الحصى و ما اشبه ذلك و اى فرق ايضا بين خبر البلد و خبر النص الجلى على امير المؤمنين عليه الصلاة و السلام الذى يتفرد الامامية بنقله و الا أجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما أجزتموه فى اخبار البلدان و قد اشترط بعض هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهى بالاضراب عنها اخرى فايده قد تتكثر الاخبار فى الوقائع و تختلف و

او به دیکری بسبب زیادتی انس ذهن به یکی و جواب شبهه ششم اینکه قبول نداریم که علم ضروری مستلزم اتفاق بوده باشد زیرا که جایز است ارتکاب باطل و صدور عناد از طایفه قلیلی چنانچه سوفسطائیه منکر بدیهیات شده‌اند اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرایط تا فایده هرگاه دانستی این را که تواتر ممکن است عقد و واقع است شرعا و عرفا پس بدان که حصول علم بمتواتر موقوفست بر اجتماع چند شرط بعضی از آنها شرطند در جمعی که نقل خبر می‌نمایند و بعضی از آنها شرطند در شنوندگان پس نوع اول منحصر است در سه شرط اول اینکه جمعی که نقل خبر می‌نمایند در کثرت به مرتبه باشند که ممتنع باشد عاده با ان کثرت اتفاق ایشان بر کذب و دویم اینکه علم ایشان بمتواتر مستند بحس بوده باشد چون دیدن بلاد بعیده و شنیدن اخبار و بوئیدن بوئیدنیها و امثال این‌ها و مستند بعقل نبوده باشد زیرا که در مثل مسئله حدوث عالم هرگاه ثابت بوده باشد نزد مخبرین بدلیل عقلی تواتر مفید علم [۱۰۳] نیست سیوم اینکه طرفین یعنی طبقه اعلی و اسفل و وسط یعنی طبقه وسط مساوی باشند در بلوغ بحد تواتر یعنی جمیع طبقات مخبرین در طبقه اول و طبقه آخر و واسطه هر طبقه از طبقات واسطه باید بحد تواتر رسیده باشند و نوع دویم یعنی شرایطی 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 دیکری 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 نموده‌اند این شرط را ازو جماعتی از عامه و خود ساکت شده‌اند 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 هرگاه این علم یعنی علمی که از تواتر حاصل می‌شود مستند بعاده [۱۰۴] بوده باشد و مسبب از سببی نبوده باشد جایز است در شرط او زیاده و نقصان بحسب اختلاف مصلحت‌هایی که خدای تعالی عالمست بانها و چرا ما احتیاج باین شرط داریم تا اینکه اعتراض بر ما وارد نیاید از جانب یهود و نصاری و عامه مخالفین باین روش که چه فرق است میان خبر بوجود شهری بطریق تواتر و اخباری که وارد است بمعجزات حضرت رسول صلی الله علیه و آله بغیر از قران مجید که قطع نظر از تواتر او دلیل است بر اعجاز خودش چون او از کردن بزغال زهر الود و شکافتن ماه و تسبیح کفتن سنگ‌ریزه 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 السّلم ان خبری که امامیه رضوان الله علیهم منفردند در نقل آنها بخلاف اخباری بر امامت که عامه نیز نقل نموده‌اند که در ان اخبار اعتراض ایشان بر ما وارد نیست چه هرگاه خود نقل نموده باشند بر ایشان حجت خواهد بود پس فرق میانه این دو تواتر را بیان نمائید که از چه راه شما را علم حاصل است باین متواترات و ما را علم حاصل نیست با آنکه ما را از راه تواتر علم ببلاد بعیده حاصل است چنانچه شما را حاصل است و اگر این اخبار متواتر بوده باشند چرا تجویز نمی‌کنید که علم باین متواترات ضروری و بدیهی بوده باشد چنانچه تجویز می‌نمایید ضروری بودن متواتر را در اخبار شهرها پس ان در عبارت مصنف قدس سره و الاّ أجزتم بفتح همزه حرف تندیدست 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 نمی‌دادیم اعتراض یهود و نصاری بر ما وارد بود که شما قائل شده‌اید 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 می‌بود 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 می‌نمایید خلافت آن حضرت را بعد از حضرت رسالت پناهی صلوات الله علیه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۴

و لكن یشتمل کلّ واحد منها علی معنی مشترک بینها لجهه التّضمّن او الالتزام فیحصل العلم بذلك القدر المشترك و یشتمل المتواتر من جهه المعنی و ذلك کوقائع امیر المؤمنین علیه الصّیلاه و السّیلم فی حروبه من قتله فی غزوه بدر کذا و فعله فی احد کذا الی غیر ذلك فانه 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 می‌گویید اخبار در باب خلافت آن حضرت از حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله بحد تواتر رسیده اگر در واقع این اخبار متواتر می‌بود بایستی که ما را نیز علم بمضمون آنها حاصل شود چنانچه ما را علم بوجود بلاد بعیده از راه تواتر حاصل است و الاّ چه فرق است میان این دو تواتر و همچنین اگر این شرط نمی‌بود اعتراض ایشان بر ما وارد بود که اگر این اخبار متواتر باشد چرا شما دعوی بدهت علم به او نمی‌نمائید 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 می‌رسد و همچنین در دفع اعتراض ثالث می‌گوییم 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 خلافتش 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 نموده‌اند که فساد اشتراط آنها ظاهر است پس اغراض نمودن از ذکر آنها سزاوارتر است بعضی از ایشان شرط نموده‌اند در مخبرین اسلام و عدالت را چنانچه در شهادت شرط می‌دانند و بعضی شرط نموده‌اند که مخبرین در یک شهر نبوده باشند تا آنکه ممتنع بوده باشد اتفاق نمودن ایشان با یک دیگر در دروغ گفتن و بعضی شرط دانسته‌اند اختلاف ایشان را در نسب و در دین و در وطن و یهود شرط می‌دانند که مخبرین جمعی باشند که در غایت ذلت و ضعف باشند زیرا که درین صورت ممتنع است عاده اجتماع ایشان بر کذب بسبب خوف از مؤاخذه و این شرایط ظاهرالفساداند زیرا که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۵

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 انه لا يفيد العلم و ان انضمت اليه القرائن و الاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت و انضمت اليه قرائن من صراخ و جنازه و خروج المخدرات على حاله منكراً 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 ضروريا لا يتطرق اليه الشك و هكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانما نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب و لا يعترينا فيه شك احتج المخالفه بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا عليته و لا ترتب الا باجزاء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر و لو كان عاديا لا طرد و

بسیار است که علم حاصل می‌شود از تواتر بدون این‌ها

[فائدة في التواتر المعنوي]

فائدة قد تكثر الاخبار في الوقائع و يختلف لكن يشتمل كل واحد تا اصل كاه می‌شود که چیزهای بسیار در واقعه‌های مختلفه وارد می‌شود 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 می‌شود باعتبار تواتر معنوی و این قسم از متواتر را متواتر بحسب معنی می‌نامند 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 این‌ها از جهادهائی که از آن حضرت واقع شده که هریک از انها دلالت دارد بر کمال شجاعت آن حضرت التزاما پس شجاعت او متواتر خواهد بود هر چند که هیچ‌یک از این جزئیات به مرتبه تواتر و قطع نرسیده‌اند

[أصل في الخبر الواحد]

اصل و خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر قسم دوم از اخبار یعنی خبر واحد خبریست که بحد تواتر نرسیده باشد خواه راویان ان خبر بسیار باشند و خواه کم باشند و حال این خبر چنین نیست که فی نفسه قطع نظر از قرائن خارجیه مفید علم باشد بلی گاهی افاده علم می‌کند باعتبار انضمام قرائن خارجیه با او و بعضی گفته‌اند که با قرائن نیز مفید علم نیست و قول اول صحیح‌تر 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 ضم 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 الى تناقض المعلومات اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرین المتناقضین فانّ ذلك جایز و اللّازم باطل لانّ المعلومات واقعان فی الواقع و الا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع التّقيضین الثّالث أنّه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئه من يخالفه بالاجتهاد و هو خلاف الاجماع و الجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللّازم و التزام الأطراد فی مثله فانّه لا يخلوا عن العلم و امّا عن الثّانی فانّه اذا حصل فی قضیه امتنع ان يحصل مثله فی نقیضها عادة و اما عن الثّالث فبالتزام التّخطئه ح فلو وقع العلم لم يخبر مخالفته بالاجتهاد الا أنّه لم يقع فی الشّریعات و الاجماع المدعی على خلاف ذلك ظاهر الفساد اصل و ما عری من

خبر الواحد عن القرائن المفیده للعلم یجوز التعبد

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 می‌شود به صحت آن خبر و علم قطعی بهم می‌رسانیم به مردن او و ما در نفس خود حصول این علم را بالبدیهه می‌یابیم 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 آن خبرها حاصل می‌شود 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 می‌باید 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 می‌آید 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 می‌شود بتناقض معلومین در صورتی که اخبار باین نحو بدو امر متناقض متحقق شود زیرا که اخبار بنقضین جایز است عقلا و عاده و لازم یعنی حصول علم بنقضین باطل است که این دو معلوم می‌باید که در واقع موجود باشند و اگر نه لازم می‌آید که این علم جهل مرکب باشد و از وجود معلومین در واقع لازم می‌آید اجتماع نقیضین و دلیل ثالث ایشان اینکه اگر علم ازین خبر حاصل شود لازم می‌آید 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 می‌نماییم اطراد حصول علم را و می‌گوییم از هر خبری که باین وصف بوده باشد علم قطعی حاصل می‌شود اما

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۳۷

به عقلا- و لا- نعرف فی ذلک من الاصحاب مخالفا سوی ما حکاه المحقق عن ابن قتیبه و یعزی الی جماعه من اهل الخلاف و کیف کان فهو بالاعراض عنه حقیق و هل هو واقع او لا خلاف بین الاصحاب فذهب جمع من المتقدمین کالسید المرتضی و ابی المکارم ابن زهره و ابن البراج و ابن ادریس الی الثانی و صار جمهور المتأخرین الی الاول و هو الاقرب و له وجوه من الادله الاول قوله تعالی فَلَؤْ لَا نَعْرِ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

جواب از دلیل ثانی پس این قسم است که هرگاه خبر محفوف به قراین در قضیه حاصل شود ممتنع است عاده حصول مثل این خبر در نقیض آن 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 دلیل ثالث پس باین نحو است که قبول نداریم بطلان لازم یعنی تخطئه مجتهد را بسبب مخالفت او با چنین خبری و التزام می‌نماییم تخطئه او را درین صورت و می‌گوییم 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 می‌نمود 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 فی حجة الخبر الواحد]

اصل و ما عری من خبر الواحد عن القرائن المفیده للعلم یجوز التعبد به عقلا تا و هل هو خبر واحد هرگاه مجرد از قرائن باشد که افاده علم می‌نماید جایز است تعبد به او عقلا- یعنی عقل تجویز می‌نماید واجب کرداندیدن 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 عادل بشما خبری نقل نماید شما عمل

بمضمون او نمائید از این ایجاب عمل محالی لازم نمی‌آید پس عقلاً 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 خبر در احکام شرعی که از حضرت رسول صلی الله علیه و آله وارد شده جایز باشد لازم می‌آید که تکلیف به او در اخبار باحکام شرعی 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 نمی‌آید 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 الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم و هو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوائف او علقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع و من اليين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكلّ بعض من القوم بعض من الطوائف قلّ او كثر و لو كان بلوغ التواتر شرطاً لقليل و ليندروا كل واحد من قومهم او و لينذر البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين

خود ریاست عظیمه ایست پس هر گاه با معجزه که موجب جزم بصدق اوست نباشد عاده جزم حاصل می‌شود بکذب او بخلاف اخبار عدل از رسول صلی الله علیه و آله که چون ریاست عظمی نیست پس اگر بدون قرینه باشد که مفید علمست ما را جزم بکذب او حاصل نمی‌شود و هل هو واقع او لا خلاف بین الاصحاب تا فان قيل من اين علم و آیا این تعبد یعنی وجوب عمل بخبر واحد هر گاه مجرد از قرینه بوده باشد واقعست شرعاً یا واقع نیست خلافت میان اصحاب پس رفته‌اند جمعی از متقدمین چون سید مرتضی رضی الله عنه و سید ابی المکارم بن زهره و ابن براج و ابن ادریس بثنائی یعنی عدم وقوع تعبد و جمهور متأخرین باول یعنی وقوع تعبد قائل شده‌اند و این نزدیکتر است بصواب و چند دلیل از برای وقوع تعبد بخبر واحد هر گاه مجرد از قرینه بوده باشد اقامت شده اول این قول خدای تعالی است که فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و ليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون یعنی چرا بیرون نمی‌روند از هر فرقه طائفه تا آنکه تفقه نمایند در دین و مسائل دین خود را بیاموزند و انذار قوم خود نمایند هر گاه بازگشت 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 تخویف طوایف ایشان را و انذار طوایف ایشان را متحقق می‌شود بعنوان انذار هر طائفه از طوایف یکی از قوم را چه نسبت داده‌اند او را بضمیر جمعی که راجع می‌شود به طوایف و معلق ساخته او را باسم جمع یعنی قوم پس در هر یک از فعل و مفعول اراده مجموع شده چه مراد از مسند انذار جمیع طوایف است و از مفعول مراد جمیع قوم است و این بدیهی است که متحقق می‌شود این معنی با توزیع یعنی قرار دادن هر یک از قوم را فردا فردا در برابر هر طائفه از طوایف به حیثیتی که مخصوص باشد به بعضی از قوم طائفه از طوایف خواه آن طائفه قلیل باشند یعنی بحدّ تواتر

نرسیده باشند یا کثیر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۹

علم وجوب الحذر و ليس في الآية ما يدلّ عليه فانّ امتناع حمل كلمه لعلّ على معناها الحقيقي باعتبار استحالة على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه و هو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق أنّه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضى له و جب و الا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه و لا يحسن الا عند وجود المقتضى و حيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا

على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب فى موضع النظر فان قيل

باشند و بحدّ تواتر رسیده باشند و اگر به رسیدن این طایفه مندرین بحدّ تواتر شرط می‌بود و توزیع کافی نمی‌بود بایستی که گفته شود و لینذروا کل واحد من قومهم یعنی تا اینکه انذار نمایند جمیع این طوایفی که از فرق متعدده بیرون رفته‌اند 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 بحدّ تواتر رسیده باشند هر واحد از قوم را یا گفته شود عبارتی دیگر که اداء این معنی نماید پس وجوب حذر بر ایشان بسبب اندازی که واقع باشد بر وجه مذکور یعنی بطریق توزیع دلیل است بر وجوب عمل بخبر واحد فان قيل من این علم وجوب الحذر و لیس فی الآیه ما يدل علیه فان امتناع حمل کلمه لعل تا فان قيل وجوب الحذر پس اگر کسی اعتراض نماید که استدلال شما بر وجوب عمل بخبر واحد باین آیه کریمه موقوفست بر وجوب حذر و از کجا معلوم شد که حذر واجبست و حال آنکه در آیه کریمه چیزی نیست که دلالت کند بر وجوب او و چون مستدل را می‌رسید که بگوید که دلالت آیه بر وجوب حذر ازین راهست که یحذر خبر لعل واقع شده و لعل موضوعست از برای ترجیح یعنی آرزو کردن چیزی که ممکن الوقوع بوده باشد و ترجیح نسبت به کسی صحیح است که عالم بعواقب امور نبوده باشد پس در کلام واجب تعالی محمول معنی حقیقی نمی‌تواند بود و باید او را بر معنی مجازی حمل نمود و معنی که مناسبت دارد با حقیقت او ایجاب حذر است قائل جواب می‌فرماید 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 دلیلست بر نیکوئی 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 الانذار لا يصلح بمجرد دليله على المدعى لكونه اخص منه فانّ الانذار هو التخويف و ظاهر انّ الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف و قريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا-ريب في ان عمدة الاحكام الشرعيّة الوجوب والتّحريم و ما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما و هما لا ينفكّان عن التخويف فانّ الواجب يستحقّ العقاب تاركه و الحرام يستوجب المؤاخذه فاعله و اذا نهضت الآيه بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع أنّه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه

مگر بر وجه ایجاب با اینکه ادعاء اینکه مطلق طلب اقرب مجازاة است به حقیقت نه ایجاب محل نظر است فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرد دليله على المدعى تا فان قيل ذکر پس اگر کسی گوید که وجوب حذر نزد انذار به تنهایی صلاحیت ندارد که دلیل مدعای شما بوده باشد زیرا که انذار عبارت از تخويف است [و مدعای شما وجوب عمل است بخبر واحد و ظاهر است که خبر اعم است از تخويف] چه خبر واحد اعم است از اینکه در باب انذار بوده باشد یا از باب اخبار باحکام شرعیه جواب می‌گوییم که تخصیص انذار بتخويف ممنوعست بلکه انذار بمعنی ابلاغ و رسانیدن خبری است بمکلف بر وجهی که متضمن تخويف بوده باشد و این معنی چنانکه شامل ابلاغ خبری است که مشتمل بر تخويف 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 مگر ابلاغی که مقصود ازو تخويف باشد و نزدیک باین

معنی در جمهره و قاموس واقع شده و عرف نیز با ایشان موافقت و شکی نیست که عمده احکام شرعیه و جوب و تحریم و آن چیز است که راجع می‌شود بوجوب و تحریم به یک اعتباری چون احکام وضعیه زیرا که آنها لازم دارند و جوب و تحریم چیزی را مثلا صحت حکم شرعی عبارتست از احکام خمسه مشهوره و حکم وضعی عبارتست از لازم و سبب احکام شرعیه چون صحت و بطلان که لازم و جوب نماز با طهارت و حرمت نماز بی طهارتند و چون بودن زوال سبب از برای و جوب نماز ظهر مثلا بیع که حکم وضعی است لازم دارد و جوب تسلیم [۱۰۷] ثمن را به بائع بر مشتری و جوب تسلیم مبیع را بمشتری بر بائع و حرمت انتفاع هر یک از مشتری و بائع از چیزی که منتقل ساخته‌اند او را بسبب بیع به دیگری و این جوب و تحریم منفک نمی‌شوند از تخویف زیرا که واجب مستحق عقوبت می‌شود تارکش و حرام مستوجب مؤاخذه می‌شود فاعلش و هرگاه آیه کریمه دلالت کند بر قبول خبر واحد در واجب و حرام پس کار در غیر این‌ها 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 ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين التفقه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر للحمل الخطاب عليه [و انى لكم هنا باثباته ومعناه اللغوى مطلق التفهم فيجب الحمل عليه] لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه و لم يثبت حصول في ذلك العصر الثانى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط و اذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول و هو المطلوب او الرد و هو باطل لانه يقتضى كونه اسوأ حالا من الفاسق و فساد بين و ما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبنى على القول بحجية فيكون ح من الظواهر التى يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا

احکام پس هرگاه ثابت شد و جوب عمل بخبر واحد در باب و جوب و تحریم در غیر ایشان نیز ثابت می‌شود با اینکه ممکن است ادعاء دلالت آیه کریمه بر جوب عمل بخبر واحد در غیر واجب و حرام نیز بطریق مفهوم خطاب زیرا که هرگاه واجب باشد عمل بخبر واحد در این‌ها که اعظم احکام شرعیه‌اند در غیر این‌ها 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 ذكر التفقه في الآيه يدل على ان المراد بالانذار الفتوى تا الثانى 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 می‌گوییم 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 می‌توانید 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 الثانى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا تا الثالث دلیل ثانی از برای و جوب عمل بخبر واحد قول خدای تعالی است که ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا 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 و جوب تثبت را بر خبر دادن فاسق پس و جوب تثبت منتفی خواهد بود نزد انتفاء فسق از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۲

الائمة عليهم السلام و اخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الآحاد و تدوينها و الاعتناء بحال الرواة و التفحص عن المقبول و المردود و البحث عن الثقة و الضعيف و اشتها ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار و في زمن امام بعد امام و لم ينقل عن

احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه و لا روى عن الاثمة عليهم السلم حديث يضاذه مع كثيرة الروايات عنهم فى فنون الاحكام قال العلامة فى يه اما الامامية فالأخباريون منهم لم يعولوا فى اصول الدين و فروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الاثمة عليهم السلم و الاصوليون منهم كأبى جعفر الطوسى ره و غيره وافقوا على قبول الخبر الواحد و لم ينكره احد سوى المرتضى ره و اتباعه لشبهة حصلت لهم و حكى المحقق عن الشيخ سلوك

جهت عمل بمفهوم شرط و هرگاه مثبت واجب نباشد نزد خبر غير فاسق پس يا قبول واجب است و اين مطلب ما است و يا ردّ او واجبست و اين باطل است زیرا که اين مقتضى آنست که حال غير فاسق بدتر از حال فاسق باشد و فساد اين ظاهر است و اعتراضى که بعضى بر اين استدلال نموده‌اند باين روش که اين موقوفست بر حجيت مفهوم شرط و دلالت مفهوم ضعيف است مدفوعست به اينکه استدلال بمفهوم مبنى است بر قول به حجيت او يعنى هر که باين احتجاج نموده قائلست به حجيت او پس درين صورت مفهوم از جمله ظواهرىست که تمسک بانها واجبست [۱۰۸] الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا تا الرابع دليل ثالث بر وجوب عمل بخبر واحد اينست که اتفاق نموده بودند قدماء اصحاب که معاصر حضرات ائمه معصومين صلوات الله عليهم اجمعين بودند و از ايشان اخذ احاديث مى نمودند و جمعى که که نزديک بعصر ايشان بودند به روايت اخبار آحاد و نوشتن آنها در کتابها و اهتمام داشتن بيان حال راويان و تفحص نمودن از مقبول و مردود و تفتيش کردن از ثقه و ضعيف ايشان و مشهور بوده میان ايشان اين معنى در هر عصرى از ان عصرها و در زمان امام معصومى بعد از معصومى و از هيچ يك از ايشان انكار اين يا قول بخلاف اين منقول نشده و نه حدیثی از حضرات ائمه معصومين عليهم السلم روايت شده که منافی اين بوده باشد با اينکه از ايشان روايات بسيار در احكام هر فنى از فنون منقول شده و مؤيد اين اتفاق اينست که علامه رحمه الله فرموده که ائمة اماميه رضى الله عنهم پس اخباريون ايشان اعتماد نمى کردند در اصول دين و فروع او مگر بر اخبار آحادى که منقول‌اند از ائمه عليهم السلم و اصوليون يعنى مجتهدين ايشان چون شيخ ابو جعفر طوسى رضى الله عنه و غير او موافقت نموده‌اند با اخباريين در قبول خبر واحد و انكار نموده‌اند او را مگر سيد مرتضى رضى الله

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۴۳

هذا الطريق فى الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الاثمة عليهم السلم مقتصرنا عليه فادعى الاجماع على ذلك و ذكر ان قديم الاصحاب و حديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتي به المفتى منهم عولوا على المنقول فى اصولهم المعتمدة و كتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى فى ذلك و هذه سجيتهم من زمن النبى صلى الله عليه و آله الى زمن الاثمة 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 الصحابة و التابعين اجمعوا على ذلك دليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد و عملهم به فى الوقائع المختلفة التى لا تكاد تحصى و قد تكرر ذلك مرة بعد مرة اخرى و شاع و ذاع بينهم و لم ينكر عليهم احد و اما لنقل و ذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح الزايع ان باب العلم القطعى بالاحكام الشرعية التى لم تعلم بالضرورة من

عنه و تابعان او بسبب شبهه که عارض ايشان شده و شبهه ايشان بعد از اين خواهد آمد و محقق رحمه الله حکايت نموده از شيخ سلوك اين طريقه را در احتجاج از برای عمل باخبار مرويه از ائمه عليهم السلم و اکتفا نموده بهمين دليل و ادعاى اجماع نموده و فرموده که 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 که در اصول معتمده و کتابهاى مصنفه منقول شده و خصم ايشان از ايشان اين دليل را قبول مى نمود و دعوای ايشان را مسلم مى داشت و اين طريقه ايشان بود از زمان حضرت رسول صلى الله عليه و آله تا آخر زمان ائمه معصومين عليهم السلم

پس اگر نه چنین می‌بود که عمل باین اخبار جایز می‌بود 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 نموده‌اند در این مسئله ایشان نیز احتجاج نموده‌اند بمثل این طریقه پس گفته‌اند که صحابه و تابعین اجماع نموده‌اند بر عمل بخبر واحد بدلیل آنکه نقل نموده‌اند از ایشان استدلال بخبر واحد و عمل ایشان را به او در وقایع مختلفه غیر محصوره و مکررا این کار نموده‌اند و شایع و مشهور بود میان ایشان و هیچ کس بر ایشان انکار نموده بود که اگر کسی انکار می‌نمود 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 می‌شود الرابع انّ باب العلم القطعی بالاحکام الشرعیة التي لم تعلم بالضرورة من الدّین او من مذهب اهل تا لایق دلیل چهارم بر وجوب عمل بخبر واحد اینکه باب علم قطعی باحکام شرعیة که ضروری دین یا ضروری مذهب اهل بیت علیهم السّلم نبوده باشد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۴

الدّین او من مذهب اهل البيت عليهم السّلم فی نحو زماننا منسدّ قطعاً اذا الموجود من ادلتها لا یفید غیر الظّن لفقد السّیئة المتواترة و انقطاع طریق الاطلاع علی الاجماع من غیر جهة الثقل بخبر الواحد و وضوح کون اصالة البراءة لا یفید غیر الظّن و کون الكتاب ظنی الدّلالة و اذا تحقّق انسداد باب العلم فی حکم شرعی کان التّکلیف فی بالظّن قطعاً و العقل قاض بانّ الظّن اذا کان له جهات متعدّدة یتفاوت بالقوّة و الضّعف فالعدول عن القوی منها الی الضّعیف قبیح و لا ریب انّ کثیراً من اخبار الآحاد یحصل بها من الظّن ما لا یحصل بشیء من سائر الادلّة فیجب تقدیم العمل بها لا یقال لو تمّ هذا الدّلیل لوجب فیما اذا حصل للحاکم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظنّ اقوی من الظّن الحاصل بشهادة العدلین ان یحکم بالواحد او بالدّعوی و هو خلاف الاجماع لآثنا نقول لیس الحکم فی الشّهادة منوط بالظّن بل بشهادة العدلین فینتفی بانتفائها و مثلها الفتوی و الاقرار كما اشار الیه المرتضی ره فی معنی 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 الدلالة 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 می‌شود که از ادله دیگر حاصل نمی‌شود پس واجبست تقدیم بعمل بانها لا یقال لو تمّ هذا الدّلیل لوجب فیما اذا حصل للحاکم من شهادة العدل الواحد کسی نکوید که اگر این دلیل تمام شود لازم می‌آید که در جائی که حاکم را از شهادت یک عادل یا دعوی او ظنی حاصل شود اقوی از ظنی که از شهادت دو عادل حاصل می‌شود واجب باشد اینکه حکم کند به شهادت ان عادل واحد یا دعوی او و این خلاف اجماعست زیرا که جواب می‌گوییم که حکم شرع در شهادت منوط بظن نیست تا آنکه هرگاه ظن اقوی بوده باشد از ظنی دیگر عمل به او لازم باشد بلکه منوطست به شهادت دو عادل پس جایز نخواهد بود حکم در صورتی که شهادت عدلین منتفی باشد و مثل شهادتست فتوی و اقرار یعنی حکم بوجوب متابعت فتوی و ثبوت اقرار منوط بظن نیست بلکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۵

او الشّروط الشرعیة كزوال الشمس و طلوع الفجر بالنّسبة الی الاحکام المتعلّقة بهما بخلاف محلّ التّزاع فانّ المفروض فیہ کون التّکلیف منوطاً بالظّن لا یقال الحکم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون و ذلك بواسطة ضمیمه مقدّمه خارجیه و هی قبح خطاب الحکیم بما له ظاهر و هو یرید خلافه من غیر دلالة تصرفه عن ذلك الظّاهر سلّمنا و لكن ذلك ظنّ مخصوص فهو من قبیل

الشَّهَادَةُ لَا يَعْدِلُ عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ إِلَّا بِدَلِيلٍ لَا تَأْتِي نَقُولُ أَحْكَامَ الْكِتَابِ كُلِّهَا مِنْ قَبِيلِ خُطَابِ الْمَشَافَهَةِ وَ قَدْ مَرَّ أَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِالْمَوْجُودِينَ فِي زَمَانِ الْخُطَابِ وَ أَنْ ثُبُوتُ حُكْمِهِ فِي حَقِّ مَنْ تَأَخَّرَ أَمَّا هُوَ بِالْإِجْمَاعِ وَ قَضَاءِ الضَّرُورَةِ بِاشْتِرَاكِ التَّكْلِيفِ بَيْنَ الْكُلِّ وَ حُفْمَنِ الْجَائِزِ أَنْ يَكُونَ قَدْ اقْتَرَنَ بِبَعْضِ تِلْكَ الظُّوَاهِرِ مَا يَدُلُّهُمْ عَلَى ارَادَةِ خِلَافِهَا وَ قَدْ وَقَعَ ذَلِكَ فِي مَوَاضِعَ عَلِمْنَاهَا بِالْإِجْمَاعِ وَ نَحْوِهِ فَيَحْتَمِلُ الْإِعْتِمَادَ فِي تَعْرِيفِنَا بِسَائِرِهَا عَلَى الْإِمَارَةِ الْمَفِيدَةِ لِلظَّنِّ الْقَوِيِّ وَ خَيْرِ الْوَاحِدِ مِنْ جَمَلَتِهَا وَ مَعَ قِيَامِ هَذَا الْإِحْتِمَالِ يَنْتَفِي الْقَطْعُ بِالْحُكْمِ وَ يَسْتَوِي حُجُجُ الظَّنِّ الْمُسْتَفَادِ مِنْ ظَاهِرِ الْكِتَابِ وَ الْحَاصِلِ مِنْ

منوط است بقول مفتی و اقرار مقرر پس شهادت در تعلق حکم به او چنانچه سید مرتضی رضی الله عنه اشاره فرموده به منزله اسباب و شروط شرعیه است چون زوال آفتاب و طلوع فجر نسبت به احکامی که متعلقند باینها یعنی چنانچه وجوب نماز ظهر و حرمت اکل و شرب و نظایر اینها متعلقند بر زوال آفتاب و طلوع فجر همچنین حکم بثبوت دعوی متعلق است بر شهادت دو عادل بخلاف محل نزاع یعنی علم باحکام شرعیه که او معلق بظن است پس با وجود ظن قوی عمل بظن ضعیف جایز نخواهد بود لایق الحکم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون تا حجة القول کسی نکوید که شما چون می گوید که احکام مستنبطه از قران مجید ظنید و حال آنکه حکمی که از ظاهر او مستفاد می شود علم قطعی به او حاصل می شود و ظنی نیست به واسطه انضمام مقدمه از خارج با ظاهر او و ان مقدمه عبارتست از قباحت خطاب نمودن حکیم بلفظی که او را ظاهری باشد و مراد حکیم غیر ان ظاهر باشد بدون قرینه که او را از ظاهر صرف نماید و حاصل آنکه می گویم که این حکم از ظاهر کتاب مستفاد می شود و هرچه از ظاهر او مستفاد شود مراد خدای تعالی است جز ما بواسطه ان مقدمه معلومه پس این حکم 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 هر چند 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 الضَّرورة الدالین علی المشاركة فی التکلیف المستفاد من ظاهر الكتاب بغیر صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتیة المفید للظن الزاجح بان التکلیف بخلاف ذلك الظاهر و مثله یقال فی اصالة البراءة لمن التفت الیهما بنحو ما ذکر اجزاء فی ظاهر الكتاب حجة القول الآخر عموم قوله تعالی و لا- تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَانَّهُ نَهَى عَنْ اتِّبَاعِ الظَّنِّ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا یغنی من الحق شیئا و نحو ذلك من الآیات الدالة علی ذم اتِّبَاعِ الظَّنِّ وَ النَّهَى وَ الدَّمْ دَلِيلُ الْحَرَمَةِ وَ هِيَ تَنَافَى الْوَجُوبِ وَ لَا شَكَّ أَنَّ خَيْرَ الْوَاحِدِ لَا یفید إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الْمُرْتَضَى فِي جَوَابِ الْمَسَائِلِ التَّبَاتِيَةِ مِنْ أَنَّ اصْحَابَنَا لَا یعملون بخبر الواحد و ان ادعا خلاف ذلك علیهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا یدخل فی مثله ریب و لا شك ان علماء الشیعة الامامية یدهبون الی ان اخبار

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 ازو باشند زیرا که ما در جواب می گویم 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 گویم 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 پیشتر 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 آن ظواهر قرآینی بوده باشد که دلالت نمایند مخاطبین موجودین را بر اینکه مراد خلاف ظاهر است قطعاً و لازم نیست که آن قرائن در زمان ما نیز بوده باشند زیرا که ما مخاطب باین خطاب نیستیم تا آنکه باید خلاف ظاهر آنها بر ما نیز معلوم بوده باشد و بتحقیق که واقع شده اقتران چنین قرائن با خطاب در چند موضع که ما می‌دانیم باجماع و مثل اجماع چنانچه در آیه وضو که ظاهر وجوب شستن دست باین عنوان که ابتدا از اصابع واقع شود و انتها بموافق 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- التعميل عليها و أنّها ليست بحجة 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 يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد و يجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة و حظه و قال في المسألة التي افردتها في البحث عن العمل بخبر الواحد أنّه تبين في جواب المسائل التبتيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا- يعملون في الشريعة بخبر لا- يوجب العلم و ان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم و تكلم في الدرعية على التعلق

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 قوی‌اند و خبر واحد از جمله آن امارات است و امارات اگرچه فی نفسه باعث صرف لفظ کتاب از ظاهر نمی‌توانند شد لیکن قابلیت آن 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 آن قرائن حاصل بوده و با وجود این احتمال علم قطعی بحکمی که مستفاد می‌شود از ظاهر کتاب چون حاصل می‌شود و مساوی خواهد بود درین صورت ظنی که مستفاد می‌شود از ظاهر کتاب با ظنی که از غیر او حاصل می‌شود 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 می‌آید 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 دلائل قطعی‌اند که بما رسیده‌اند 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 دلائل 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 می‌شوند 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 می‌شود راجح است بر ظنی که از ظاهر کتاب مستفاد می‌شود زیرا که خطابات کتاب مخصوص بموجودین است و ما بسبب اجماع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۸

بعمل الصّحابة و التّابعين بانّ الامامية تدفع ذلك و تقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأثرون المدين يحتشم التصريح بخلافهم و الخروج عن جملتهم فامساک التّكثير عليهم لا يدلّ على الرّضاء بما فعلوه لانّ الشّرط في دلالة الامساک على الرّضاء ان لا يكون له وجه سوى الرّضاء من تقيّة او سوف و ما اشبه ذلك و الجواب عن الاحتجاج بالآيات انّ العامّ يخصّ و المطلق يقيد بالدليل و

قد وجد كما عرفت على ان آيات الذمّ ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتّباع الظنّ في اصول الدّين

و ضروره مشارکیم با ایشان در تکلیف باحکام ان خطابات پس هرگاه مشارکت ما با ایشان اجماعی و ضروری نبوده باشد ما مکلف به آن احکام نخواهیم بود و در صورتی که خبری معارض ظاهر کتاب بوده باشد مشارکت ما با ایشان اجماعی و ضروری نیست پس ممکنست که مکلف بحکم این خبر باشیم نه بحکم ان خطاب و ضمیر مثله راجعت بوجه دویم تساوی ظنین یعنی بقول مصنف قدس سره و لظهور اختصاص الاجماع و الضروره الدالین علی المشارکه تا آخر و جار و مجرور ثانی یعنی بنحو ما ذکر ظرف لغو و متعلق است به التفت یعنی اگر معترض ملتفت شود بجانب اصالت براءتی که مستدل دعوا نموده بود که او نیز چون ظاهر کتاب ظنی است و اعتراض نماید بران مقدمه بمثل ان اعتراضی که مذکور شد اخیرا در ظاهر کتاب یعنی باین روشن که ظنی که مستفاد می شود از اصالت برأت ظن مخصوصی است که عمل به او واجب است اتفاقا پس از قبیل ظنی است که از شهادت دو عادل حاصل می شود و عدول ازو بظنی که از خبر واحد حاصل شود جایز نیست ما نیز جواب می گوئیم بمثل آنچه مذکور شد ثانیاً در بیان تساوی ظنی که از ظاهر کتاب حاصل شود با ظنی که از غیر او متحقق شود یعنی می گوئیم که ظنی که حاصل می شود 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 و لا تقف ما لیس لکم به علم نهی تا و الجواب دلیل قول دیگر یعنی عدم و جوب عمل بخبر واحد چند وجه است یکی عموم قول تعالی است که و لا تقف ما لیس لکم به علم 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 عزّ و جلّ است که در مذمت جمعی که متابعت ظن خود نموده اند و به ضلالت افتاده اند فرموده ان یتبعون الا الظنّ و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً یعنی ایشان متابعت نموده اند مگر ظن خود را و کمان غنی نمی سازد کسی را از حق اصلا و مثل این ها از آیاتی که دلالت می کند بر مذمت

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۴۹

لان الذمّ فیها للكفار علی ما كانوا یعتقدونه و آیه النهی محتمله لذلك ایضا و لغيره ممّا ینافی عمومها و صلاحیتها للتمسک بها فی موضع النزاع لا سیما بعد ملاحظه ما تقرّر فی خطاب المشافهه و وجه ثبوت حکمه علینا مع ما علم فی الوجه الرابع من الحجّه لما صرنا الیه و امی اجماع او ضروره تقتضی لمشارکتنا لهم فی التکلیف بتحصیل العلم فیما لا ریب فی انسداد باب العلم به عنّا دونهم و هذا واضح لمن تدبّر و اما ما ذکره السید المرتضی ره فجوابه اولاً ان العلم الضروری بان الإمامیه تنکر العمل بخبر الواحد مط غیر حاصل لنا الآن قطعاً و اعتمادنا فی الحکم بذلك علی نقله له نقض لغرضه اذ لم یحصل الینا معه ما یخرجه عن کونه خبراً واحداً و ثانیاً ان التکلیف بالمحال لیس بجائز عندنا و معلوم ان تحصیل العلم القطعی بالحکم الشرعی فی محلّ الحاجة الی العمل بخبر الواحد الآن مستحیل عادة و امکانه فی عصره و ما قبله من ازمنه ظهور الائمه علیهم السّلم

متابعت ظن و نهی از متابعت ظن چنانچه در آیه اولی واقع شده و مذمت او چنانکه در آیات دیگر واقع شده دلالت دارند بر حرمت او و این منافات دارد با وجوب او و شکی نیست که خبر واحد افاده نمی کند زیاده بر ظن را پس عمل به او واجب نباشد و وجه ثانی آن چیز است که سید رضی الله عنه در جواب مسائل تباینات ذکر نموده که اصحاب ما عمل نمی نمودند بخبر واحد و ادعاء خلاف این بر ایشان یعنی نسبت قول بجواز عمل بخبر واحد به ایشان موجب رفع چیز است که ضروری است نزد ایشان که ان عبارت از عدم جواز عمل بخبر واحد است و فرموده که ما علم قطعی داریم به اینکه چنان عملی که در مثل او شک و شبهه راه ندارد به اینکه علمای شیعه رضی الله عنهم قائل بودند بعدم جواز عمل بخبر واحد در احکام شرعیه و عدم جواز اعتماد بر او و به اینکه اخبار آحاد

حجت و دلیل نمی‌توانند 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 شده‌اند به اینکه از راه دلیل عقلی نیز محالست که تکلیف کند ما را خدای تعالی بعمل باخبار آحاد و ظهور مذهب ایشان در عدم جواز عمل بخبر واحد به منزله ظهور اوست در ابطال قیاس و حرمت او در حکم شرعی و فرموده در رساله که جدا نوشته در بحث از عمل بخبر واحد که بیان شد در مسائل تبائیات که جمیع علما از مخالفین امامیه موافق ایشان علم قطعی دارند به اینکه امامیه عمل نمی‌نمودند در احکام شرعی به چیزی که موجب علم نبوده باشد و این مذهب شعار امامیه شده که به او شناخته می‌شوند 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 بالتَّسْبُءِ الی زمان عدم الامکان و لعلَّ الوجه فی معلومیة مخالفة الامامیة لغيرهم فی هذا الاصل تمکنهم فی تلك الاوقات من تحصيل العلم بالزَّجوع الی ائمتهم المعصومین علیهم السَّلْم فلم یحتاجوا الی اتِّباع الظَّنِّ الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم و لم یؤثروه علی العلم و قد اورد السَّیِّد ره علی نفسه فی بعض کلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا اسددتم طریق العمل بالاخبار فعلى اى شیء تقولون فی الفقه کله و اجاب بما حاصله ان معظم الفقه یعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا علیهم السَّلْم فیه بالاخبار المتواترة و ما لم یتحقَّق ذلك فیهِ و لعلَّ الأقلَّ یقول فیهِ علی اجماع الامامیة و ذکر کلاما طویلا- فی بیان حکم ما یقع فیهِ الاختلاف بینهم و محصوله انه اذا امکن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذکرناها تعین العمل علیه

بعمل صحابه و تابعین اعتراض نموده باین روش که امامیه این را قبول ندارند و می‌گویند که از صحابه کسی عمل بخبر واحد نمی‌نمود 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 نمی‌کند بر رضا بکرده‌های 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 این‌ها و الجواب عن الاحتجاج بالآیات ان العام یخصّ تا و بقی الکلام و جواب از استدلال به آیات اینست که عام گاه مخصوص می‌شود و مطلق گاه مقید می‌شود بسبب دلیلی و در محل نزاع دلیلی بر تخصیص و تقييد مخاطبین در این آیات به بعضی از افراد ناس که عبارت از صحابه‌اند موجود است چه ایشان را متابعت ظن جایز نیست باعتبار آنکه ایشان را تحصيل علم قطعی به مسایل شرعیه ممکن است از جهت حضور معصوم و امکان سؤال از وی بخلاف ما چنانکه دانسته شد با اینکه آیاتی که دلالت دارند بر مذمت متابعت ظن بحسب سیاق ظاهرند در اختصاص بمتابعت ظن در اصول دین زیرا که مذمت در ان آیات متوجهست بکفار بر اعتقادات باطله ایشان و آیه نهی یعنی کریمه و لا تَقْفُ ما لیسَ 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 می‌توان 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 الّا کنّا مخیرین بین الاقوال المختلفه لفقْد دلیل التَّعیین و لا ریب انّ ما ادّعا من علم معظم الفقه بالضرورة و باجماع الإمامیة امر ممتنع فی هذا الزَّمان و اشباهه فالتَّکلیف فیها بتحصيل العلم غیر جائز و الاكتفاء بالظَّنِّ فیما یتعدَّر فیهِ العلم ممّا لا شکَّ فیهِ و لا نزاع و قد ذکره فی غیر مواضع من کلامه ایضا فیستوی ح الاخبار و غیرها من الأدلّة المفیده الظَّنِّ فی الصّلاحيّة لاثبات الاحکام الشرعیة فی

الجملة كما حَقَّقناه و اَمَّا مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيد على قيام الدليل القطعي عليه و لا حاجة لنا الآن الى تحمُّل مشقَّة البحث عن قيامه ح على العمل بخبر الواحد و عدمه مع انَّ السَّيِّد ره قد اعترف في جواب المسائل التَّبَاتِيَّات بانَّ اكثر اخبارنا المرويَّة في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اَمَّا بالتواتر و اَمَّا بامارة و علامة دلَّت على صحتها و صدق روايتها فهي موجبة للعلم و مقتضية للقطع و ان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد و بقي الكلام في التدافع

و وجه ثبوت حکم 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 دليل 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 بتحصيل 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 اَمَّا آنچه سَيِّد 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 سَيِّد 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 سَيِّد 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 السَّلَام 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 سَيِّد از ایشان نقل نموده اینست که ایشان در آن وقتها قادر بودند بر تحصیل علم قطعی باعتبار رجوع به ائمه علیهم السَّلَام [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 قيل تا آخر یعنی اگر کسی گوید که هرگاه شما راه عمل اخبار آحاد را بستید پس بر چه چیز اعتماد می نمایید در مسائل فقه و جواب گفته به نحوی که حاصل او اینست که اکثر مسائل فقه معلوم است بالضروره از مذهب ائمه ما صلوات الله عليهم 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 سَيِّد 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 بتحصيل علم بانها جایز نیست و ظن کافیهست چه در کافی بودن ظن در چیزی که علم قطعی به او متعذر باشد شکی و نزاعی نیست و سَيِّد رضی الله عنه نیز در چند موضع این را ذکر نموده که با تعذر علم قطعی ظن کافیهست 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 می‌توانیم نمود با اینکه سید رضی الله عنه خود اعتراف نموده در مسائل ثبائیات به اینکه اکثر اخباری که منقولند از حضرات ائمه معصومین علیهم السّلم در کتابهای ما معلومند و مجزوم به است صحت آنها یا متواتر و یا بامارات و علامتی که دلالت می‌کند بر صحت و صدق روات آنها پس این اخبار موجب علم و مقتضی قطعند هر چند که می‌بینیم این اخبار را در کتب نوشته شده‌اند بسند خاصی بطریق آحاد و بقی الکلام فی التّدافع 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 ان اعتماد المرتضی فیما ذکره علی ما عهد من کلام اوایل المتکلمین منهم و العمل بخبر الواحد بعید عن طریقهم و قد مرّت حکایه المحقق 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 آورد و الاخبار فی کتبهم و استراحوا الیها فی المسائل الفقهيّه و لم یظهر منهم ما یدل علی موافقه المرتضی و الانصاف انه لا یتضح من حالهم المخالفه له ایضا اذ كانت اخبار الاصحاب یومئذ قریباً العهد بزمان لقاء المعصومین علیهم السّلم و استفاده الاحکام منهم و كانت القرائن المعاضده لها متیسره كما اشار الیها السید و لم

الواقع بین ما عزاه الی الاصحاب و بین ما حکیناه عن العلامه فی النهايه 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 نهایت 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 طریق ایشان دور است زیرا که ایشان در مطالب اکتفا بظن نمی‌نمودند بلکه طالب دلایل قطعی می‌بودند 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 می‌نمودند اخبار آحاد را در کتابهای خود متمسک به او می‌شدند 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 السّلم و زمان امکان استفاده احکام از ایشان موجود بود و قراینی که مؤید صحت ان اخبار بودند چنانچه سید رضی الله عنه در بعضی از مواضع اشاره به این معنی فرموده و معلوم شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۴

یعلم أنّهم اعتمدوا علی الخبر المجرد لظهور مخالفتهم لرأیه فیهِ و قد تطفّن المحقق من کلام الشیخ لما قلناه بعد ان ذکر عنه فی حکایه الخلاف هنا أنّه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحققه و آورد احتجاج القوم من الجانبین فقال و ذهب شیخنا ابو جعفر ره الی العمل بخبر العدل من رواه اصحابنا لکن لفظه و ان كان مطلقا فعند التحقيق یتبین انه لا یعمل بالخبر مط بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمه علیهم السّلم و دونها الاصحاب لا ان کلّ خبر یرویه امامی یجب العمل به هذا الذی یتبین لی فی کلامه و یدعی اجماع الاصحاب علی العمل بهذه الاخبار حتی لو رواها غیر الامامی و كان الخبر سلیمنا عن المعارض و اشتهر نقله فی هذه الكتب

الدائرة بین الاصحاب عمل به ثم اخذ فی نقل احتجاج الشیخ بما حکیناه 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 اثنا 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 تفطن فرموده که شیخ با ابو جعفر طوسی رحمه الله قائل شده بوجوب عمل بخبر عدل از روایات امامیه لیکن لفظ شیخ قدس سره اگرچه دلالت می کند بر عمل بمطلق خبر واحد اما بعد از تحقیق معلوم می شود که او عمل بمطلق خبر واحد نمی کند بلکه عمل می کند باین اخباری که از ائمه علیهم السلام منقولند و اصحاب در کتابهای خود نوشته اند زیرا که این اخبار محفوف به قراین بوده اند و قائل نیست بوجوب عمل به 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 فتوایی 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 آنها نیست و آنچه محقق رحمه الله

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۵۵

من انّ قديم الاصحاب و حديثهم الى آخر ما ذكر هناك و زاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره و ما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبته العلامة اليه و اما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال لمن الجائر ان يكون طلبا لتكثير القرائن و تسهيلات لسييل العلم بصدق الخبر لا لما مرّ في الوجه الثالث من حجية القول الاول و كذا اعتنائهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر و حرصا عليه و على هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فانّ التعويل على الاحاد فيها غير معقول و قد طعن بذلك السيد المرتضى ره على نقلها حيث ظنّ منهم الاعتماد عليها و لا وجه له بعد ملاحظه ما ذكرناه و ان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجّة لما صرنا اليه فانّ في بقیة الوجوه لا سيما في الاخير كفاية ان شاء الله تعالى

از کلام شیخ فهمیده است یعنی وجوب عمل بخبر واحد محفوف به قراین و عدم جواز عمل به او بدون قرینه سزاوار اعتماد بر اوست یعنی این قول را باید نسبت بشیخ داد نه آنچه نسبت داده علامه به او یعنی وجوب عمل بخبر واحد مطلق آنجا که گفت و اصولیون اصحاب چون شیخ ابو جعفر طوسی و غیر او موافقت نموده اند با اخباریین در قبول خبر واحد و چون این مقام محل ورود این اعتراض بود که هرگاه شیخ قائل می شود بوجوب عمل به اخباری که در کتب اصحاب منقولست هر چند راوی غیر امامی بوده باشد باعتبار تقویت این اخبار به قراین و عمل بمطلق خبر عدل واحد را تجویز نمی نماید پس از چه جهت متقدمین اصحاب اهتمام داشتند بتفحص حال راویان اخبار و روایت اخبار متعدّد مصنف س سرّه جواب می فرماید که و اما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال تا آخر یعنی جایز است که اهتمام قدما بتفحص احوال رجال باعتبار این باشد که می خواستند زیاد 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 بخبر عدل واحد مطلقا [۱۱۱] و همچنین اعتبار ایشان به روایت ممکنست که

باعتماد امید حصول تواتر یا باعتبار حرص ایشان بر نقل روایت بوده باشد و برین باید حمل نمود روایت نمودن ایشان اخباری را که در باب اصول دین از ائمه علیهم السلام منقول است یعنی نقل این روایات نیز به واسطه تکثیر قرائن و تسهیل علم بصدق خبر و رجاء تواتر یا حرص بر نقل اخبار است نه از برای اعتماد بر آنها زیرا که اعتماد بر اخبار آحاد در باب اصول دین معقول نیست و بتحقیق که سید رضی الله عنه باین روش اعتراضی نموده بر نقل اخبار آحاد در اصول یعنی گفته که نقل این اخبار آحاد بی فایده است باعتبار آنکه در اصول اعتماد بر این‌ها جایز نیست و این اعتراض بی صورتست بعد از

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۵۶

اصل و للعمل بخبر الواحد شرائط کلها يتعلّق بالزواوی الاوّل التّکلیف فلا یقبل روایة المجنون و الصّبیّ و ان کان ممیّزا و الحکم فی المجنون و غیر الممیّز ظاهر و نقل الاجماع علیه من الكلّ و امّا الممیّز فلا یعرف من الاصحاب فیہ مخالف و جمهور اهل الخلاف علی ذلك ایضا و یعزى الی بعض منهم القبول قیاسا علی جواز الاقتداء به و هو بمکان من الضّعف لمنع الحکم فی المقیس علیه اوّلا سلّمنا لکن الفارق موجود کما یعلم من قاعدتهم فی القدوة و لمنع اصل القیاس ثانيا و التّحقیق انّ عدم قبول روایة الفاسق یقتضی عدم قبوله بطریق اولی لانّ للفاسق باعتبار التّکلیف خشیة من الله تعالی ربّما منعه من الکذب و الصّبیّ باعتبار علمه بانتفاء التّکلیف عنه فلا یحرم علیه الکذب و لا یستحقّ له العقاب لا مانع له من الاقدام علیه هذا اذا سمع و روى قبل البلوغ و امّا الزواویة بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حیث یجتمع غیره من الشّرائط لوجود المقتضی ح و هو اخبار العدل الضّابط و عدم صلاحیة ما یقدّر مانعا للمانعیه

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 سیّوم 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 کافیسست ان شاء الله تعالی

[أصل فی شرائط الراوی فی العمل بالخبر الواحد]

اشاره

اصل و للعمل بخبر الواحد شرایط کلها يتعلّق بالراوی

[الأوّل التّکلیف]

الاوّل التّکلیف تا الثانی وجوب عمل بخبر واحد را چند شرطست که همه تعلق به راوی دارند و این شرایط از جهت حصول ظن غالب بصدق خبر است شرط اول اینکه راوی مکلف باشد پس مقبول نیست روایت دیوانه و طفل هرچند ان طفل ممیز باشد و حکم یعنی عدم قبول روایت در دیوانه و طفل غیر ممیز ظاهر است زیرا که از خبر ایشان ظن بصدق خبر حاصل نمی‌شود و نقل اجماع امت نیز شده بر عدم قبول روایت ایشان و اما در طفل ممیز پس از اصحاب معلوم نیست مخالفی در این حکم و جمهور مخالفین نیز باین قائل شده‌اند و نسبت داده شده به بعضی از ایشان قبول خبر ممیز باعتبار آنکه قیاس نموده‌اند این حکم را بجواز اقتداء نماز به او و این در نهایت ضعف است زیرا که اوّلا- می‌گوییم ثبوت حکم در مقیس علیه یعنی جواز اقتداء در نماز بطفل ممیز ممنوعست و بر تقدیر تسلیم جواز اقتداء می‌گوییم که این قیاس مع الفارق است چنانچه معلوم است از قاعده ایشان در اقتدا چه گاه هست که اقتدا بشخصی جایز است و روایت او مقبول نیست نزد ایشان نیز چنانچه فاسق اقتدا در نماز به او جایز است و روایت او مقبول نیست نزد ایشان نیز پس لازم نمی‌آید جواز اقتداء

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۷

الثانی الاسلام و لا ریب عندنا فی اشتراطه لقوله تعالى إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا و هو شامل للكافر و غيره و لئن قيل باختصاصه فی 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 إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا و حكى المحقق عن الشيخ أنّه اجاز العمل بخبر الفطحيّة و من ضارعهم بشرط ان لا يكون متّهما بالكذب محتجّا بانّ الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير و سماعه و عليّ بن ابى حمزة و عثمان بن عيسى و بما رواه بنو فضال و الطاطريون و اجاب المحقق بانّا لم نعلم الى الآن انّ الطائفة عملت باخبار هؤلاء و العلّامة مع تصريحه بالاشتراط فى يب اكثر فى الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدى المذاهب و حكى والدى ره فى فوائد على

بمميز قبول روايت او و ثانيا منع مى نماييم اصل قياس را و تحقيق اينست كه عدم قبول روايت فاسق مقتضى عدم قبول روايت مميز است بطريق اولى زيرا كه فاسق را باعتبار تكليف خوبى از خدای تعالى ممكنست كه مانع او شود از دروغ گفتن و طفل مميز باعتبار آنكه عالمست بانتفاء تكليف نسبت به او و حرام نيست بر او كذب و مستحق عقاب نمى شود بسبب ان او را مانعى نيست از دروغ كوئى و اينكه مقبول نيست روايت او در صورتيست كه شنیده باشد مميز روايت را و نقل كند او را پيش از بلوغ اما اگر پيش از بلوغ شنیده باشد و بعد از بلوغ روايت كند پس روايت او مقبول است هرگاه شرايط ديكر غير از بلوغ متحقق باشند زيرا كه مقتضى قبول روايت درين وقت متحقق است كه عبارت از اخبار عدل ضابط است و آنچه فرض توان كرد مانعيت او را يعنى شنيدن پيش از بلوغ صلاحيت مانعيت ندارد

[الثانى الإسلام]

الثانى الاسلام و لا ريب عندنا فى اشتراطه تا الثالث و شرط دويم از براى وجوب عمل بخبر واحد اسلام راويست و شكى نيست نزد اماميه در اشتراط اين شرط بدليل قول خدای تعالى كه إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا چه نهى فرموده خدای تعالى از عمل بقول فاسق و فاسق شامل كافر و غير كافر هر دو است زيرا كه فسق در لغت بمعنى خروج از طاعت خدای تعالى است و ظاهر آنست كه در عرف شرع نيز به اين معنى بوده باشد و اگر كسى قائل شود باختصاص فاسق در عرف متأخر از لغت يعنى عرف شرع به مسلمانى كه در احكام شريعت از طاعت خدای تعالى بيرون باشد مى گوئيم كه باز اين كريمه دلالت مى كند بمفهوم موافق يعنى مفهوم اولويت بر عدم قبول خبر كافر چنانچه ظاهر است زيرا كه هرگاه خبر مسلمان فاسق مقبول نباشد خبر كافر بطريق اولى مقبول نخواهد بود و ببايد دانست كه اجماع از عامه و خاصه منعقد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۸

الخلاصة عن فخر المحققين أنّه قال سألت عن والدى ره عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندى عدم قبول روايته لقوله تعالى إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ الْآيَةِ و لا فسق اعظم من عدم الايمان و اشار بذلك الى ما رواه الكشى من ان ابانا كان من التاوسية هذا و الاعتماد عندى على المشهور

شده بر اشتراط اين شرط چنانچه ابن حاجب و غيره نقل نموده اند پس كلام مصنف قدس سره عندنا بى موقع است

[الثالث الإيمان]

الثالث الايمان و اشتراطه هو المشهور بين الاصحاب تا الرابع و شرط سيوم از برای قبول خبر واحد ايمان يعنى تشيع و قول به امامت دوازده امامست عليهم السلم و اشتراط اين شرط مشهور است میان اصحاب و دليل ايشان قول خدای تعالی است که **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** چه فاسق بعمومه شامل اهل خلاف نیز هست و محقق از شيخ رحمهما الله نقل نموده که او تجویز می نموده عمل بخبر 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 عليه بعد از حضرت رسالت پناهی صلی الله عليه 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 عليه و او بعد از حضرت صادق علیه صلوات الله هفتاد روز زنده بود و بعد از او به امامت باقی ائمه عليهم السلم 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 طاظریون و عبد الله بن بکیر بن اعین شیبانی از اصحاب صادق علیه السلم 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 بنو فضال ايشان حسن بن علی بن فضال که از اصحاب حضرت امام رضا و امام محمد تقی علیهما السلام اند و کشتی 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 الکبائر و الاصرار علی الصغائر و منافیات المرؤة و اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ایضا و ظاهر جماعه من متأخريهم الميل الی العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب الیه بعض العائیه و نقل المحقق عن الشیخ أنه قال یکفی کون الراوی ثقة متحرزا عن الکذب فی الروایة و ان کان فاسقا بجوارحه و ادعی عمل الطائفة 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 الکلام جید

می نمایم بر روایت علی اگرچه مذهب او فاسد است و هر سه فطحی اند لیکن منقولست که حسن از ان مذهب به مذهب حق در حال موت رجوع نمود و طاظریون علی بن الحسن بن محمد طائی جرمی است و از ان معروف و به طاظری شده که بیاع جامه که مشهور به طاظریه بود و او از جمله واقفیه است که وقف نموده بر حضرت موسی علیه السلم و بعد از او به امامت ائمه دیگر قائل نیست و یوسف بن ابراهیم و بغیر این دو کس طاظری نیافتیم و محقق رحمه الله جواب گفته از احتجاج شیخ قدس سره به اینکه ما تا امروز نیافتیم که طایفه محقه جمیعا عمل نموده باشند باخبار این جماعت و توضیح این جواب اینکه اگر مراد شیخ قدس سره اینست که طایفه محقه اجماع نموده اند بر عمل باخبار این جماعت پس این مقدمه ممنوع است بلکه مشهور عدم جواز این عمل است و اگر مراد او اینست که بعضی از ايشان 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 بالا اشتراط واو استیناف است و ممکن است واو عطف بوده باشد و مقصود عطف این جمله باشد بر جمله و حکى المحقق عن الشیخ بحسب معنی یعنی علامه

رحمه الله با آنکه تصریح نموده باشرط ایمان در تهذیب در خلاصه در بسیاری از مواضع ترجیح داده قبول روایات جماعتی را از شیعه که مذهب ایشان فاسد است و پدرم رحمه الله در فوایدی که بر خلاصه نوشته از شیخ فخر الدین رضی الله عنه نقل نموده که او می فرمود که سؤال کردم از پدرم علامه رحمه الله از حال ابان عثمان پس او گفت نزدیکتر بصواب نزد من عدم قبول روایت اوست بدلیل قول خدای تعالی **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** و فسقی بدتر از عدم ایمان نیست و باین حرف اشاره نموده به آنچه کشی روایت نموده که ابان از جمله ناووسیه است و ایشان قایلند به اینکه حضرت صادق صلوات الله علیه زنده است هنوز و زنده خواهد بود تا روز قیامت و اوست قائم آل محمد و ایشان را ناووسیه از ان می نامند که رئیس و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۰

و القول باشرط العدالة عندی هو الاقرب لنا انه لا واسطه بحسب الواقع بین وصفی العدالة و الفسق فی موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصله فهو العدل و الا فالفاسق و توسط مجهول الحال انما هو بین من علم فسقه و عدالته و لا ریب ان تقدم العلم بالوصف لا یدخل فی حقیقه و وجوب التثبت فی الآیه بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه و مقتضی ذلك ارادة البحث و التفحص عن حصوله و عدمه ألا- ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشید من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضی ارادة السؤال و التفحص عن من

مخترع مذهب ایشان مردی بود مسمی 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 اشرط ایمان و عدم قبول روایت غیر مؤمن از طوایف شیعه و غیر ایشان بدلیل ان آیه کریمه مذکوره

[الرابع العدالة]

الرابع العدالة و هی ملكة فی النفس تمنعها عن فعل الكبائر و الاصرار علی الصغائر و شرط چهارم از برای قبول خبر واحد عدالت راویست و عدالت ملكه یعنی کیفیتی است راسخه در نفس که مانع او شود از ارتکاب گناهان کبیره و از اصرار او بر گناهان 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 کافیت در قبول روایت اینکه راوی ثقة باشد در روایت و هرگز دروغ نکوید در نقل روایت هرچند که فاسق بوده باشد و ادعا نموده شیخ س سره عمل طایفه محقه 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 محقه 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 البتة اعتمادی بر دین نخواهد داشت و با این حال ایمن نمی توان بود از کذب او و کلام محقق رحمه الله در منع مدعی شیخ قدس سره بسیار نیکو است و قول باشرط

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۱

جمع هذین الوصفین لا الاقتصار علی من سبق العلم باجماعهما فیه و يؤید کون المراد من الآیه هذا المعنی ان قوله تعالی **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ** تعلیل للامر بالتثبت ای کراهه أن تصیبوا و من البین ان الوقوع فی الندم لظهور عدم صدق

المخبر يحصل 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 هر گاه کسی بگوید اعط کل بالغ رشید من هذه الجماعة درهما این کلام مقتضی آنست که مراد قائل این باشد که مخاطب تفتیش و تفحص نماید و پیدا کند کسی را که جامع وصف بلوغ و رشد بوده باشد و درهم را به او دهد و مراد او این نیست که مخاطب اکتفا کند به کسی که پیش ازین می دانسته اجتماع این دو صفت را در او بدلیل اینکه اگر اکتفا نماید به او ارباب عقول او را مذمت و ملامت می نمایند و مؤید اینکه مراد از آیه کریمه تعلق تثبت است بنفس فسق نه به فسقی که پیش از اخبار معلوم سامع بوده باشد اینست که قول خدای تعالی *أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ* علتست از برای ایجاب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۲

إذا 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 بانفتائها و هو يقتضى بملاحظه نفى الواسطة اشتراط العداله و بهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول روايه المجهول لأنه مبنى على توسط الجهالة بين الفسق و العداله و قد تبين فساد و اما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة و أما نظره فيه الى قضيه العمل البدى ادعاه و لو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق و حاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته و بتقدير التزل للموافقه على الحصول برد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصه لا مط و من الجائر ان يكون العمل منوطا بانضمام

تثبت و مفعول له مقدر است و تقدیر 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 الکذب از برای تقیید است و غرض ازو اخراج عادلست از حکم مذکور زیرا که عمل بخبر واحد عادل چون مستند است بلکه که مانعست از کذب مخبر پس اگر ظاهر شود کذب او درین خبر موجب پشیمانی عامل نخواهد بود و چون

مصنف قدس سره فارغ شد از تمهید این دو مقدمه یعنی عدم واسطه میان عدالت و فسق در واقع و تعلق وجوب تثبت بنفس فسق نه به او با وصف معلومیت شروع نمود در بیان کیفیت دلالت آیه کریمه بر اشتراط عدالت و فرمود که اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الآية ح وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع تا و بقى یعنی هرگاه دانستی آن دو مقدمه را ظاهر می‌شود 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 نمی‌باشد و ازین تحقیق ظاهر می‌شود 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 علیه‌الرحمه که طایفه اتفاق نموده‌اند بر عمل باخبر جماعتی که احتراز می‌نمودند از کذب هرچند که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۳

القرائن اليها لا بمجرد الاخبار و بقى في المقام اشكال اشرفنا اليه بتقيد نفى الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة و تقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكر انما يتم فيمن بعد عهد عن اول زمان التكليف كما هو الغالب و الواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين و اما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق و لا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع و ح تثبت الواسطة فلا تقوم الحجية باشتراط العدالة مط و حلّه ان الواسطة المذكورة و ان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر و لكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة و لا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الآية لوجوب التثبت 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 هرچند فاسق باشد لا محاله تخصیص می‌دهیم 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 هرگاه محترز بوده باشد از کذب پس عام و خاص با یک دیگر معارضه نموده‌اند و واجب خواهد بود تخصیص ان عام بغير این خاص لیکن دلالت عمل طایفه بر مدعای شیخ علیه‌الرحمه مردود است به نحوی که محقق س سره اشاره فرمود و حاصل اعتراض محقق ره اینست که اولاً اصل طایفه بخر چنین راوی ممنوعست باین معنی که ما علم بحصول این علم نداریم پس مدعی او یعنی شیخ علیه‌الرحمه 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 رد می‌نمایم باین روش که عمل طایفه دلالت ندارد مگر بر قبول خصوص ان خبرهائی که ایشان قبول نموده‌اند نه هر خبری که راوی او چنین بوده باشد زیرا که ممکن است که عمل طایفه به آن اخبار از جهت انضمام قرائنی باشد که بسبب انها علم قطعی حاصل بود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۴

لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في التندم لظهور عدم صدق الخبر على حد قیامه في خبر الفاسق و سیأتی ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محلّ توجد فيه الشرط الخامس الضبط و لا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث و يكون مما يتم به فائده و يختلف الحكم بعدمه او يزيد في الحديث ما

یضطرب به معناه

ایشان را بصدور آنها از معصوم علیه السلم نه بمجرد خبر دادن این راوی پس لازم نمی‌آید وجوب قبول هر خبری که راوی او چنین بوده باشد و بقی فی المقام اشکال اشرانا الیه بتقیید نفی الواسطه فی صدر الحجّه لموضع الحاجة 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 نمی‌شود 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 می‌کند 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 نمی‌کند 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 هر گاه 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 تثبت نزد خبر فاسق یعنی پشیمان شدن بسبب قبول خبر او مقتضی ثبوت این حکم یعنی وجوب تثبت است نزد خبر کسی که او را ملکه عدالت نباشد کر فسق نیز از وی صادر [۱۱۳]

شرح معالم الأصول ؛ متن ؛ ص ۳۶۵

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۵

او یبدل لفظا بآخر او یروی عن المعصوم ع و یسهو عن الواسطه مع وجودها الی غیر ذلک من اسباب الاختلال فیجب ان یکون بحیث لا یقع کذب منه علی سبیل الخطاء غالبا فلو عرض له السیهو نادرا لم یقدح اذ لا یکاد یسلم منه احد قال المحقق ره لو کان زوال السیهو اصلا شرطا فی القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السیهو و هو باطل اجماعا من العاملين بالخبر اصل تعرف عدالة الراوی بالاختیار بالصیحه المؤکده و الملازمه بحیث تظهر احواله و یحصل الاطلاع علی سریره حیث یکون ذلک ممکنا و هو واضح مع عدمه باشتهارها بین العلماء و اهل الحدیث و بشهادة القرائن المتکثره المتعاضده و بالتزکیه من العالم بها و هل یکفی فیها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامه فی یب و عزاه فی یه الی الاکثر من غیر تصریح بالتزجیح و قال المحقق ره لا یقبل فیها الا ما یقبل فی تزکیه الشاهد و هو شهادة عدلین

باشد زیرا که چنین کسی با فسق 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 هر جائی 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 می‌شود 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 می‌کند و زیاد می‌کند در حدیث لفظی را که موجب اضطراب معنی حدیث شود یا تبدیل می‌کند لفظی را بلفظی دیگر که در معنی با او موافقت نبوده باشد یا سهوا روایت می‌کند از معصوم و واسطه می‌اندازد و با وجود واسطه و غیر این سهوها از سهوهای 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 می‌آید که صحیح نباشد عمل نمودن مکر بقول کسی که معصوم بوده باشد از سهو و این باطل است باجماع جمعی که عمل بخبر واحد می‌نمایند

[أصل فی طریق معرفة عدالة الراوی]

اصل تعرف عدالة الراوی بالاختیار تا لنا دانسته می‌شود عدالة راوی بسبب امتحانی که حاصل می‌شود 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 الاصول، متن، ص: ۳۶۶

و هذا عندی هو الحق لنا أنّها شهادة و من شأنها اعتبار العدد فیها كما هو ظاهر و ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها و البينة تقوم مقامه شرعا فتغنی عنه و ما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بانّ التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه و قد اكتفى فی اصل الرواية بالواحد و انتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتجّ بعموم المفهوم فی آیه ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخله فيه فحيث يكون المزكى عدلا لا يجب التثبت عند خبره و اللّازم من ذلك الاكتفاء به

و هرگاه چنین مصاحبتی ممکن نباشد عدالت او معلوم می‌شود بسبب اشتهار عدالت او میان علما و ارباب حدیث و بسبب قرائن بسیاری که باعث تقویت یک دیگر بوده باشند و بسبب تزکیه و تعدیل کسی که عالم بمعنی عدالت بوده باشد و آیا کافیتست در تزکیه تعدیل یک کس یا لازم است تعدد و مزگا دو قول است اختیار نموده اول ازین دو قول یعنی کافی بودن یک معدّل را علامه رحمه الله در تهذیب و نسبت داد و او را در نهایت باکثر اصحاب بدون تصریح بترجیح و محقق قدس سره گفته که مقبول نیست در تزکیه راوی مکر آنچه مقبول است در تزکیه شاهد در دعاوی و ان عبارت از شهادت دو عادل است و این قول نزد من حق است لنا انها شهادة و من شأنها اعتبار العدد تا احتجوا دلیل ما بر اعتبار شهادت دو عادل در تعدیل و تزکیه دو چیز است یکی آنکه تزکیه شهادت بر عدالت راوی و جرح شهادت بر فسق اوست و لازمه شهادتست اعتبار این عدد در او چنانچه ظاهر است و دلیل ثانی اینکه علّت اشتراط عدالت در راوی اینست که علم بصدق او حاصل می‌شود بسبب عدالت و بینة یعنی شهادت دو عادل را اعتبار نموده‌ایم از جهت آنکه قائم مقام علمست شرعا و غیر بینة یعنی شهادت واحد اکتفا نمودن به او موقوفست بر دلیل است و دلیلی بر او نداریم زیرا که دلیلی که بر او اقامت نموده‌اند ضعیف است چنانچه خواهی دانست پس کافی نخواهد بود احتجوا بانّ التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه و قد اكتفى فی اصل الرواية بالواحد تا و الجواب و احتجاج نموده‌اند جمعی که شهادت واحد را در تزکیه

کافی می‌دانند 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 نموده‌اند درین مطلب و احتجاج نموده‌اند بر او بعموم مفهوم شرط در آیه کریمه *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا بِاعتبار آنکه تزکیه واحد داخل است درین مفهوم چه 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 می‌آید کافی بودن*

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۷

و الجواب عن الأوّل المطالبة بالدلیل علی نفی الزیاده علی المشروط فلا تراه الا مجرد دعوی سلّمنا و لكنّ الشرط فی قبول الزوایه هو العدالة لا-التعدیل نعم هو احد الطّرق الی المعرفة 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 المعرفة بحصولها علی بعض الوجوه الی شهادة الشّاهدین و المشروط یکفی فی الواحد و العجب من توجیه بعض فضلاء المعاصرین لهذا الوجه من الحجّه بأنّه لیس فی الاحکام الشرعیّه شرط یزید علی مشروطه هذا و الّذی یقتضیه الاعتبار ان التمسک فی هذا الحکم بنفی زیاده شرط یناسب طریقته اهل القیاس فکأنه وقع فی کلامهم و تبعهم علیه من غیر تأمل من ینکر العمل بالقیاس و ممّا یتبّه علی ذلک ما وجدته فی کلام بعض العائمه حکاه عن بعض آخر منهم ان الاکتفاء بالواحد فی تزکیه الزاوی هو مقتضی القیاس

خبر او و الجواب عن الأوّل المطالبة 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 می‌نماییم زیرا که آنچه ما می‌یابیم 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 شرطت عدالت است بلی تعدیل یکی از راههایست که موجب معرفت عدالتند و بر تقدیر تسلیم که تعدیل شرط قبول بوده باشد باعتبار آنکه موقوف علیه ثبوت عدالتست و ان شرطت اتفاقا پس این نیز شرط باشد در جواب می‌گوییم 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 کافیتست در احکام شرعیه بسیار است نزد کسی که عمل بخبر واحد را واجب می‌داند و این کثرت در ظهور به مرتبه‌ایست که محتاج بیان نیست زیرا که اکثر شرایط احکام محتاج است معرفت حصول انها فی الجملة به شهادت دو شاهد مثلا این حکم شرعی که وجوب حد است بسبب قذف ثابت می‌شود بخبر واحد نزد عاملین بخبر واحد با اینکه شرط او که قذف است ثابت نمی‌شود مگر به شهادت دو عادل و شرط دیگر او نیز که عبارت از بلوغ قاذفت ثابت می‌شود به شهادت واحد و عجب است از توجیه بعضی از فضلائی معاصرین که در توجیه ان دلیل گفته‌اند 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 شرطت بمشروط پس کویا که این احتجاج در کلام ایشان واقع شده بود و تابع ایشان شده

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۸

و عن الثانی انّ مبنی اشتراط العدالة فی الزاوی علی انّ المراد من الفاسق فی الآیه من له هذه الصّیغه فی الواقع فیتوقّف قبول الخبر علی العلم بانتفائها و هو موقوف علی العدالة كما بیناه آنفا و انما صرنا الی قبول الشّاهدین لقیامهما مقام العلم شرعا و فرض العموم فی الآیه علی وجه یتناول الاخبار بالعدالة یؤدّی الی حصول التناقض فی مدلولها و ذلك لانّ الاکتفاء فی معرفه العدالة بخبر الواحد یقتضی عدم توقّف قبول الخبر علی العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة انّ خبر العدل بمجرده لا یوجب العلم و قد قلنا انّ مقتضاها توقّف القبول علی العلم بالانتفاء و هذا تناقض ظاهر فلا بدّ من حملها علی ارادة الاخبار بما سوی العدالة لا یقال ما ذکرتموه وارد علی قبول

شهادة العدلين اذ لا علم معه لأننا نقول اللّازم من قبول قول العدلين تخصيص الآیة بدلیل خارجی و لا محذور فيه كيف و تخصيصها لازم و ان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد

در این احتجاج بدون تامل کسی که انکار می‌نماید عمل بقیاس را و بر این معنی تنبیه می‌نماید آنچه من در کلام بعضی از عامه یافتم که بعنوان نقل از دیگری گفته که اکتفا نمودن به شهادت واحد در تزکیه راوی مقتضای قیاس است و عن الثانی ان مبنی اشتراط العدالة تا اصل و جواب از دلیل ثانی ایشان بدو روش گفته شده یکی معارضه یعنی استدلال بهمان آیه تزکیه بر عدم کفایت شاهد واحد در تعدیل و دیگری نقض تفصیلی تقریر معارضه اینکه بنای اشتراط عدالت در راوی بر اینست که مراد از فاسق در کریمه *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا* کسی باشد که در واقع موصوف به صفت فسق بوده باشد پس قبول خبر راوی موقوف خواهد بود بر علم بانتفاء این صفت از وی و این موقوفست بر عدالت او چنانچه پیش بیان نمودیم و ما قائل نشده‌ایم بقبول شهادت دو عادل و بر عدالت راوی مگر از جهت آنکه شهادت ایشان قائم مقام علمست شرعا و شهادت واحد چون قائم مقام علم نیست پس باید که مقبول نباشد و تقریر نقض اینکه قبول نداریم عموم مفهوم آیه کریمه را زیرا که فرض عموم او به حیثیتی که شامل اخبار به عدالت راوی بوده باشد چنانچه مستدل دعوا می‌نمود موجب حصول تناقض است در مدلول آیه کریمه چه در معرفت عدالت راوی اکتفاء نمودن به شهادت واحد مقتضی اینست که قبول خبر موقوف بر علم بانتفاء صفت فسق در راوی نبوده باشد چرا که بدیهی است که از شهادت واحد بر عدالت علم بتحقیق او حاصل نمی‌شود 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 معرفة 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 نمی‌شود به عدالت او بالبدیهه زیرا که در جواب این اعتراض می‌گوییم 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 اتفاقا 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 نموده‌ایم شهادت دو عادل را در تزکیه راوی بلکه جاریست بر مذهب آنکه شهادت واحد را درین مطلب کافی می‌داند و آیه را نیز شامل این شهادت می‌داند زیرا که در تزکیه شاهد در دعاوی شهادت و اخبار یک کس کافی نیست اجماعا پس لا محاله مفهوم آیه کریمه را باید تخصیص داد بغير این شهادت و هذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما تبهنا عليه هذا اشاره است بمضمون قول مصنف قدس سره که تزکیه الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد یعنی عدم اکتفا بواحد در تزکیه شاهد در دعاوی و لزوم مماثلت مزکی با شاهد در اعتبار تعدد شاهد عظیمی است بر اینکه منظور مستدل در وجه اول قیاس است چنانچه ما اشاره به او نمودیم در جواب او یعنی ایشان چون دیده‌اند که شرط و مشروط در باب

شهادت متساویند در عدد کمان کرده‌اند که هر شرط و مشروطی می‌باید چنین باشد پس حکم کرده‌اند به اینکه تزکیه در روایت نیز می‌باید که مثل روایت در اکتفا بصدور او از واحد تا اینکه حکم شرط در هر یک از شهادت و روایت حکم مشروط خود باشد پس قیاس نموده‌اند 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 فاجبوا ذکر السّبب فیهما و فصل ثالث فوجه فی الجرح دون التّعدیل و رابع فعکس و استندوا فی هذه الاقوال علی اعتبارات واهیه و وجوه رکیکه لا جدوی فی التّعرض لذکرها و لا اعلم فی الاصحاب قائلًا بشیء منها اذا المتعرض منهم بالبحث فی هذا الاصل قلیل علی ما وصل الینا و الذی استوجهه العلامه هنا هو انّ المزکی و الجارح ان کانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فیهما و الاّ وجب 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 هر گاه دانستی که معرفت عدالت راوی از چه راه حاصل می‌شود 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 نموده‌اند 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 شده‌اند بقبول قول جارح و معدّل هر دو زیرا که جارح و معدّل یا علم دارند باسباب فسق و عدالت یا ندارند و بر هر تقدیر ذکر سبب واجب نیست اما بر تقدیر اول زیرا که از شهادت ایشان ظن بصدق ایشان حاصل می‌شود پس احتیاج بذکر سبب نیست و اما بر تقدیر ثانی زیرا که شهادت شاهد بر فسق یا عدالت بدون اطلاع او بر اسباب آنها ضرر در عدالت شاهد دارد پس قول او اعتبار نخواهد داشت و شهاده 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 لا بد است ذکر سبب تا آنکه ظاهر شود بر ایشان که سبب هست یا نه و جمعی دیگر از ایشان قائل شده‌اند بخلاف این قول و واجب دانسته‌اند ذکر سبب را در هر دو مقام زیرا که با اطلاق فسق و عدالت مشکوک فیه خواهند بود و ثابت نمی‌شوند 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

السّبب فیهما و ذهب والدی ره الی الاکتفاء بالاطلاق فیهما حیث یعلم عدم المخالفه فیما به یتحقّق العداله و الجرح و مع انتفاء ذلک یكون القبول موقوفا علی ذکر السّبب و هذا هو القویّ و وجهه ظاهر لا یحتاج الی البیان و منه یعلم ضعف ما استوجهه العلامه ره

نه باعتقاد مجتهد و حاکم و جواب وجه اول آنکه از قول عادل ظن صدق حاصل می‌شود زیرا که ظاهر آنست که عادل تا فسق یا عدالت بر او ظاهر نشده باشد شهادت بر او ندهد و جواب وجه ثانی آنکه این وجه موجب ذکر سببی است که جارح و معدّل 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 شده‌اند و واجب می‌دانند 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 نموده‌اند 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 سببیت که سببیت او مختلف فیه بوده باشد و جارح و معدل عالم نبوده باشند به موافقت مذهب ایشان با مذهب مجتهد و حاکم در سببیت او نه مطلقاً چنانچه مراد ایشان است و بعضی دیگر تفصیلی دیگر داده‌اند عکس تفصیل اول و قائل شده‌اند 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 می‌شود 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 نمی‌دهند و عامه درین اقوال مستند شده‌اند به دلایلی که در غایت ضعف و ناخوشی‌اند 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 رسیده‌اند بسیار کم است و مذهبی که علامه رحمه الله ترجیح داده اینست که مزکی و جارح اگر عارف باشند با سبب عرفی و عدالت اطلاق در شهادت ایشان مقبول است و اگر عارف نباشند واجبست ذکر سبب و پدرم رحمه الله قائل شده به اینکه کافیت اطلاق در جرح و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۲

اصل اذا تعارض الجرح و التعدیل قال اکثر الناس یقدم الجرح لأنّ فیه جمعا بینهما اذ غایة قول المعدل 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 الحجّة مدخولة و من ثمّ قال السّید ره العلامه جمال الدّین بن طوس قدّس روحه أنّه ان کان مع احدهما رجحان یحکم التّدبر الصّیح باعتباره فالعمل علی الزّاجح و الّا و جب التّوقف و ما قاله هو الوجه

تعدیل و واجب نیست ذکر سبب هر گاه مجتهد یا حاکم دانند که مذهب جارح و معدل در اسباب جرح و تعدیل مخالف نیست با مذهب ایشان و با انتفاء علم ایشان به این معنی قبول شهادت ایشان موقوفست بر ذکر سبب و این مذهب قوی‌تر 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 می‌فهمند که باعتقاد جارح و معدل این از صورت اول است که مذهب ایشان در اسباب موافق باشد و حال آنکه احتمال دارد که در واقع آنچه باعتقاد جارح و معدل سبب است باعتقاد حاکم و مجتهد سبب نبوده باشد و تدلیس منافی عدالتست و از آنچه ما کفتم دانسته می‌شود ضعف تفصیلی که علامه رحمه الله قائل شده زیرا که دانستن جارح و معدل اسباب جرح و تعدیل را موجب عدم ذکر سبب نمی‌تواند 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 فی تعارض الجرح و التعدیل]

اصل اذا تعارض الجرح و التعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما تا فایده هر گاه معارضه کند جرح با تعديل اكثر عامه گفته‌اند که جرح مقدمست بر تعديل و بر مجتهد و حاکم لازمست که عمل بقول جارح کنند زیرا که این موجب جمع میان قول هر دو است چه نهایت قول اینست که نیافته فسق مشهود له را و جارح می‌گوید که من علم بفسق [او دارم و هر گاه حکم کنیم بفسق] او هر دو صادق خواهند بود بخلاف اینکه هر گاه حکم کنیم به عدالت که درین صورت لازم می‌آید 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 هریک سبب را بیان نمایند چنانکه هر گاه 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 می‌گوید که من عالمم بحصول ملکه عدالت از برای او و جارح می‌گوید من عالمم بانتفاء این ملکه از وی و میان این دو قول

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۳

[فائدة في ما إذا قال العدل حدثني عدل]

فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد و كذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما و هو اختيار والدي ره و ذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا و عنى الامامية يقبل و ان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة و لم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنى نسبة الى الزواة و اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه و هو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الزاوى لان الاصحاب لا ينحصرن في العدول سلّمنا لكنّ التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة

تناقض ظاهر است و از این جهت سید جمال الدین بن طاوس قدس سره فرموده که اگر با یکی از ایشان مرجحی بوده باشد که تدبّر صحیح حکم کند باعتبار او پس عمل براجح واجبست و اگر هیچ‌یک را مرجحی 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 حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد تا اصل هر گاه عادل ثابت العدالة بگوید که بمن روایت نمود این حدیث و عادل 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 جارح 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 جارح و همچنین هر گاه دو عادل بگویند که بما خبر داد عادل تعدیل ان دو عادل این راوی را کافی نیست بر تقدیری که در تزکیه دو عادل معتبر باشند بلکه واجبست تفحص از جارح 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 جارح 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 زیرا که فرموده که هر گاه عادل بگوید خبر داد بمن بعضی از اصحاب ما و از اصحاب قصد کند امامیه را رضی الله عنهم مقبول است روایت او هر گاه تفسیق راوی ننموده باشد کو وصف نکرده باشد او را به عدالت هر گاه زیرا که خبر دادن ان عادل از مذهب راوی شهادتست 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 زیرا که 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 أنّما يعلم الحال مع تعيين المعدّل و تسميته لينظر هل له جرح او لا و مع الابهام لا يؤمن من وجوده و التمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواؤ و بالجملة فلا بدّ للمجتهدين من البحث عن كلّ ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنّه انتفائه كما سبق التنبية عليه في العمل بالعامّ قبل البحث عن المخصّص اذا عرفت هذا فاعلم أنّ وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصيحه من هذا القبيل لانه في الحقيقه شهادة بتعديل روايتها و هو بمجرد غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بدّ من مراجعه السند و النظر في حال الرواؤ ليؤمن من معارضا الجرح

به منزله بحث از مجهول الحال است اين كلام محقق رحمه الله و اين حرف ازو بسيار عجيب است بعد از آنکه شرط نمود عدالت را در راوی زیرا که اصحاب منحصر در عدول نيستند و در ميان ايشان فساق بوده‌اند پس از جمله اصحاب بودن راوی عدالت او لازم نمی آید و بر تقدير تسليم عدالت جميع اصحاب تعديل مقبول نيست مگر در صورتی که جرحی معارض او نباشد و حال جرح معلوم نمی شود مگر در صورتی که تعيين معدّل بصيغه اسم مفعول بشود و او نام برده شود تا آنکه ما بينيم که او جرحی دارد يا نه و هرگاه ان معدل مبهم بوده باشد ايمن نيستم از وجود جرح و اگر محقق قدس سره متمسك شود در نفی جرح باصل و كويد که اصل عدم وجود جرح است پس از اين جهت بمجرد تعديل قبول می كنيم روايت او را می كويم که تمسك به اصالت عدم جرح صورتی ندارد بعد از آنکه دانسته باشيم که اختلاف در عدالت بسياری از روايت واقع شده و مجملا 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 پيشتر اشاره باین معنی شد در بحث عمل بعام پيش از تفتيش از مخصص و هرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بدان که وصف نمودن اصحاب بسياری از روايات را به صحت از قبيل تصريح به عدالت راوی است زیرا که حکم به صحت روايه في الحقيقه شهادتيست بتعديل روايات او و تعديل به تنهائی کافی نيست در جواز عمل بحديث بلکه واجبست مراجعه احوال رجال سند و تفتيش احوال ايشان تا آنکه اين معنی از معارضه جرح حاصل شود

[أصل ما يصحح رواية الحديث]

اصل لا بد للراوی من مستند ناچار است راوی حديث را از مستندی که بسبب او صحيح باشد روايت حديث و از وی توان قبول نمود و ان مستند در روايت از معصوم ظاهر و مشهود است چنانچه از تتبع دانسته می شود و محقق قدس سره فرموده که الفاظی که بسبب انها دانسته می شود نسبت حديث بحضرت رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و ائمه طاهرين عليهم السّلم چهار مرتبه دارند مرتبه اولی اينست که بكويد اين معنی رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يا شافهني يا حدثني و نزديك باین مرتبه است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۵

اصل لا بد للراوی من مستند يصح له من اجله روايه الحديث و يقبل منه بسببه و هو في الروايه عن المعصوم ع نفسه ظاهر معروف و امّا في الروايه عن الراوی فله وجوه اعلاها السّماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه و دونه القراءه عليه مع اقراره به و تصريحه بالاعتراف بمضمونه و دون ذلك اجازته روايه كتاب و نحوه و يحكى عن بعض الناس انكار جواز الروايه بالاجازة و يعزى الى الاكثرين خلافه و هذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب و تحقيق القول فيه ان لجواز الروايه بالاجازة معينين وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف في كلّ منهما احدهما قبول الحديث و العمل به

در قوت اینکه بكويد قال رسول الله صَلَّى الله عليه و اله يا سمعت منه يا حدث و يلي اين مرتبه است در قوت اینکه بكويد امر رسول

اللّه صلی اللّه علیه و آله و پایین تر ازین مرتبه است در قوت اینکه بگوید روایت عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و الفاضی دیگر نیز هست که به ضمیمه قرائن دلالت بر مقصود دارند چون امرنا بكذا و نهینا عن كذا و عمیدی در شرح تهذیب گفته که الفاظ و روایت از معصوم هفت مرتبه دارد اعلاّی مراتب اینست که بگوید سمعت رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله مثلا بقول كذا یا اخبرنی یا حدثنی و امثال این و ثانی اینست که بگوید قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله كذا 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 اللّه علیه و آله بكذا و نهی عن كذا و این مرتبه با آنکه احتمال نقل به واسطه دارد احتمال نقل به واسطه دارد [احتمال این نیز دارد] دارد که راوی توهم نموده و غیر امر و نهی [را امر و نهی] فهمیده باشد و از این جهت خلاف شده در حجّیت این قسم چهارم اینکه بگوید امرنا بكذا و نهانا عن كذا و این مرتبه با آن 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 كذا و این پائین تر است از مرتبه چهارم زیرا که احتمال دارد که مراد او از سنّت غیر سنت حضرت رسول صلی اللّه علیه و آله بوده باشد باعتبار آنکه سنت بمعنی طریقه است و این مخصوص نیست لغّه بطریقه آن حضرت ششم اینکه بگوید عن النبی صلی اللّه علیه و آله كذا و این نیز احتمال واسطه دارد هفتم اینکه بگوید كذا نفعك كذا 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 حجّیت 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 اعلاّ 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 كما خبرنی اجازة و نحوه و القول بنفیه فی غایة السیقوت لأنّ الاجازة فی العرف اخبار اجمالی بامور مضبوطة معلومة 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 مقیدا بقوله اجازة تجوز مع القرینه فلا مانع منه و مثله آت فی القراءة علی الزاوی لأنّ الاعتراف اخبار اجمالی و لم یلتفتوا الی الخلاف فی قبوله و أنّما ذکر بعضهم أنّ قبوله موضع وفاق و ان خالف فیهِ من لا یعتدّ به ثمّ انّ جمعا من الناس اجازوا فی صورة الاعتراف ان یقول الزاوی خبرنی و حدثنی و نحوهما وحده من غیر تقيید بقوله قراءة علیه و نحوه و الباقون علی جواز مقیدا بما ذکرنا لا مطّالا المرتضى 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 اخبرنی یا سمعته بحدیث می گوید و در صورت اخیر نمی تواند گفت حدثنی یا اخبرنی زیرا که این دروغ است بلکه می گوید سمعته یحدث 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 از او صادر می شود و غافل می شود از سماع بعضی از اجزای حدیث که در اوّل 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 اجازة دادن به راوی روایت کتابی را یا مثل او را لیکن بهتر آنست که درین قسم راوی بخواند بر او حدیثی از اوّل و حدیثی از وسط و حدیثی از آخر آن کتاب و حکایت شده از بعضی از عامه انکار جواز روایت بسبب اجازة و نسبت باکثر از ایشان داده شده خلاف این مذهب یعنی

قول بجواز و تحقیق قول در این مسئله اینست که جواز روایت بسبب اجازه را دو معنی است و خلاف در هریک 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 می‌کنند 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 مقیده حیث قال و اما قول بعضهم یجب ان یقول حدثنی قراءةً علیه حتی یزول الابهام و یعلم ان لفظه حدثنی لیست علی ظاهرها فمناقضة لانّ قوله حدثنی یقتضی انه سمعه من لفظه و ادرك نطقه به و قوله قراءةً علیه یقتضی نقیض ذلك فكأنه نفی ما اثبت و هذا من السید ره فی غایة الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرینه تعاند الحقیقة و تناقضها و اذا كان معنی حدثنی ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءةً علیه قرینه علی انه لیس المراد حقیقة 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 زیراکه اجازه در عرف محدثین اخباری است اجمالی به آحادی که مضبوط و معلومند و غلط و تصحیف و امثال این‌ها در ان احادیث راه ندارد و حدیثی که چنین حالتی داشته باشد وجهی ندارد توقف نمودن در قبول نقل او و تعبیر نمودن از نقل بلفظ خبرنی و آنچه بمعنی اوست یعنی حدثنی و امثال ان در حالتی که مقید سازند این عبارات را بقید اجازه تجوزی است با قرینه زیراکه لفظ خبرنی و حدثنی حقیقت است در تکلم راوی و اخبار به او تفصیلاً و مستعمل شده در اینجا در معنی ایدان و اعلام بمضمون آن روایت مجملاً به قرینه قید اجازه و علاقه مشارکت ایدان است با اخبار در جواز قبول و نقل پس مانعی از نقل او باین الفاظ نخواهد بود زیراکه مانعی که متصور است در اینجا با ظهور کذب ناقل است باعتبار آنکه مدلول خبرنی و حدثنی تکلم راویست باین حدیث تفصیلاً و این خلاف واقعست و یا تحقق مناقضه است میان مدلول خبرنی و حدثنی و معنی اجازه زیراکه اول افاده می‌کند تکلم راوی را تفصیلاً و اجازه افاده می‌کند عدم تکلم تفصیلی را و هیچ‌یک ازین دو وجه صلاحیت مانعیت ندارند باعتبار آنکه در صورتی این دو وجه صورتی دارند که مراد از خبرنی و حدثنی معنی حقیقی باشد و ما بیان نمودیم که مراد معنی مجازیست به قرینه اجازه و چگونه مانع توانند بود و حال آنکه مثل آنچه مذکور شد وارد است در صورت قرائت حدیث بر راوی و اعتراف او بصدق مضمون او زیراکه اعتراف راوی نیز اخباری است اجمالی نه تفصیلی پس باید که قبول و نقل او نیز جایز نباشد و حال آنکه ملتفت خلاف در قبول و نقل او نشده‌اند بلکه بعضی از ایشان تصریح نموده‌اند که قبول او اتفاقست اگرچه مخالفت نموده‌اند درین معنی کسی که اعتماد بقول او نیست و بعد ازین حرف می‌گوییم که جمعی از عامه تجویز نموده‌اند که ناقل حدیث در صورت اعتراف بگوید خبرنی و حدثنی و امثال این‌ها از عباراتی که دلالت دارند بر تکلم راوی به آن حدیث تفصیلاً بدون تقیید بقید قراءةً علیه و مانند این از قیودی که دلالت کنند بر اینکه مراد از خبرنی و حدثنی معینی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۸

بالحدیث لما بینهما من المناسبة فی المعنی و قد نقل العلامة ره هذا الكلام عن السید فی یه و تنظر فیہ قائلًا انا نمنع اقتضاء حدثنی حال انضمامها الی لفظه قراءةً علیه انه سمعه من لفظه و ادرك نطقه به و هو جید و تفصیله ما ذكرناه و اذ قد تبین ضعف ما ذهب الیه السید و اتفاق من عده من علمائنا علی صحه اطلاق المقتید علی القراءة مع الاعتراف فای مانع من اجراء مثله فی صورة الاجازه و الاعتبار فیهما واحد و المعنی الثانی لجواز الروایة بالاجازه تسویغ قول الراوی بها حدثنی

مجازیست و گویا بنای این قول بر اینست که اعتراف به منزله اخبار تفصیلی است چنانچه در اجازه گفته‌اند و این بی‌صورت و باقی اصولین از عامه و خاصه برانند که جایز است نقل بطریق اخباری و امثال این بشرط آنکه مقید سازند او را بقید قراءه علیه و اگر نه تدلیس و کذب ناقل لازم می‌آید مگر سید مرتضی رضی الله عنه که اگر تجویز نموده در صورت اعتراف استعمال این الفاظ را مطلقاً نه مطلقاً و نه با قید قراءه علیه چه او گفته که اما قول بعضی از اصولین که واجبست در صورت اعتراف ناقل بگوید حدثی قراءه علیه تا آنکه ابهام برطرف شود و معلوم شود که این روایت بناقل بطریق اعتراف رسیده و دانسته شود که لفظ حدثی در حقیقت خود مستعمل نشده پس این کلام مشتمل بر تناقض است زیرا که حدثی 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 می‌کند 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 سدّ باب مجاز لازم می‌آید چه هیچ مجازی نیست مگر آنکه با او قرینه هست که معانی حقیقت ضدّ اوست پس باید که هیچ مجازی جایز نباشد و این بالبدیهه باطل است و هر گاه معنی حدثی اخبار تفصیلی باشد چنانچه سید رضی ذکر نموده پس قید قراءه علیه بعد از قرینه‌ایست بر اینکه مراد معنی حقیقی لفظ نیست بلکه مقصود معنی مجازیست که ان عبارت از اعتراف راویست بصدق خبری که ناقل بر او خوانده از جهت آنکه تشبیه نموده ناقل اعتراف راوی را بحدیث او یعنی قرائت او این حدیث را بر ناقل از روی کتاب یا از خاطر زیرا که میانه این دو معنی مناسبت و مشابهتی متحقق است در دلالت هر دو بر صدق مضمون این خبر و علامه رحمه الله این کلام را از سید رضی الله عنه در نهایت نقل نموده و اعتراض نموده بر او باین روش که ما قبول نداریم این معنی را که لفظ حدثی با قرینه قراءه علیه مقتضی این باشد که شنیده

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۹

و اخباری و ما اشبه ذلك من الفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا و قد عزی الى جمع من العامة القول به و هو بالاعراض عنه حقیق هذا و يظهر من كلام العلامة في يه أنه فهم من كلام السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفریعا علی العمل بخبر الواحد حيث قال و اما الاجازة فلا حکم لها لانّ ما للمتحمّل ان يرويه له ذلك اجازة له او لم يخبره و ما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة و فقدها و عبارة السيد هذه و ان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز علی الاطلاق الا انّ التدبّر في

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 حدثی و امثال او با قید اجازه در صورت اجازه نیز و حال آنکه مقتضای حکم عقل در هر دو صورت یکیست المعنی الثانی لجواز الرواية بالإجازة تسویغ قول الراوی بها حدثی و اخباری و ما اشبه ذلك تا و يظهر من العلامة و معنی ثانی جواز الرواية بسبب اجازه اینست که تجویز کنیم که ناقل حدیث بسبب اجازه بگوید حدثی یا اخباری یا آنچه شباهت باینها داشته باشد از الفاظ و عباراتی که بحسب ظاهر افاده نمایند وقوع اخبار را از راوی تفصیلا بدون قید اجازه و به بعضی از عامه نسبت داده‌اند این قول را باعتبار آنکه می‌گویند 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 می‌کند بر اخبار پس این کلام کاذب خواهد بود و عاقل را سزاوار نیست ارتکاب این قول این را نکاهدار و يظهر من العلامة فی النهاية انه فهم تا اذا عرفت و ظاهر کلام علامه در نهایت اینست که از کلام سید رضی الله عنه چنین فهمیده است که او تجویز نمی‌کند نقل حدیث را بسبب اجازه مطلقاً نه بلفظ اخباری و امثال او مطلقاً و مقیدا و نه بغیر

این الفاظ و عمل به چنین حدیثی را تجویز نمی‌نماید 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 نمی‌نماید عمل به چنین خبری را نیز تجویز نمی‌نماید 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 الاصول، متن، ص: ۳۸۰

سابقها و لاحقها یطلع علی انّ غرضه نفی جواز الروایة بها بلفظ حدّثنی و اخبرنی و نحوه فانّه ذکر قبل ذلك فی البحث عن القراءة علی الزاوی انّ کلّ من صنّف اصول الفقه اجاز ان یقول من قرء الحدیث علی غیره ممّن قرأه علیه فاقر به حدّثنی و اخبرنی و أجروه مجری ان یسمعه من لفظه ثمّ قال و الصّحیح انه اذا قرأه علیه و اقر له به انه یجوز ان یعمل به اذا کان ممّن یدهب الی العمل بخبر الواحد و یعلم انه حدیثه و انه سمعه لاقراره له بذلك و لا یجوز ان یقول حدّثنی و اخبرنی لانّ معنی حدّثنی و اخبرنی انه نقل حدیثا و خبرا عن ذلك و هذا کذب محض لم یخبر و ذکر بعد هذا انّ المناولة و هی ان یشافه المحدّث غیره و یقول له فی کتاب اشار الیه هذا سماعی من فلان یجری مجری ان یقرئه علیه و یعترف به له فی علمه بانّه حدیثه

نمودم از برای تو نقل او را یا بگوید و حدیثی 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 سید رضی الله عنه اگرچه بحسب ظاهر دلالت می‌کند بر عدم جواز نقل بمجرّد اجازه مطلقا خواه بلفظ حدیثی و امثال ان باشد با اطلاق یا با قید اجازه یا بغیر این عبارات نهایت آنکه تامل در عبارات پیش و پس او دلالت می‌کند بر اینکه غرض او عدم جواز روایتست بسبب اجازه بلفظ حدیثی 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 اخبرنی و حدیثی مطلقا یا با قید قراءه علیه و این قرائت را به منزله ان گرفته‌اند که شنیده باشد حدیث را از لفظ راوی بعد از ان سید رضی الله عنه 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 می‌شود 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 حدیثی و اخبرنی نه مطلقا و نه با قید قراءه علیه زیرا که معنی حدیثی و اخبرنی اینست که راوی با او باین حدیث تکلم نموده باشد تفصیلا و این دروغ است و جایز نیست بلکه باید بلفظ انبانی و امثال ان بگوید و بعد ازین ذکر نموده که مناولة و این عبارت ازینست که محدث به دیگری مشافهه بگوید درباره کتابی که به او اشاره نماید

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۸۱

و سماعه قال فان کان ممّن ذهب الی العمل باخبار الآحاد عمل به و لا یجوز ان یقول حدّثنی و لا اخبرنی ثمّ ذکر حکم الاجازة بتلك العبارة و قال بعدها و اکثر ما یمکن ان یدعی ان تعارف اصحاب الحدیث اثر فی انّ الاجازة جاریه مجری ان یقول فی کتاب بعینه هذا حدیثی و سماعی فیجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد فاما ان یروی و یقول اخبرنی او حدّثنی فذلك کذب و سوق هذا الكلام کلّه كما ترى یدلّ علی انّ نفی حکم الاجازة انما هو بالنسبة الی خصوص الروایة بلفظ حدّثنی و نحوه لا مط و قد حکم بمثل ذلك فی القراءة علی الزاوی كما عرفت فهما عنده فی هذا الوجه سواء و تفاوت عبارته فی التّأدیة عن القبول فهما حیث صرح

بجواز العمل فی صورة القراءة و غیرها بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الإجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة و الامر كذلك و قد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا

نماید این کتاب از احادیثی است که من از فلان محدث شنیده‌ام به منزله اینست که خوانده باشد این کتاب را بتفصیل بر محدث و او اعتراف بصدق ان نموده باشد در اینکه متحمل را علم حاصل می‌شود 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 می‌کند لیکن جایز نیست که در وقت نقل بگوید حدثی و اخبرنی و بعد از ان حکم اجازة را به آن عبارت مذکوره ذکر نموده و بعد از ان فرموده که نهایت آنچه ممکن است گفته شود اینست که در عرف حدیث اجازة به منزله آنست که در خصوص کتابی بگوید که این کتابی است که بمن رسیده و شنیده‌ام 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 می‌کند عمل بخبر واحد را و اما اینکه روایت کند او را به دیگری و در وقت نقل بگوید حدثی یا اخبرنی پس این دروغ است چنانچه در مناو له دانسته شد و سیاق این عبارات سید رضی الله عنه چنانچه می‌بینی دلالت می‌کند بر اینکه مراد او از نفی حکم اجازة در عبارت اولی عدم تاثیر اوست نسبت بخصوص روایت و نقل او بلفظ حدثی و امثال ان نه مطلقا بلکه بلفظ انبائی و امثال ان جایز است و بمثل این در قرائت بر راوی و اعتراف او حکم نموده چنانچه دانستی پس قرائت و اجازة نزد او درین معنی مساویند و چون می‌رسید کسی را که اعتراض نماید برین دعوی مساوات و بگوید سیاق کلام سید رضی الله عنه مشعر است بتفاوت میان ایشان باعتبار آنکه در باب قرائت تصریح نموده است بجواز عمل و نقل او آنجا که فرموده که و الصحيح اذا قرء علیه تا آخر و در باب اجازة کلام او مشعر است بعدم جواز عمل و نقل آنجا که فرموده که و اکثر ما یمكن 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 بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون معلوما متعلقا بالتواتر و نحوه ککتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا- و العلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال و لا مدخل للإجازة فيه غالبا و انما فائدتها ح بقاء اتصال سلسله الاسناد بالتبني صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام و ذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الإجازة فيها ربما اتى في غيرها من باقى وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح و الأمن من حدوث التصحيف و شبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع و نحوه و ذلك ظاهر و بقى في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على عزة

بجواز نقل بسبب اجازة و به اینکه این حرف را از باب تنزل و مماشاة با خصم گفته چنانکه علامه رحمه الله فهمیده مصنف س سره جواب فرموده که و تفاوت عبارته تا آخر و تفاوت مبتدا است و نظر منه خبر اوست یعنی تفاوت عبارت سید رضی الله عنه در تعبیر از قبول در باب قرائت و اجازة ازین جهت که تصریح نموده بجواز عمل در صورت قرائت بر راوی و تعبیر نموده از جواز عمل در صورت اجازة بعبارتی که مشعر است به اینکه او را شکی در او بوده باشد به واسطه اشعار به این معنی است که دلالت اجازة بر معنی مقصود یعنی اعتماد محدث راوی بر آن حدیث کمتر است از دلالت قرائت و در واقع چنین است چنانچه دانستی در عنوان مسئله آنجا که مصنف قدس سره فرموده که و دون ذلك اجازته رواية کتاب و نحوه پس ظاهر شد که آنچه ظاهر عبارت اول سید رضی الله عنه موهم او بود چنانچه علامه رحمه الله فهمیده بود یعنی عدم جواز نقل حدیث به واسطه اجازة مراد او نیست اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الإجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون [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 نمی‌شود 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 اینها 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 اینها بتفصیل مستفاد می‌شود از قرائن احوال پس عمل باین احادیث جایز است و اجازه دخلی درین ندارد غالباً باعتبار آنکه متواترند و صحت آنها از قرائن مستفاد است و فایده اجازه درین صورت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۳

اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفاً بمواقع الالفاظ وعدم تصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى و مساواتها له في الجلاء و الخفاء و لم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف و ليس له دليل يعتد به و حججتنا على الجواز وجوه منها

منحصر است در متصل شدن سلسله اسناد بحضرت رسول خدا و ائمه هدی صلوات الله عليهم اجمعين 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 استغنا از اجازه در باقی طرق روایت نیز جاریست نسبت به کتابهای متواتره زیرا که تواتر آنها معنی 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 آن 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 ماند در باب طریق روایت از راوی چند وجه دیگر است که مذکور است در کتابهای فن 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 شنیده‌ام و نکوید اجزت لك الزوايه عن و چون مناوله و ان اینست که اشاره کند محدث بکتابی و بگوید که آنچه در این کتاب نوشته است من شنیده‌ام و چون طریق اشاره یعنی بمحدث بگوید که این خبر را شنیده‌ام و او با انگشت یا به سر اشاره که بلی و چنانچه هر گاه بخواند بر محدث که حدیث فلان و انکار و اقرار هیچ یک از وی صادر نشود نه بقول و نه به اشاره و مانند اینها و حکم این طرق در وقت نقل دانسته می‌شود از حکم طرق مذکوره یعنی نقل بطریق خبرنی و حدثنی و امثال این عبارات کذب است بلکه در صورت مکاتبه باید بگوید خبرنی 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 می‌باشد و در اینجا استعمال شده بعنوان استعاره از جهت مناسبت واضحه

[أصل في شروط نقل الحديث بالمعنى]

اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفاً تا و حججتنا جایز است نقل معنی حدیث بعبارتی دیگر بشرط آنکه ناقل دانا باشد بموقع هر لفظی از تقدیم و تاخیر و ذکر و حذف و تعریف و تنکیر و غیر ذلک 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 الكلینی فی الصّحیح عن محمّد بن مسلم قال قلت لأبی عبد الله علیه السّلام اسمع الحدیث منك فزید و انقص قال ان كنت تريد معاینه فلا بأس و منها انّ الله سبحانه قصّ القصّة الواحدة بالفاظ مختلفة و من المعلوم انّ تلك القصّة وقعت اما بغير العریة او بعبارة واحدة منها و ذلك دلیل علی جواز نسبة المعنی الی القائل و انّ تغایر اللفظ اصل اذا ارسل العدل الحدیث بان رواه

مقصود و دیگر آنکه مساوی باشد ترجمه با اصل در اصل و ضوح و اخفا و خفا و در قدر این‌ها بلی اگر ترجمه واضح تر باشد قصور ندارد و نیافتن مخالفی از اصحاب درین مسئله بلی بعضی از مخالفین در او خلاف نموده‌اند 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 نموده‌اند و استدلال نموده‌اند بقول حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله که فرموده نصر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها و اداها كما سمعها فربّ حامل فقه الى غير فقيه و ربّ حامل فقه الى من هو افقه منه و وجه دلالت این حدیث برین مطلب اینکه نقل حدیث به نحوی که شنیده است متحقق نمی‌شود 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 گفته‌اند ازین دلیل به اینکه دلالت حدیث بر وجوب نقل لفظ ممنوع است بلکه ظاهر نصر الله استحباب و اولویت است و آمدی در احکام در جواب گفته که این خبر دلالت می‌کند 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 نموده‌اند چه بدل از نصر 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 حجّتنا علی الجواز و جوه 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 می‌شنوم و در وقت نقل زیاده و کم می‌کنم 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 جلّ 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 عربیه و حکایت و حکایت قصه واحده بعبارات مختلفه در قرآن 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 السّلام و لم یلقه سواء ترک ذکر الواسطه راسا او ذکرها مبهمه لسیان او غیره کقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففی قبوله خلاف بین الخاصه و العامه و الاقوی عندی عدم القبول مط و هو مختار والدی ره و قال العلامة ره فی یه الوجه المنع الا اذا عرف انه لا یرسل الا مع عدالة الواسطه کمراسیل محمّد بن ابی عمیر من الامامیه و کلامه فی یب خال عن هذا الاستثناء و هو الوجه لما سنینّه و حکمی فی یه القول بالقبول عن جماعه من العامیه ثم قال و هو قول محمّد بن خالد من قدماء الامامیه و قال المحقق اذا ارسل الزاوی الزوايه قال الشیخ ان کان ممن عرف انه لا یروی الا عن ثقة قبلت مطلقا و ان لم یکن كذلك قبلت بشرط ان لا یكون لها معارض من المسانید الصّحیحه و احتجّ لذلك بانّ الطائفة عملت بالمراسیل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانید فمن اجاز احدهما اجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها و هی تدلّ علی توقّفه فی الحکم حیث اقتصر علی نقله عن الشیخ بحجیه من غیر اشعار بالقبول و الرد

اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم تا لنا هرگاه عادل‌ی ارسال نماید حدیثی را باین روش که روایت نماید او را معصوم و او را ندیده باشد خواه ترک کند واسطه را بالکلیه و بگوید که قال امیر المؤمنین صلوات الله علیه مثلا یا آنکه ذکر کند واسطه را لیکن تعیین او نکنند بسبب آنکه فراموش نموده باشد خصوص واسطه را یا بسبب دیگر چنانکه بگوید عن رجل یا عن بعض اصحابنا پس در قبول این چنین روایتی خلافت میان خاصه و عامه و اقوی نزد من عدم قبول اوست مطلقا خواه معلوم باشد که این راوی ارسال نمی نماید حدیث را مگر هرگاه واسطه عادل بوده باشد یا معلوم نباشد و خواه معارضی داشته باشد از روایات صحیحیه یا نداشته باشد و این مذهب مختار پدرم است رحمه الله و علامه رحمه الله در نهایتاً قائل بتفصیلی شده و گفته که وجه عدم جواز قبول این روایت است مگر هرگاه معلوم بوده باشد که این راوی ارسال نمی نماید حدیث را مگر در صورتی که واسطه عادل باشد چون روایات مرسله محمد بن ابی عمیر از امامیه که 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 نهایتاً 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 معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه و هي منتفية في موضع اذا لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه و هو غير مفيد لاننا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله و غيره و مع فرض اقتضاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عن من يعتقد عدالته و ذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفا و بدون تعیینه لا یندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول و من هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلماء في يه من قبول نحو مراسيل ابن ابی عمیر ممّا عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة [لان العلم بعدالة الواسطة] ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانّه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين 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 هرکه 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 معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه تا حجة القائنین 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 عادل‌ی از او 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 برفرضی 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 نمی‌شود پس قبول روایت او صورتی ندارد و ازین دلیل ظاهر می‌شود ضعف مذهب علامه رحمه الله در نهایتاً یعنی قبول مثل مراسیل ابن ابی عمیر از روایاتی که شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۷

لمراسيله و الاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا معنى الاسناد و لا نزاع فيه و العجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في يه ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفة اولي بالجهالة و لم يوجد الا رواية الفرع عنه و ليست تعديلا فان العدل قد يروى عن من لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه و لو عد له لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق و لو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل و هذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرد فتعین ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء و حصوله في نهایت البعد و على تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت و اما كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامة ره و على آخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع و لا نعلمه

معلوم بوده باشد که راوی ارسال نمی‌نماید مگر با عدالت واسطه زیرا که علم به عدالت واسطه اگر مستند است باخبار و نقل راوی بسبب آنکه او ارسال نمی‌نماید مگر از ثقة پس مستلزم عمل به شهادت راویست بر عدالت شخصی که ذات او معلوم نیست و پیشتر دانسته شد که این موجب تعدیل نیست از آن جهت که ممکن است وجود جارحی که معلوم راوی نبوده باشد و اگر مستند علم به عدالت واسطه استقراء و تتبع مراسیل او و حصول اطلاع از قرائن خارجی است و واسطه که افتاده شده غیر ثقة نیست پس چنین روایتی در حکم مستند است و نزاعی در قبول او نیست بلکه محل نزاع ارسال است که واسطه معلوم العداله نبوده باشد و عجب است از علامه [۱۱۶] رحمه الله که در احتجاج بر مذهب خود در نهایتاً 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 می‌کند 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 ازو بدانیم که این عادل بر او مطلع نبوده باشد و این کلام علامه رحمه الله چنانکه می‌بینی 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 نمی‌نماید

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۸

حجة القائلين بالقبول مط وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن ليس بعدل و لم يبين حاله لكان ملتبسا غاشا و عدالته تنافي ذلك و منها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه و آله يقتضى صدقه لان اسناد الكذب ينافى العدالة و اذا ثبت صدقه تعين قبوله و ذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها و الجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نظيل بتقريره

این خواهد بود که از استقراء و تتبع مراسیل او معلوم می‌شود که واسطه عادل است نه مجرد روایت ابن عادل از او و حصول این استقراء در نهایت بعد است و بر تقدیر حصول از محل نزاع بیرونست چنانچه دانستی که این ارسال در حکم اسناد است و اما کلام شیخ قدس سره پس بر آنچه اولاً در عنوان دعوا ذکر نموده و ان اینست که اگر معلوم باشد عدم ارسال ان راوی از غیر ثقة

مقبولست ان روایت مطلقاً وارد است ان اعتراضی که بر علامه رحمه الله وارد بود یعنی علم به عدالت واسطه اگر مستند است باخبار راوی به اینکه ارسال نمی‌کند از غیر ثقه پس این برمی‌گردد 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 می‌نمودند بمراسیل در صورتی که معارضی نداشته باشند وارد است این اعتراض که عمل طایفه در وقتی حجت است و متمسک به او می‌توان شد که بعد اجماع رسیده باشد و در اینجا معلوم نیست حصول اجماع حجة القائلین بالقبول مطلقاً وجوه تا اصل دلیل جمعی که قائل شده‌اند بقبول روایت مرسل مطلقاً چند وجه است از جمله آنها اینست که روایت عادل از واسطه محدوفه موجب تعدیل اوست زیرا که اگر روایت کند از غیر عادل و حال او را بیان نکند لازم می‌آید که تلبیس نموده باشد و غش و 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 هرگاه ثابت شد صدق او پس قبول او واجب خواهد بود و چند وجه دیگر نیز ذکر نموده‌اند که در غایت ضعف‌اند و ما نقل نمودیم آنها را باعتبار ظهور فساد آنها و جواب ازین دو وجه مذکور ظاهر می‌شود از تحقیق ما که مذکور شد پس کلام را طول نمی‌دهیم 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 و جواب دلیل ثانی اینکه اسناد حدیث

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۹

تتمية ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواه في الاتصاف بالایمان و العدالة و الضبط و عدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الأول الصّحيح و هو ما اتصل سنده الى المعصوم ع بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات و ربما يطلق هذا اللفظ مضافاً الى راو معین علی ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم ع و ان اعتراف بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلاً و قد يطلق علی جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم ع محدوفة للاختصار فيق مثلاً روى الشيخ في الصّحيح عن فلان و يقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحدوفة و اكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال المسند اكثر من واحد

بمعصوم مقتضی اعتقاد راوی بصدق اوست و ازین لازم نمی‌آید صدق او در واقع تا آنکه قبول او واجب باشد چه اعتقاد او بصدق حدیث مقتضی آنست که واسطه باعتقاد او عادل باشد و ممکن است که در واقع جارحی باشد که او مطلع نشده باشد بر او

[أصل أقسام الخبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواه]

تمه تتمه خبر مبتداء محدوفست و تقدیر چنین است که هذه تتمه یعنی آنچه مذکور می‌شود تتمه‌ایست از برای بحث از اخبار که در او دانسته می‌شود احوال روات از صحت و توثیق و حسن و ضعف ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف حال رواه تا الثاني الحسن خبر واحد منقسم می‌شود باعتبار اختلاف حال راویان او در اتصاف بایمان و عدالت و ضبط و عدم این‌ها به چهار قسم و هر قسمی از ان اقسام در اصطلاح مخصوصند باسم خاصی قسم اول خبر صحیح است و ان حدیثی است که سند او متصل باشد بمعصوم علیه السلام 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 می‌کنند 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 چیزهایی که موجب اختلال به صحت

روایتست عارض شود پس می‌گویند صحیح محمد بن مسلم عن بعض اصحابنا عن الصادق علیه السّلم مثلاً و کاه اطلاق می‌کنند 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 می‌گویند مثلاً روی الشیخ فی الصحیح عن الشکونی 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 خبر حسن است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۰

الثانی الحسن و هو متصل السند 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 فی طریقہ من لیس بامامی و لکنّه منصوص علی توثیقه بین الاصحاب و لم یشتمل باقی الطریق علی ضعف من جهه اخری و یسمی القوی ایضا و يستعمل اللفظ الاول فی المعینین المذكورین فی ذینک القسمین الرابع الضعیف و هو ما لم یجتمع فیہ شروط احد الثلاثه بان یشتمل طریقہ علی مجروح بغیر فساد المذهب او مجهول و یسمی هذه الاقسام الاربعه اصول الحدیث لانّ له اقساماً اخر باعتبارات شتی و کلّها ترجع الی هذه الاقسام الاربعه و لیس هذا موضع تفصیلها و انما تعرّضنا لیان الاربعه لکثره دوران الفاظها علی السن الفقهاء

و ان حدیثی است که مسند او متصل باشد بمعصوم علیه السّلم به واسطه امامی که اصحاب رجال مدح او نموده باشند و ذمی معارض او نباشد و عدالت راویان در هیچ مرتبه از مراتب یا در بعضی از مراتب ثابت نباشد با اینکه باقی به صفت رجال صحیح باشند که اگر موصوف باشد یکی از ایشان به صفت رجال موثق یا ضعیف ان حدیث مسمی باسم او خواهد بود زیرا که تسمیه تابع ادنی مراتب است و کاه استعمال می‌کنند حسن را در نظیر ان دو معنی آخر که در صحیح مذکور شد یعنی کاه حسن را اضافه می‌کنند به راوی معینی که شرایط حسن به او متحقّق باشد کو رجال بعد از او موصوف بضعف یا توثیق بوده باشند و کاه اطلاق می‌کنند او را بر طایفه از رجال سند که متصفند به شرایط حسن و محذوفند از جهت اختصار الثالث الموثق و هو ما دخل فی طریقہ ما لیس بامامی لکنّه منصوص علی توثیقه تا الرابع الضعیف قسم سیم از اقسام اربعه خبر موثق است و ان حدیثی است که در طریق او غیر امامی بوده باشد لیکن ارباب رجال تصریح بتوثیق او نموده باشند و باقی رجال سند مشتمل بر ضعف از جهه دیگر سواي غیر امامی بودن چون ضعف و امثال ان نباشند بلی اگر از جهت غیر امامی بودن ضعیف باشند به این طریق که رجال سند فرضاً همه غیر امامی ثقه باشند قصوری ندارد بلکه درین صورت نیز آن حدیث موثق خواهد بود و چنین حدیثی را قوی نیز می‌نامند و لفظ اول یعنی موثق را استعمال می‌کنند در نظیر ان دو معنی که در ان دو قسم اول مذکور شدند الرابع الضعیف و هو ما لم یجتمع فیہ تا اصل قسم چهارم از اقسام اربعه ضعیف است و آن حدیثی است که در او متحقّق نباشد شرایط یکی از ان اقسام ثلثه مذکوره به این طریق که مشتمل باشد طریق او بر راوی اصحاب رجال جرح عدالت او نموده باشند بغیر از فساد مذهب نه بفساد مذهب چه جرح بسبب فساد مذهب موجب ضعف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۱

المطلب السّابع فی النسخ اصل لا- ریب فی جواز النسخ و وقوعه و ما یحکی فیهما من الخلاف لا- یستحقّ 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 الحقّ الاول لنا انّه لو وقع ذلك لاقتضى تعلّق النهی بنفس ما تعلّق به الامر و هو محال لانّ الامر یدلّ علی کونه حسناً و النهی یقتضى قبحه فاجتماعهما یتلزم کونه حسناً و قبیحاً معاً و هو ظاهر الاستحاله و لانّ الفعل الواحد اما حسن او قبیح بتقدیر ان یکون حسناً یکون النهی عنه قبیحاً و بتقدیر ان یکون قبیحاً یکون الامر به

قیحاً احتج المخالف بوجوه الاوّل قوله تعالى

نیست چنانچه در موثق مذکور شد یا آنکه مشتمل باشد طریق او بر مجهول و این چهار قسم را اصول حدیث می‌نامند زیرا که حدیث را اقسام دیگر نیز هست باعتبارات مختلفه و جمیع باین چهار قسم برمی‌گردد 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 می‌شوند

[المطلب السابع فی النسخ]

اشاره

المطلب السابع فی النسخ مطلب هفتم از مطالب مقدمه در بیان احکام نسخ است

[أصل فی جواز النسخ و وقوعه]

اصل لا ریب فی جواز النسخ و وقوعه و ما یحکی فیهما من الخلاف لا یتحق ان ینظر الیه تا احتج المخالف شکی 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 نموده‌اند در ضعف به مرتبه‌ایست که قابل ان نیست که کسی متوجه او شود و جمهور امامیه رضی قائل شده‌اند به اینکه جواز نسخ مشروطست بحضور وقت فعل منسوخ خواه مکلف ان فعل را بجای آورده باشد یا نه و موافقت نموده‌اند 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 می‌آید 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 می‌کند 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 الاصول، متن، ص: ۳۹۲

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ فَأَنَّهُ يَتَنَوَّلُ بَعْمُومَهُ مَوْضِعَ النَّزَاعِ الثَّانِي أَنَّهُ تَعَالَى أَمْرُ إِبْرَاهِيمَ عَ بَدِيحِ ابْنِهِ ثُمَّ نَسَخَهُ عَنْهُ قَبْلَ وَقْتِ الْفِعْلِ الثَّلَاثِ مَا رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمَرَ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ بِخَمْسِينَ صَلَاةً ثُمَّ رَاجَعَ إِلَى أَنْ عَادَتْ إِلَى خَمْسٍ وَذَلِكَ نَسَخَ قَبْلَ وَقْتِ الْفِعْلِ الرَّابِعِ أَنَّ الْمَصْلَحَةَ قَدْ بَتَعَلَّقَ بِنَفْسِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فَجَازَ الْاِقْتِصَارَ عَلَيْهِمَا مِنْ دُونَ ارَادَةِ الْفِعْلِ وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ الْمَحْوَ وَالْإِثْبَاتَ مَتَعَلِّقَانِ عَلَى الْمَشِيئَةِ وَلَا نَسْلَمُ أَنَّهُ يَشَاءُ مِثْلَ هَذَا وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَ لَمْ يُؤْمَرْ بِالذَّبْحِ الَّذِي هُوَ فَرِي الْأَوْجَادِ بَلْ بِالْمَقْدَمَاتِ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا وَ لَوْ كَانَ مَا فَعَلَهُ بَعْضُ الْمَامُورِ بِهِ لَكَانَ مَصْدَقًا لِبَعْضِ الرُّؤْيَا وَقَدْ سَبَقَ بَيَانُ ذَلِكَ وَعَنِ الثَّلَاثِ الْمَطْلَبَةَ بِصَحَّةِ الرُّوَايَةِ مَعَ أَنَّ فِيهَا طَعْنَا عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِالْاِقْدَامِ عَلَى الْمَرَاجِعَةِ فِي الْأَوَامِرِ الْمَطْلُوقَةِ وَعَنِ الرَّابِعِ أَنَّ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ يَتَّبَعَانِ مَتَعَلِّقَهُمَا فَإِنَّ كَانَا حَسَنًا كَانَا كَذَلِكَ وَآلَا قِيحًا 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 بوجه الاوّل قوله تعالى تا اصل و احتجاج نموده آنکه قائلست بجواز نسخ پیش از حضور وقت فعل به چند وجه اول قول خدای تعالی که فرموده یمحوا الله ما یشاء و یشاء یعنی محو می‌نماید خدای تعالی هر چه را خواهد و ثابت می‌گرداند هر چه 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 شبانه‌روز 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 می‌گیرد بنفس امر و نهی نه به مأمور به و منهی عنه چنانچه هر گاه مقصود امر و ناهی اختیار و امتحان مکلف باشد نه ایقاع مأمور 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 گرفته‌اند 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 متعلق الامر مرادا فلا یكون مامورا به و یتفی ح النسخ اصل یجوز نسخ کل من الكتاب و السیئة المتواترة و الآحاد بمثله و لا ریب فیه و نسخ الكتاب بالسیئة المتواترة و هی به و لا- نعرف فیه من الاصحاب مخالفا و جمهور اهل الخلاف وافقونا فیه و انکره شذوذه منهم و هو ضعیف جدا 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 این‌ها چنانچه دلالت دارد بر این معنی قول خدای تعالی که فرموده قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا یعنی به درستی که راست گردانیدی خود را در باب قربانی فرزند پس معلوم می‌شود که مامور به از آن حضرت صادر شده باشد و اگر آنچه از آن حضرت صادر شد بعضی از مامور به می‌بود باعتبار آنکه مامور بذبح حقیقی می‌بود لازم می‌آید 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 می‌شود 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 می‌نمایم با اینکه آن 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 این‌ها ممنوعست بلکه امر و نهی در حسن و قبح تابع متعلق خوداند اگر متعلق ایشان حسن است خود نیز حسن‌اند و اگر متعلقشان قبیح است خود نیز قبیح‌اند تا اینکه اگر صحیح باشد تعلق مصلحت بنفس امر و نهی متعلق امر را نخواهد بود بلکه مراد امتحان و اختبار و امثال این‌ها 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

اصل يجوز نسخ كل من الكتاب و السنة المتواترة و الآحاد بمثله تا و لا ينسخ الكتاب جاز 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 الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ و بعد از ان این حکم منسوخ شد و چهار ماه و ده روز

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۴

و لا- يجوز نسخ الكتاب و السَّيِّئَةُ المتواترة بالآحاد عند اكثر العلماء لأنَّ خبر الواحد مضمون و هما معلومان و لا يجوز ترك المعلوم للمضنون و ذهب شَرِّذُمَةُ من العامية الى جوازه و ربّما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدّعا انَّ محلّه هو الوقوع و امّا اصل الجواز فموضع وفاق و ارى البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه أحرمني و اما الاجماع ففي جواز نسخه و النسخ به خلاف مبنى على الخلاف في انَّ الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال

بر او عده واجب شد بمضمون کریمه و الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا و نیز جاز است نسخ سنت متواتره بمثل خود و نسخ حکمی که مستفاد شود از خبر واحد بمثل خود و نسخ کتاب بسبب سنت متواتره و نسخ سنت متواتره بسبب کتاب چنانکه توجه به بیت المقدس در نماز در ابتداء اسلام بسبب سنت متواتره واجب بود و بعد از ان منسوخ شد به کریمه قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ و مخالفی از اصحاب در جواز نسخ درین مواضع مذکوره و اکثر مخالفین نیز با ما درین معنی موافقت نموده‌اند و جمع قلیلی از ایشان مخالفت نموده‌اند و خلاف ایشان در غایت ضعف است و قابلیت ان ندارد که ملتفت او شود چنانکه ابو مسلم اصفهانی نسخ کتاب را بکتاب و غیر کتاب تجویز ننموده و استدلال نموده بر این مطلب بقول خدای تعالی در صفت کتاب مجید لا- یأتیه الباطل من بین یدیه و لا و من خلفه و گفته که اگر حکم کتاب منسوخ شود لازم می آید عروض بطلان به او و جواب گفته‌اند که مراد از آیه کریمه اینست که پیش 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 زیراکه 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 ننموده‌اند و متمسک شده‌اند به چند وجه که همه در کمال ضعفند و اقوای ان وجوه اینست که خدای تعالی در آیه کریمه ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ناسخ 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 گفته‌اند ازین دلیل به اینکه مراد از خیریت ناسخ است [خیریت ناسخ] در کثرة 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

المرتضى ره اعلم انَّ مصنفی اصول الفقه ذهبوا کلّهم الى انَّ 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 لانَّ لقائل ان يعترضه فيقول اما للاجماع عندنا فدلالته مستقرّة في كلّ حال قبل انقطاع الوحي و بعده و اذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على انَّ مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضی انه في الاحوال كلّها مستقرّة لانَّ الله تعالی امر باتّباع المؤمنين و هذا حاصل قبل انقطاع الوحي و بعده و التّبيّ صلی الله علیه و آله اخبر

علی مذهبهم بانّ ائمه لا- تجتمع علی خطاء و هذا ثابت فی سائر الاحوال و ان كان الاجماع دلیلاً علی الاحکام كما يدلّ الكتاب و السّنة و النسخ لا- يتناول الادلّة و أنّما يتناول الاحکام الّتی یثبت بها فما المانع من ان یثبت حکم باجماع الائمة قبل انقطاع الوحي ثم ینسخ بآیه تنزل علی

خدای تعالی است اصلاً وجهی ندارد و دلالت آیه کریمه عرفاً بر اتحاد جنس ناسخ و منسوخ ممنوع است و لا ینسخ الكتاب و السّنة المتواترة 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 شده‌اند بجواز او و بعضی از ایشان نفی نموده‌اند خلاف در جواز را و می‌گویند که جواز نسخ هر یک از کتاب و سنت متواتره بخبر واحد اجماعیست و ادعا نموده‌اند که محل خلاف وقوع چنین نسخی است و باعتقاد من بحث درین مسئله بی‌فایده است باعتبار اینکه عدم جواز اجماعیست نزد امامیه و امّا اجماع فقی 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 می‌تواند بود زیرا که حکمی که از او مستنبط است حکمی است ثابت بدلیل شرعی و می‌تواند 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 نمی‌تواند بود چه درین وقت دلیل شرعی نخواهد بود باعتبار عدم استقرار و بعد از انقطاع وحی اگرچه مستقر می‌شود و دلیل شرعی است لیکن نسخ بعد از انقطاع وحی نمی‌باشد چه بدیهی است که ناسخ بغیر شارع احکام نمی‌تواند بود قال المرتضی ره اعلم ان مصنفی اصول الفقه سید مرتضی رضی الله عنه فرموده که بدان که مصنفین اصول فقه تمام قائل شده‌اند به اینکه اجماع ناسخ و منسوخ نمی‌باشد و از برای این مطلب این دلیل را ذکر نموده‌اند

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۳۹۶

خلافه او یثبت حکم بآیه تنزل فینسخ باجماع الائمة علی خلافه و الاقرب ان یقال ان الائمة مجتمعة علی انّ ما ثبت بالاجماع لا ینسخ و لا ینسخ به هذا کلام السّید ره و حکمی المحقق عن السّیخ بعد ان نقل مضمون کلام السّید انه قال الاجماع دلیل عقلی و النسخ لا یكون الا بدلیل شرعی فلا یتحقّق النسخ فیما یكون مستنده العقل ثم حکمی عن بعض المتأخرین انه قال الاجماع لا یكون اتّفاقاً و أنّما یكون عن مستند قطعی فیکون النسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق و فی هذه الوجوه اشکال و الّذی یجیء علی مذهبنا انه یصحّ دخول النسخ فیہ بناء علی انّ الاجماع انضمام اقوال الی قول لو انفراد لكانت الحجّة فیہ فجائز حصول مثل هذا فی زمن النبی صلی الله علیه و آله ثم ینسخ ذلك الحکم بدلالة شرعیة متراخیه و كذلك یجوز نسخ الحکم المعلوم من السّنة او القرآن باقوال یدخل فی جملتها قول النبی صلی الله علیه و اله و هذا الکلام جید غیر انه لا یتربّ علیه فائدة كما لا یخفی

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 شرعاً حکمی است که ثابت بوده باشد شرعاً 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 نمی‌باشد 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 می‌رسد 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 هر گاه ثابت شد استقرار اجماع پیش از انقطاع وحی ان دلیل مستدل باطل

می‌شود 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 خبر داده بر مذهب ایشان به اینکه امت او اجتماع نمی‌نمایند بر خطا و این ثابتست در جمیع احوال و هرگاه اجماع دلیل احکام شرعیه تواند بود چنانچه کتاب و سنت دلیل‌اند و نسخ تعلق به ادله نمی‌گیرد تا اینکه بگویید که اجماع حکم شرعی نیست و ناسخ و منسوخ بغیر حکم شرعی نمی‌باشند بلکه نسخ تعلق نمی‌گیرد به احکامی که ثابت می‌شود از دلایل پس چه مانعست از اینکه ثابت شود حکمی باجماع امت پیش از انقطاع وحی و بعد از آن منسوخ شود به آیه که نازل شود یا آنکه ثابت شود حکمی به یک آیه که نازل می‌شود و بعد از آن منسوخ شود باجماع امت برخلاف او و اقرب آنست که در مقام استدلال دست باجماع زده شود و گفته شود که امت اجماع نموده‌اند بر اینکه هر حکمی که باجماع ثابت شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۷

ناسخ و منسوخ نمی‌تواند 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 ثابتیه و نسخ نمی‌باشد 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 بی‌وجه و دلیل نمی‌باشد بلکه لا محاله مستند بدلیل قطعی خواهد بود پس اگر فرض کنیم که حکم او منافی حکمی و ناسخ او بوده باشد فی الحقیقه ناسخ آن مستند خواهد بود نه این اجماع پس اجماع ناسخ نشد و بعد از آنکه محقق ره نقل نمود کلام سید و شیخ و بعضی از متاخرین را که آنها مشتمل بودند بر چهار علت از برای عدم جواز بودن اجماع ناسخ و منسوخ فرموده که درین وجوه اشکال و اعتراض وارد است اما وجه اول یعنی عدم استقرار اجماع پیش از انقطاع وحی پس بر او وارد است آن اعتراضی که سید رضی الله عنه وارد آورده و اما وجه دوم یعنی آنچه سید رضی الله عنه او را اقرب دانسته بود که آن عبارت از اجماع بر عدم جواز است پس حال او در ظهور فساد به مرتبه‌ایست 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 می‌گوییم 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 گویا 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 می‌شود زیرا که اجماع بر مذهب ما محتاج به مستندی دیگر نیست بلکه خود مستند شرعی است و بعد از آن محقق ره فرموده که بنا بر مذهب ما در حجیت اجماع قوی است قول بناسخ بودن و منسوخ شدن اجماع باعتبار آنکه اجماع بر مذهب ما اجتماع اقوال جمعی است با قول کسی که اگر او تنها باشد حجت است پس ممکنست حصول مثل این اجماع در عهد حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و نسخ حکم او نیز ممکنست بدلیلی شرعی که بعد از او واقع شود و همچنین جایز است نسخ حکمی که از حدیث و قران دانسته شده باشد باجماعی که در او قول آن حضرت داخل باشد و این حرف محقق در غایت خویست نهایت آنکه فایده بر او مترتب نیست زیرا که مثل این نسخ واقع نشده و کسی او را نقل نموده

[أصل فی معنی النسخ شرعاً]

اصل معنی النسخ شرعاً 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 لكان الحكم الاول ثابتا و علی هذا فزیاده العبادۀ المستقلۀ علی العبادات لیست نسخا للمزید علیه صلاة كانت تلك العبادۀ او غيرها و هو مذهب جمهور العلماء و یرغی الی قوم من العامۀ القول بانّ زیاده صلاة علی الصلوات الخمس نسخ لانّها تخرج الوسطی عن كونها وسطی و هو ظاهر الفساد

الکتاب یعنی نقل نمودم این نوشته را بجای دیگر و بمعنی ازاله و ابطال نیز آمده چون نسخت الشمس الظل یعنی زایل کردانید آفتاب سایه را و در اصطلاح اهل شرع نقل شده از معنی ثانی باعلام نمودن شارع مکلفین را بزوال حکمی که شرعا ثابت بوده بدلیلی بسبب حکمی دیگر که ثابت باشد شرعا بدلیلی دیگر که بتراخی بوده باشد از دلیل اول یعنی بعد از او بزمان بسیار واقع شده باشد بر وجهی که اگر این دلیل ثانی نبوده باشد حکم اول ثابت بوده باشد بدان که ازاله جنس این تعریف است که شامل ازاله اعیان موجودات و ازاله حکم اصل و حکم عقل و حکم شرع جمیع هست و بسبب تقيید او بحکم شرعی سه قسم اول از تعریف نسخ بدر می‌روند 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 لكان الحكم الاول ثابتا چه نقل ناسخ از شارع اگرچه دلالت دارد بر ازاله حکم منسوخ لیکن نقل ناقل بر وجهی نیست که اگر برفرض عدم او حکم منسوخ ثابت بوده باشد چه او بسبب نسخ شارع منسوخ شده خواه ناسخ را دیگری نقل بکند و خواه نکند و قید متراخ از برای تحقیق مقام نسخ است و اشاره است بعدم جواز اقتران ناسخ با منسوخ و فساد چنین نسخی اتفاقا خواه شرط دانیم حضور وقت عمل را یا نه و علی هذا فزیاده العبادۀ المستقلۀ و بنابراین تعریف پس زیاد نمودن شارع عبادت مستقله را بر عبادات ثابته موجب نسخ ان عبادات نیست خواه ان عبادۀ زایده نماز باشد یا غیر نماز از عبادات بدنیه و مالیه 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 پنج‌گانه و زیاد نمودن یک‌روزه 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 پنج‌گانه یومیّه نسخ است زیرا که بیرون می‌برد 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 اما العبادۀ الغير المستقلۀ فقد اختلف الناس فی انّ زیادتها هل هی نسخ أو لا و المحققون علی أنّها ان رفعت حکما شرعیاً مستفادا من دلیل شرعی كانت نسخا و الا فلا و هو الظاهر لما علم من تفسیره و قال المرتضی ان كانت الزیاده مغیره لحکم المزید علیه فی الشرعیۀ حتّی یصیر لو وقع مستقلاً من دون تلك الزیاده لكان عاریا من کلّ تلك الاحکام الشرعیۀ الّتی كانت له او بعضها فهذه الزیاده یقتضی النسخ و مثاله زیاده رکعتین علی رکعتین علی سبیل الاتّصال قال و أنّما قلنا انّ هذه الزیاده قد غیرت الاحکام الشرعیۀ لانه لو فعل بعد الزیاده الرّکعتین علی ما كان یفعلهما علیه أوّلا لم یکن لهما حکم و کانه ما فعلهما و یجب علیه استینافهما لانّ مع هذه الزیاده یتأخّر ما یجب من تشهّد و تسلیم و مع فقد هذه الزیاده لا یكون كذلك و کلّ ما ذکرناه یقتضی تغیر الاحکام الشرعیۀ بهذه الزیاده و قد حکى المحقق عن الشیخ موافقۀ لسیّد ره علی هذه المقالة و اختار هو ما حکیناه اولاً محتجاً بانّ شرط النسخ ان

شرعی که عبارت از وجوب زیادتی محافظت اوست که از آیه کریمه حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی فهمیده می‌شود پس

زیادتی یک نماز موجب ابطال این حکم است از وسطای پنج گانه و اثبات اوست از برای وسطای مجموع آنها با زیاده جواب می‌گوییم که وجوب زیادتی محافظت متعلق است به وسطای این پنج نماز مطلقا خواه نماز دیگر بر این‌ها زیاد شود یا نه و اما 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 نموده‌اند در اینکه زیادتی او آیا نسخ است یا نه ابو حنیفه و اتباع او او را نسخ می‌دانند و شافعیه نه و محققون بتفصیلی قائل شده‌اند و می‌گویند که اگر این عبارت زایده موجب رفع حکمی است شرعی که مستفاد بوده باشد از دلیل شرعی ناسخ خواهد بود هرگاه فرض کنیم که زیا 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 می‌شود میان تفصیل سید رضی الله عنه و این تفصیل] هرگاه زیاد 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 شرعی‌اند 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 الاصول، متن، ص: ۴۰۰

يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا و الا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا و هو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال و اجاب باننا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين و لا للتشهد و ان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخير نسخه لتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك و اما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضمّا و الشيء لا ينسخ بانضياف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى و اما كونهما لو انفردتا لما أجزأتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا فلو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزائهما منفردتين لا وجوبهما

عبادتيست که این بر او زیاده شده حتی اینکه اگر ان عبادت بدون این زیاده واقع شود عاری بوده باشد از جمیع احکامی که شرعا پیش از این زیاده ثابت بوده از برای آن عبادت یا بعضی از احکام پس این زیاده ناسخ ان عبادت خواهد بود چون زیاد نمودن دو رکعت بر دو رکعت بطریق اتصال یعنی بی فاصله تشهد که این زیاده باعث تغییر احکام شرعیه ان دو رکعت است زیرا که اگر بعد از زیاده ان دو رکعت را بهمان نحوی که بیشتر می‌کرد 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 زیرا که با این زیاده مؤخر می‌شود آنچه بر او واجبست از تشهد و سلام و یا عدم وجوب این زیاده چنین نبود و اینها مقتضی تغییر احکام شرعیه ان دو رکعتند بسبب این زیاده و مراد از احکام شرعیه امتثال 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 مثلا هرگاه در کفاره مخیره که یکی از خصال مجزیست شارع واجب کرداند جمع میان خصال را که درین صورت اگر چه مجموع یک کفاره و عباده واحده است لیکن هرگاه عتق مثلا مستقلا از مکلف صادر شود احکام این خصلت بر او مترتب می‌شود 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

اذا عرفت هذا فاعلم انّ اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على أنّه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكلّ ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به و هذا عند التّحقيق أثر هين كغيره من آثار اكثر مباحث هذا الباب

طوسی قدس سره حکایت نموده موافقت او را با 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 می‌آید 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 می‌شوید و می‌گویید که اگر زیاده مستلزم رفع حکم شرعیست ناسخ است و اگر نه ناسخ نیست هر چند که موجب تغییر احکام شرعیه مزید علیه بوده باشد پس چه می‌گویید 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 جوب دو رکعت و جوب تشهد باشد هر چند که تغییر در احکام ایشان راه یافته زیرا که آنچه باطل شده بسبب این زیاده و جوب تعقیب تشهد است از برای رکعت ثانیه و جوب تعقیب حکمیست عقلی و دلیلی شرعی بر او نیست بلکه بر تقدیری که شرع دلالت کند بر جوب تعقیب لازم می‌آید که امر بتأخیر تشهد که این زیاده مستلزم اوست ناسخ تعجیل او باشد زیرا که دلیل ثانی چیزی را بغیر ازین باطل نموده و امّا دو رکعت پس و جوب ایشان بحال خود باقیست نهایت ما فی الباب اینکه پیشتر به تنهایی واجب بودند و بعد از ان با ضمیمه واجب شده‌اند و جوب عبادت منسوخ نمی‌شود بسبب اضافه واجب دیگر چنانچه منسوخ نمی‌شود و جوب فریضه هرگاه واجب شود بعد از او فریضه دیگر و چون اعتراضی در این مقام وارد بود که جوب دو رکعت اگر چه بحال خود باقیست لیکن اگر به تنهایی واقع شوند مجزی نخواهند بود چنانچه پیشتر مجزی بودن و این موجب نسخ است محقق قدس سره جواب فرموده که اجزاء حکم شرعی نیست زیرا که اجزا از منطوق دلیل شرعی معلوم نمی‌شود بلکه از دلیل عقل مستنبط است پس ابطال او نسخ نخواهد بود و برفرض که از اصل دلیل شرعی فهمیده شود لازم می‌آید که آنچه منسوخ شده باشد اجزای این دو رکعت باشد اگر به تنهایی واقع شوند نه و جوبشان اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف تا اصل هرگاه دانستی خلافی را که مذکور شد پس بدان که فایده این اختلاف ظاهر می‌شود 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 علمة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمّى اصلا و موضع الآخر يسمّى فرعا و المشترك جامعاً و علمة و هي اما مستنبطة او منصوصة و قد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شدّ و حكى اجماعهم فيه غير واحد منهم و تواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلم و بالجملة فمنعه يعدّ في ضروريّات المذهب و اما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم و ظاهر المرتضى ره المنع منه ايضا و قال المحقق أنّه اذا نصّ الشرع على العلمة و كان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار الشرع ما عدا تلك العلمة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم و كان ذلك برهانا و قال العلامة الحقّ عندى انّ العلمة اذا كانت منصوصة و علم وجودها في الفرع

قطعی بخبر واحد جایز نیست پس هر عبادت زاید 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 می‌آید نسخ قطعی بخبر واحد و مفروض عدم جواز اوست و هر عبادت زاید

که ناسخ نبوده باشد اثبات او بخبر واحد جایز خواهد بود زیرا که در این صورت این زیادتى 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 ازاله حکم قطعی نمی‌تواند نمود خواه این ازاله را نسخ بنامیم و خواه نه پس بر هر تقدیر اثبات عبادت زایده 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 العلامة 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 می‌نامند و ان امر معلوم دیگر را فرع و ان امر مشترک را جامع و علت حکم می‌گویند و این علت یا مستنبط است از دلیل اصل بدلیل عقل چنانچه هرگاه شارع بفرماید که شراب حرام است که ازین کلام استنباط می‌توان 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 این‌ها هیچ‌یک حرام نیستند پس معلوم می‌شود که علت حرمت امریست که در او هست و در ان مشارکات نیست و ان بغير از

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۴۰۳

كان حجّة و احتجّ فی یه لذلك بانّ الاحكام الشرعیة تابعة للمصالح الخفیة و الشرع کاشف عنها فاذا نصّ علی العلیة عرفنا أنّها الباعثة و الموجبة لذلك الحکم فاین وجدت و جب وجود المعلول ثمّ حکمی عن المانعین الاحتجاج بانّ قول الشارع حرّم الخمر لكونها مسكرة یحتمل ان یكون العلة هی الاسکار و ان یكون اسکار الخمر بحیث یكون قیدا لاضافته الی الخمر معتبرا فی العلة و اذا احتمل الامر ان لم یجز القیاس و اجاب بالمنع من احتمال اعتبار القید فی العلة فانّ تجویز ذلك یستلزم تجویز مثله فی العقلیات حتّى یقال الحركة انما اقتضى المتحرّکة لقیامها بمحلّ خاصّ و هو محلّها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحرّکة سلّمنا امکان کون القید معتبرا فی الجملة لكنّ العرف یسقط هذا القید عن درجه الاعتبار فانّ قول الاب لابنه لا تاکل هذه الحشیشة لانّها سمّ یقتضى منعه من اكل کلّ حشیشة تكون سمّا سلّمنا عدم ظهور الغاء

اسکار نیست 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 نموده‌اند اصحاب ما بر عدم جواز عمل به قیاسی که علت او مستنبط باشد مگر نادری که قائل بجواز او شده‌اند و جمع کثیری از ایشان نقل اجماع نموده‌اند 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 شمرده‌اند و اما علت منصوصه پس در جواز عمل به او خلافی واقع شده میانه ایشان پس ظاهر سیّد رضی الله عنه عدم جواز است در منصوص العلة 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 علت در ثبوت این حکم پس جایز است درین صورت تعدیه حکم ازین محل بموضعی دیگر که این علت در او متحقق باشد و این برهان منطقی خواهد بود نه قیاس شرعی زیرا که درین صورت این حکم منصوص العله به منزله قضیه کلیه‌ایست و ثبوت این علت از برای فرع متضمن قضیه‌ایست این را صغری و ان قضیه کلیه را کبری می‌گردانیم قیاسی بطریق شکل اول حاصل می‌شود که منتج مطلوبست مثلاً- هر قول شارع الخمر حرام للاسکار به منزله کل مسکر حرام است و وجود اسکار در نبیذ متضمن صدق النبیذ مسکر است و از این دو قضیه این قیاس ترتیب می‌یابد که النبیذ مسکر و کل مسکر حرام و نتیجه می‌دهد که النبیذ حرام و قال العلامة 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 مطلقاً خواه شاهد حال دلالت کند بر عدم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۴

القید لکن دلیلکم انما یتمسی فیما اذا قال الشارع حرمت الخمر لکونه مسکراً اما لو قال علمه حرمة الخمر هی الاسکار انتفی ذلك الاحتمال ثم اورد عليه الاعتراض بان الحركة ان عنیت بها [معنی یقتضی المتحرکیه فهذا المعنی ینع فرضه بدون المتحرکیه و ان عنیت بها] اما آخر یتأتی فیہ ذلك الاحتمال فهناک نسلّم انه لا بد فی ابطاله من دلیل منفصل قولکم العرف یقتضی الغاء هذا القید قلنا ذلك عرف بالقرینه و هی شفقه الاب المانع من تناول المضرف فلم قلتّم انه فی العله المنصوصه کک قولکم لو صرح بان العله هی الاسکار انتفی ذلك الاحتمال قلنا فی هذه الصوره یستلزم الاسکار الحرمة این وجد لکنه لیس بقیاس لان العلم بان الاسکار من حیث هو اسکار یقتضی الحرمة یوجب العلم بثبوت هذا الحکم فی کل محالّه و لم یکن العلم بحکم بعض تلك المحالّ متأخراً عن العلم بالبعض فلم یکن جعل البعض فرعا و الآخر اصلا اولی من العکس فلا یكون هذا قیاسا و قال بعد ذلك و التحقیق فی هذا الباب

اعتبار ماعدای این علت در ثبوت این حکم یا نه و احتجاج نموده در نهایت از برای این مطلب به اینکه احکام شرع تابع مصالحی‌اند که بر ما ظاهر نیست و شرع کاشف از آنهاست پس هرگاه شارع تصریح به علت نماید ما را علم حاصل می‌شود که این علت باعث و موجب این حکم است پس هر جا این علت یافت شود واجب است وجود ان حکم و اگر نه لازم می‌آید وجود علت بدون معلول و این محال است بعد از ان حکایت نموده از مانعین حجت چنین قیاسی احتجاج ایشان را بر عدم جواز این قیاس باین روش که این قول شارع که حرام گردانیدم شراب را از این جهت که مسکر است 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 می‌توان گفت که حرکت علت متحرکیه نیست مکرر در صورتی که مضاف بمحل خاصی باشد پس لازم می‌آید که حرکتی که قائم بغیر ان محل باشد علت متحرکیه 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 انها و بر تقدیر تسلیم که احتمال اعتبار قید اضافه در علت حکم رود فی الجملة یعنی بحسب لغه جواب می‌گوییم 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 یقال التزاع هنا لفظی لان المانع انما منع من التعدیه به لان قوله حرمت الخمر لکونه مسکراً محتمل لان یكون فی تقدیر التعلیل

بالاسکار المختص بالخمير فلا- يعم و ان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم و الميثت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمير 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 علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضى ثبوت الحكم في جميع مواردنا فان ذلك متفق عليه و

نباشد و دليل شما تمام شود جواب باين روش روش می گوئيم که اين دليل در صورتی جاريست که شارع اضافه نمايد اسکار را بشراب و بکويد حرام نمودم شراب را از جهت آنکه او مسکر است اما اگر بکويد حرام نمودم شراب را و علت حرمت شراب مطلق اسکار است اين دليل جاري نيست چه احتمال اعتبار قيد اضافه درين صورت منتفی است و بعد از ان علامه ره اعتراضی برين جواب وارد آورده باين روش که حرکتی که در جواب مذکور شد اگر مقصود شما ازو معنی است که مقتضی متحرکيت بوده باشد فرض اين معنی بدون متحرکيت ممتنعست عقلا بخلاف اسکار که بحسب عقل فرض او بدون حرمت ممتنع نيست پس از اعتبار قيد اضافه در علل شرعيه اعتبار او در علل عقليه لازم نمی آيد و اگر معنی ديگر می خواهيد که احتمال رود که قيد اضافه معتبر باشد در عليت او از برای متحرکيت پس درين صورت قبول داريم که از تجويز اعتبار قيد اضافه در عليت اسکار لازم می آيد تجويز او در عليت حرکت و اين را قبول می کنيم که ابطال اين احتمال در عقل عقليه محتاج بدليلی است از خارج چنانچه شما ادعا می نموديد ليکن اين حرف شما که عرف مقتضی آنست که قيد اضافه لغو و ساقط باشد جواب می گوئيم که اين ممنوعست و در مثال مذکور اسقاط قيد اضافه از قرينه معلوم شده که ان عبارتست از شفقت پدر که مانعست از خوردن پسر چيزهائی را که موجب ضرر او باشد پس از کجا می گوئيد که در علت منصوصه قيد اضافه ساقط است از درجه اعتبار بحسب عرف و آنچه شما می گفتيد که اگر تصريح کند به اينکه علت مطلق اسکار است احتمال اعتبار قيد اضافه منتفی است جواب می گوئيم که انتفاء اين احتمال درين صورت مسلم است و اسکار هر جا يافت شود مستلزم حرمتست نهايت آنکه اين قياس نيست زيرا که علم به اينکه اسکار مطلق مقتضی حرمتست موجب علم بثبوت اين حکم است در هر محلی که اسکار متحقق باشد و حصول علم بحکم بعضی ازين محال متاخر از علم به بعضی ديگر نيست و توقفي بر او ندارد پس بعضی را فرع قرار دادن و بعضی را اصل اولی نيست از عکس پس اين قياس نخواهد بود و قال بعد ذلك و التحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي تا و اقول

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۶

و اقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا و انهم متفقون في المعنى و كلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه و قد يشترك الشيطان في صفة واحدة و يكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه و قد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة و قد يدعوا الشيء الى غيره في حال دون حال و على وجه دون وجه و قدر منه دون قدر قال و هذا باب في الدواعي معروف و لهذا جاز ان يعطى بوجه الاحسان فقير دون فقير و درهم دون درهم و في حال دون اخرى و ان كان فيما لم تفعله الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه ثم قال و اذا صححت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما

علامه رحمه الله بعد از اين گفتگوها فرموده که تحقيق درين مسئله اينست که نزاع درين مسئله لفظی است زيرا که مانع منع نموده عمل باين قياس را مکر باعتبار آنکه قول شارع حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل است که در قوه تعليل حرمت به اسکار مخصوص بشراب باشد پس حرمت شامل مسكرات غير شراب نخواهد بود و احتمال دارد که به منزله تعليل بمطلق اسکار بوده باشد پس شامل مسكرات ديگر نیز خواهد بود و قائلين بجواز عمل به چنين قياسی قبول دارند که تعليل 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 واجبست 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 العلامة ره لم یقف علی احتجاج المرتضی فی هذا الباب تا اذا عرفت و می‌گوییم من که کویا علامه رحمه الله مطلع نشده بود بر استدلال سید مرتضی رضی الله عنه در باب عدم جواز عمل بقیاس هرچند که منصوص العله بوده باشد و از این جهت کمان کرده که نزاع میان سید مرتضی رضی الله عنه و مجوزین قیاس منصوص العله لفظی است و فی الحقیقه با هم متفقند و حال آنکه کلام سید مرتضی رضی الله عنه در استدلال صریح است در اینکه نزاع معنوی است نه لفظی بخلاف آنچه علامه رحمه الله کمان کرده زیرا که سید مرتضی احتجاج نموده بر عدم جواز عمل بقیاس منصوص العله باین روش که علت‌های شرعیه علت تامه ایجاد نیستند بلکه مشعرنند 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

یوجب التَّخْطِی و القیاس و جرى النَّصَّ عَلَى الْعَلَّةِ مَجْرَى النَّصِّ عَلَى الْحَكْمِ فِي قِصْرِهِ عَلَى مَوْضِعِهِ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ إِذَا لَمْ يَوْجِب النَّصُّ عَلَى الْعَلَّةِ التَّخْطِیَّ كَانَ عِثًا وَ ذَلِكَ أَنَّهُ يَفِيدُنَا مَا لَمْ نَكُنْ نَعْلَمُهُ لَوْلَا هُوَ وَ مَا لَهُ كَانَ هَذَا الْفِعْلُ الْمَعْيَنُ مَصْلَحَةً هَذَا كَلَامُهُ وَ دَلَالَتُهُ عَلَى كَوْنِ النَّزَاعِ فِي الْمَعْنَى ظَاهِرَةٌ فَلَا وَجْهَ لِدَعْوَى الْعُلَمَاءِ الْإِتِّفَاقِ فِيهِ نَعْمَ مِنْ جَعْلِ الْحِجَّةِ مَا ذَكَرَهُ فَهُوَ مُوَافِقٌ فِي الْمَعْنَى فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَعْتَدَّ فِي الْمَانِعِينَ إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فاعلم أَنَّ الْأَظْهَرَ عِنْدِي مَا قَالَهُ الْمُحَقِّقُ وَ وَجْهَهُ يَظْهَرُ مِنْ تَضَاعُفِ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْمَقَامِ فَلَا نَطِيلَ بِتَقْرِيرِهِ وَ أَمَّا حِجَّةُ الْمَرْتَضِيِّ فَجَوَابُهَا أَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنَ الْعَلَّةِ حَيْثُ يَشْهَدُ الْحَالُ بِانْسِلَاخِ الْخُصُوصِيَّةِ

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 می‌شود 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 بفقر 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 بفقر 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 مرتضی رضی الله عنه فرموده که هرگاه درست شد این حرفها می‌گوییم که تصریح شارع به علت موجب تعد و حکم ازین محل بمحلی دیگر که این علت در او موجود باشد نیست چه ممکنست که این علت در محل حکم داعی تواند بود و در محل دیگر داعی نتواند بود چنانکه دانسته شد و تصریح به علت به منزله تصریح بحکم است در مقصود بودن او در موضع تصریح یعنی چنانکه تصریح بحکم در ماده مقتضی انحصار آن حکم است در این ماده همچنین تصریح بعلت حکم مقتضی انحصار علیت اوست درین ماده و کسی نکوید که تصریح بعلت هرگاه موجب تعدی نباشد پس ذکر او عبث [خواهد بود زیرا که در جواب می‌گوییم که ذکر او عبث] نیست بلکه افاده می‌کند فایده را که اگر ان تصریح نمی‌بود ان فایده حاصل نمی‌شد و ان فایده اینست که چیزی که بسبب او این فعل مصلحت است معلوم می‌شود اینست کلام سید مرتضی رضی الله عنه و دلالت این کلام بر معنوی بودن نزاع ظاهر است چه این کلام صریحست در اینکه اگر تصریح شده باشد به اینکه علت حرمت شراب مثلا مطلق اسکار است باز قیاس جایز نیست و بنا بر ادعای لفظی بودن نزاع لازم می‌آید در صورت مذکوره قیاس اتفاقا

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۸

منها تعلق حکم بها لا بیان الدّاعی و وجه المصلحة اصل ذهب العلامة فی التّهذیب و کثیر من العامّة الی انّ تعدیة الحکم فی تحریم التّأفیف الی انواع الاذی الزّائد عنه من باب القیاس و سمّوه بالقیاس الجلی و انکر ذلك المحقّق و جمع من النّاس و اختلفوا فی وجه التّعدیة فقیل أنّه دلالة مفهومه و فحواه علیه و سمّوه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حکم غیر المذكور فیہ موافقا لحکم المذكور و یقابله مفهومًا لمخالفة و هو ما یكون غیر المذكور فیہ مخالفا للمذكور فی الحکم کمفهوم الشّروط و الوصف و یسمّی هذا دلیل الخطاب و یقال للاوّل فحوی الخطاب ایضا و لحن الخطاب و قال قوم أنّه منقول عن موضوعه

جایز باشد پس وجهی ندارد دعوی علامه رحمه الله اتفاقاً 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 قرآینی باشد که دلالت کند بر سقوط ماعدای این علت از درجه اعتبار درین صورت تعدیه حکم بمحلی دیگر جایز است و الا فلا و وجه صحت این قول ظاهر می شود از کفتکوهائی 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 علیت در او باشد و اما استدلال سید مرتضی رضی الله عنه بر عدم جواز قیاس مطلقاً پس جواب او اینست که متبادر از علت هرگاه حال شهادت دهد بر اینکه خصوص محلّ 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 الأولیة]

اصل ذهب العلامة ره فی التّهذیب و کثیر من العامّة تا حجة الذّاهبین علامه ره در تهذیب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۹

اللّغوی الی المنع من انواع الاذی و هو صریح کلام المحقّق ره حجة الذّاهبین الی کون مثله قیاساً أنّه لو قطع النّظر عن المعنی المناسب المشترك المقصود من الحکم کاللا-کرام فی منع التّأفیف و عن کونه اكد فی الفرع لما حکم به و لا من القیاس الاّ ذلك و اجیب بانّ المعنی المناسب لم یعتبر لاثبات الحکم حتّی یكون قیاساً بل لکونه شرطاً فی دلالة الملفوظ علی حکم المفهوم لغه و لهذا یقول به کلّ من لا- یقول بحجّیة القیاس و لو کان قیاساً لما قال به النّافی له و ردّ بانّه لانا فی للقیاس الجلی اعنی ما یعرف الحکم فیہ بطریق الاوّل حتّی یقال أنّه قائل بهذا المفهوم دون القیاس و یجعل ذلك حجة علی أنّه لیس بقیاس

و بسیاری از عامه قائل شده‌اند به اینکه تعدی نمودن حکم تحریم از تأفیف ابوین بانواع آزارهائی که زیاده‌اند بر تأفیف از باب قیاس بطریق اولویت است و این را قیاس جلی می‌نامند و محقق قدس سره و جمعی از عامه انکار نموده‌اند قیاس بودن این تعدی را و این جماعت اختلاف نموده‌اند در جهت تعدیه پس بعضی گفته‌اند تعدیه حکم ازین جهت است که مفهوم لا تقل لهما افّ و

فحواى او دلالت دارد برین تعدیه و مفهوم را باین اعتبار مفهوم موافق می‌گویند زیرا که حکم غیر مذکور یعنی باقی انواع ازارها موافقت با حکم مذکور که ان تأفیف است و ان حکم عبارت از تحریم است و مقابل مفهوم موافق است مفهوم مخالف و ان مفهوم میست که حکم غیر مذکور مخالف باشد با حکم مذکور چون مفهوم [۱۱۸] شرط و صفت دلیل خطاب نیز می‌گویند و مفهوم موافق را فحواى خطاب و لحن خطاب نیز می‌نامند و جمعی دیگر از ایشان قائل شده‌اند به اینکه این تعدیه بطریق نقل است یعنی لا تقل لهما اف اگرچه در لغت موضوع بوده از برای منع از تأفیف لیکن در عرف شرع نقل شده ازین معنی بمنع از جمیع ازارها باعتبار مناسب در خصوص و عموم پس دلالت دارد بر تحریم تأفیف و غیر او از انواع ازارها به واسطه عموم لفظ نه بسبب قیاس و این قول صریح کلام محقق است رحمه الله حجة الذاهبین الی کون مثله قیاسا انه لو قطع النظر عن المعنى تا حجة 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 تأفیف و باقی ازارها که ان معنی مناسب مقصود است از تحریم تأفیف و ان معنی مانند اکرام پدر و مادر در منع از تأفیف 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 تأکیدش بیشتر است ما حکم نخواهیم نمود بتحریم باقی ازارها و حاصل آنکه در مثال مذکور ازین جهت قائل می‌شویم بتعدیه تحریم بغیر تأفیف ازارها که وجه تحریم تأفیف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۰

و حجة النافین القطع بافاده الصیغه فی مثله المعنى المذكور من غير توقّف على استحضار القياس و اجیب بانّ التوقّف على استحضاره هو القياس الشرعی لا الجلیّ فانه مما يعرفه کلّ من يعرف اللغه من غير افتقار الی نظر و اجتهاد و اذا عرفت ذلك فالحقّ ما ذكره بعض المحققین من انّ النزاع هاهنا لفظی لا- طائل تحته اصل اختلف الناس فی استصحاب الحال و محلّه ان یثبت حکم فی وقت ثمّ یجىء وقت آخر و لا- یقوم دلیل على انتفاء ذلك الحكم فهل یحکم ببقائه على ما كان و هو الاستصحاب ام یفتقر الحكم به فی الوقت الثانی الی دلیل المرتضى و جماعة من العامیه على الثانی و یحکی عن المفید المصیر الی الاوّل و هو اختیار الاكثر و قد مثواله بالمتمم اذا دخل فی الصیلة ثمّ رای الماء فی اثائها و الاتفاق واقع على وجوب المضیّ فیها قبل الرؤیه فهل یستمرّ على فعلها بعده استصحابا للحال الاوّل ام یستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاوّل و من اطرحه قال بالثانی احتجّ المرتضى ره بانّ فی استصحاب الحال جمعا بینا الحالین

یعنی اکرام مشترکست میان او و غیر او و در غیر بیشتر است و قیاس معینی ندارد بغیر ازین و جواب گفته‌اند به اینکه معنی مناسب را اعتبار نموده‌اند از برای اثبات حکم تا آنکه قیاس بوده باشد بلکه ازین جهت او را اعتبار نموده‌اند 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 می‌آید که منکرین قیاس منکر این نیز بوده باشند و این جواب را رد نموده‌اند باین روش که هیچ کس منکر قیاس جلی یعنی آن قیاسی که حکم غیر مذکور بطریق اولویت دانسته شود نیست تا آنکه شما بگوید که او قائل به حجیت این مفهوم هست و قائل بقیاس نیست و این را دلیل سازید بر اینکه این مفهوم قیاس نیست و حجة 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 می‌کند 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 عارفت بلغت عارف به آن قیاس جلی نیز هست بدون احتیاج بنظر و اجتهاد و هر گاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بدان که حق آن چیز است که بعضی از محققین ذکر

نموده‌اند 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 دلالة لأنّ الحالین مختلفان من حیث کان غیر واجد للماء فی إحداهما واجدا له فی الاخری فکیف سؤی بین الحالین من غیر دلالة قال و اذا کنا قد اثبتنا الحکم فی الحالة الاولى بدلیل فالواجب ان ننظر فان کان الدلیل يتناول الحالین سؤینا بینهما فیہ و لیس هاهنا استصحاب و إن کان تناول الدلیل أنّما هو للحال الاولى فقط و الثانیة عاریة من دلیل فلا يجوز اثبات مثل الحکم لها من غیر دلیل و جرت هذه الحالة مع الخلو من الدلیل مجری الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم یجز اثبات الحکم للاولى الا بدلیل فکذا الثانیة ثمّ اورد سؤالاً حاصله انّ ثبوت الحکم فی الحالة الاولى یقتضی استمراره الا لمانع اذ لو لم یجب ذلك لم یعلم استمرار الاحکام فی موضع و حدوث الحوادث لا- یمنع من ذلك كما لا یمنع حركة الفلک و ما جرى مجراه من الحوادث فیجب استصحاب الحال ما لم یمنع مانع و اجاب بانّه لا بدّ من اعتبار الدلیل الدال علی ثبوت الحکم فی الحالة الاولى و کیفیة اثباته و هل یثبت ذلك فی حالة

حکم بغیر مذکور خواه قائل شویم به اینکه این تعدیه از راه قیاس است یا نه و درین هم نزاعی نیست که ثبوت حکم در غیر مذکور اولی است و درین هم حرفی نیست که معنی مناسبی مشترک میان مذکور و غیر او هست پس می‌خواهید این را جلی و خواهید مفهوم موافق بنامید

[أصل فی استصحاب الحال]

اصل اختلف الناس فی استصحاب الحال و محلّمه إن ثبت تا احتج باختلاف نموده‌اند اصولیون در حجّیت 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 شده‌اند بقول ثانی و منکر حجّیت استصحاب شده‌اند و از شیخ مفید رحمه الله حکایت شده قول اول یعنی حجّیت استصحاب و این مختار اکثر اصولیین است و مثالی از برای این مسئله آورده‌اند متممی 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 می‌ماند بر گذاردن نماز بعد از رؤیت از جهت استصحاب حال پیش از رؤیت یا آنکه واجبست بر او قطع این نماز و از سر گرفتن نماز با وضو پس کسی که قائل است به حجّیت استصحاب قائل شده باحتمال اول و هر که انکار نموده او را قائل شده باحتمال ثانی احتج المرتضی ره بان فی استصحاب الحال جمعا بین الحالین من غیر دلالة تا حجة القول احتجاج نموده سید رضی الله عنه بر عدم جواز عمل باستصحاب به اینکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۲

واحدة او علی سبیل الاستمرار و هل يتعلّق بشرط [مراغی او لم يتعلّق قال و قد علمنا انّ الحکم الثابت فی الحالة الاولى أنّما یثبت بشرط] فقد الماء و الماء فی الحالة الثانیة موجود و اتّفقت الامة علی ثبوته فی الاولى و اختلف فی الثانیة فالحالتان مختلفتان و قد ثبت فی العقول انّ من شاهد زیدا فی الدار ثمّ غاب عنه لا یحسن ان یعتقد استمرار کونه فی الدار الا بدلیل متجدّد فصار کونه فی الدار فی الثانی و قد زالت الرؤیة بمنزلة کون عمرو فیها مع فقد الرؤیة و اما القضاء بانّ حركة الفلک و ما جرى مجریها لا یمنع من استمرار الاحکام فذلك معلوم بالادلة و علی من ادعی انّ رؤیه الماء لم یغیر الحکم الدلالة ثمّ قال و بمثل ذلك نجیب من قال فیجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مکة و ما جرى مجریها من البلدان علی استمرار وجودها و ذلك أنّه لا بدّ للقطع علی الاستمرار من دلیل اما

عاده او ما يقوم مقامها و لو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله بغلبة 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 ان دلیل نمائیم پس اگر دلیل شامل هر دو حال بوده باشد ما نیز تسویه خواهیم نمود میان این دو حال درین حکم و استصحابی نخواهد بود چه ثبوت حکم در حال ثانی نه از جهت ابقاء حکم حال اول است بلکه هر دو حال در دلیل شریکند و ثبوت حکم در هر دو بسبب یک دلیل است و اگر دلیل شامل حال اول است و بس و حال ثانی عاری از دلیل است پس جایز نیست اثبات مثل ان حکم از برای ان 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 ان سید رضی الله عنه اعتراضی بر خود وارد آورده که حاصلش اینست که ثبوت حکم در حال اول مقتضی استمرار ان حکم است تا مانعی بهم رسد 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 از او 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 الاوّل انّ المقتضى للحکم الاوّل ثابت و العارض لا يصلح رافعا له فيجب الحکم بثبوته في الثانی اما انّ مقتضى الحکم الاوّل ثابت فلانّا نتكلّم على هذا التقدير و اما انّ العارض لا يصلح رافعا فلانّ العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحکم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كلّ واحد منهما مدفوعا بمقابلة فيبقى الحکم الثابت سليما عن رافع الثانی انّ الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا و الا لانقلب من الامكان الدّاتی الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزّمان الثانی جایز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقائه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد و العمل بالزّاجح واجب

و بس یا افاده ثبوت حکم می کند بر سبب 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 رویت اب یعنی وجوب اتمام نماز ثابت شده مگر بشرط فقدان اب و اب در حال ثانی موجود است و امت نیز اتفاق نموده اند بر ثبوت ان حکم پیش از رویت اب و اختلاف نموده اند در ثبوت او در حالت ثانیه پس این دو حال مختلفند و ثبوت حکم در احدهما مستلزم ثبوت او در دیگری نیست و بتحقیق که ثابت شده در عقول که کسی که زید را در خانه ببیند بعد از ان از او غایب شود نیکو نیست اعتقاد استمرار بودن زید در ان خانه مگر بدلیلی تازه و بودن او در وقت ثانی در خانه بعد از رویت به منزله بودن عمرو است در ان خانه با عدم رویت پس چنانکه اعتقاد به بودن عمرو در خانه با عدم رویت محتاج بدلیلی است همچنین اعتقاد بودن زید درین وقت موقوفست بر دلیلی تازه و اما حکم به اینکه حرکت فلک و امثال او مانع نیستند از استمرار احکام پس او به ادله ثابتست بخلاف رویت اب که او مانع می تواند بود از استمرار حکم سابق و کسی که دعوا نماید که رویت اب موجب تغییر حکم سابق نیست بر او واجبست ذکر دلیلی برین مطلب و بدون دلیل این دعوی از وی مسموع نیست بعد از ان سید رضی الله عنه فرموده که بمثل این جواب جواب می گویم

کسی را که اعتراض نماید و بگوید که هرگاه عمل باستصحاب نباید نمود پس لازم می‌آید 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 آن 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 كمسألة من يتيقن الطهارة و شكّ في الحدث فأنه يعمل على يقينه و كذلك العكس و من يتيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها و من شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها و من غاب غيبه منقطعاً حكم ببقاء انكحته و لم يقسم امواله و عزل نصيبه في الموارث و ما ذاك الا لاستصحاب حال حياته و هذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الزابع انّ العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية و لا معنى الاستصحاب الا هذا اذا تقرّر ذلك فاعلم انّ المحقق 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 می‌شود بخلاف ما نحن فيه که دلیلی بر استمرار آن حکم سابق بر رؤیت اب نیست و اگر شهری که بما خبر می‌دهند 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 این‌ها نیز واجبت حجة القول الآخر و جوه الاول ان المقتضى للحكم الاول 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 واجبت قول بثبوت آن 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 آن حکم در وقت ثانی نیست زیرا که چیزی عارض نشده درین وقت مگر احتمال حدوث چیزی که موجب زوال آن حکم بوده باشد و این قابلیت مانعیت ندارد زیرا که این احتمال معارضه می‌کند با احتمال عدم حدوث آن و اذا تعارضا تساقطا پس هر یک ازین دو احتمال مدفوع می‌شوند بسبب دیگری و باقی می‌ماند آن حکم ثابت بی معارض در واقع پس آن حکم باقی خواهد بود و دلیل ثانی اینکه آن حکم که ثابت بود در وقت اول قابلیت ثبوت در وقت ثانی نیز وارد و اگر نه لازم می‌آید که طبیعت آن حکم بر گردد از امکان ذاتی به استحاله و این محالست و هرگاه 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

محكى عن المفيد ره قال انه المختار و احتج له بهذه الوجوه الاربعه ثم ذكر حجة المانع و الجواب عنها و قال بعد ذلك و الّذى نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضى لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقاً و جب القضاء با استمرار الحكم كعقد النكاح مثلاً فأنه يوجب حلّ الوطى مطلقاً فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او برية فانّ المستدلّ على انّ الطلاق لا يقع بهما لو قال حلّ الوطى ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتاً بعدها لكان استدلالاً صحيحاً لانّ المقتضى للتّحليل و هو العقد اقتضاه مطلقاً و لا نعلم انّ الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتاً عملاً بالمقتضى لا يقال المقتضى هو العقد و لم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لاننا نقول وقوع العقد اقتضى حلّ الوطى لا مقتيداً بوقت فلزم دوام الحلّ نظراً الى وقوع المقتضى لا الى

دوامه فیجب ان یثبت الحلّ حتّی یثبت الرّافع فان کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما اشرنا الیه فلیس

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 سیل اجماع و آنچه موجب عمل باستصحاب است در مسائلی که اجماعاً 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 اجماعاً عمل باستصحاب در آنها شده چون مسئله یقین در طهارت و شک در حدث و برعکس یعنی یقین در حدث و شک در طهارت که درین دو صورت اجماعاً 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 ان شهادت تا آنکه یقین بهم رساند بتحقیق رافع ان 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 میراثی که به او رسد و اینها هیچ وجهی ندارند بغیر 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

ذلک عملاً بغیر دلیل و ان کان یعنی به امرا و راء ذلک فنحن مضربون عنه و هذا الکلام جید لکنه عند التحقّق رجوع عمّا اختاره اولاً و مصیر الی القول الآخر کما یرشد الیه تمثیلهم لموضع التّراع بمسأله المتیّم و یفصح عنه حجّه المرتضی فکأنه ره استشعر ما یرد علی احتجاجه من المناقشه فاستدرک بهذا الکلام و اختار فی المعبر قول المرتضی و هو الاقرب المطلب التاسع فی الاجتهاد و التّقلید

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 ذلک فاعلم ان المحقق ره ذکر فی اوّل کلامه تا المطلب الرابع هرگاه مقرر شد آنچه دانستی پس بدان که محقق ره در اوّل حرفش فرموده که عمل باستصحاب حکایت شده از شیخ مفید و محقق خود فرموده که این مذهب مختار منست و احتجاج نموده از برای او باین چهار وجهی که مذکور شد بعد از ان دلیل مانع را ذکر نموده و جواب او را بیان فرموده بعد از ان گفته که آنچه ما اختیار می نماییم او را اینست که ملاحظه نمائیم دلیلی را که مقتضی این حکم است پس اگر مقتضی ان حکم است مطلقاً یعنی دلالت او برین حکم مخصوص بوقت اول نیست درین صورت واجبست حکم باستمرار ان حکم چون عقد نکاح که مقتضی حلیت و طی است مطلقاً در هر زمان از ازمه 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 مطلقاً 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 گویم که وقوع عقد مقتضی حلیت و طی 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 تحمّل الجهد و هو المشقّة فی أمر یقال اجتهد فی حمل الثّقیل و لا یقال ذلک فی الحقیق و اما فی الاصطلاح فهو استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظّنّ بحکم شرعیّ و قد اختلف الناس فی قبوله للتّجزیه بمعنی جریانته فی بعض المسائل دون بعض و ذلک بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل فقط فله ح ان یجتهد فیها اولاً ذهب العلامه فی یب و الشهدیه ره فی الذّکری و الدّروس و والدی ره فی جمله من کتبه و جمع من العامّة الی الأوّل و صار قوم الی الثّانی حجّة الاولین أنّه اذا اطّلع 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 و جوب عمل بحکم ثابتست هرگاه 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 اول و اگر مرادش از استصحاب غیر این معنی است یعنی معنایست که مستلزم و جوب 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 باز کشتی است به مذهبی دیگر که این تفصیل است چنانچه مشعر است باین رجوع تمثیل ایشان محل نزاع را به مسئله متمیم 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 ذلک 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 سید 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 انها 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 سید رضی الله عنه را اختیار نموده و این نزدیکتر است بصواب

[المطلب التاسع فی الاجتهاد و التقليد]

اشاره

المطلب التاسع فی الاجتهاد و التقليد مطلب نهم از مطالب مقدمه در بیان احکام اجتهاد و تقلید

[أصل فی معنی الاجتهاد و قبوله للتّجزئه]

اصل الاجتهاد فی اللغة تحمّل الجهد تا حجّة الاولین اجتهاد در لغت عبارتست از متحمل شدن جهد بضم جیم یعنی مشقت کشیدن در کاری می کویند اجتهاد در وقتی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۸

دلیل مسئله بالاستقصاء فقد ساوی المجتهد المطلق فی تلك المسألة و عدم علمه بادلّه غیرها لا مدخل له فیها و ح فکما جاز لذلك الاجتهاد فیها فکذا هذا احتج الآخرون بأنّ کلّ ما یقدّر جهله یجوز تعلّقه بالحکم المفروض فلا یحصل له ظنّ عدم المانع من مقتضی ما یعلمه من الدلیل و اجاب الاولون بأنّ المفروض حصول جمیع ما هو دلیل فی تلك المسألة بحسب ظنّه و حیث یحصل التجویز المذكور یرجّح عن الفرض و التّحقیق عندی فی هذا المقام انّ فرض الاقتدار علی استنباط بعض المسائل دون بعض علی وجه یساوی استنباط المجتهد المطلق لها غیر ممتنع و لكن التمسک فی جواز الاعتماد علی هذا الاستنباط بالمساواة فیة للمجتهد المطلق قیاس لا نقول به نعم لو علم انّ العلمة فی العمل بظنّ المجتهد المطلق هی قدرته علی استنباط المسألة امکن اللاحق من باب منصوص العلة و لكن الشّان فی العلم بالعلمة لفقد النّصّ علیها و من الجائر أن تكون

که بار [بردارد] کرانی را و نمی‌گویند اجتهاد هرگاه بردارد بار سبکی را و در اصطلاح عبارتست از فارغ‌بال کردنیدن 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 بفقیه بیرون می‌رود استفراغ مقلد و سع خود را در تحصیل ظن بحکم شرعی بطریق تقلید و بقید ظن بیرون می‌رود استفراغ و سع از جهت تحصیل قطع بضروریات دین چون وجوب و وجوب نماز و روزه و امثال آنها چه اجتهاد در قطعیات نمی‌باشد و بقید شرعی بیرون می‌رود تحصیل ظن باحکام حسیه و عقلیه و اختلاف نموده‌اند اصولیون در اینکه اجتهاد آیا قابل تجزیه هست به این معنی که جاری می‌شود 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 می‌شود یا آنکه قابل تجزیه نیست بلکه تا او را مناط اجتهاد در جمیع مسائل حاصل شود در هیچ مسئله او را ظن شرعی حاصل نمی‌شود علامه رحمه الله در تهذیب و شیخ شهید مکی قدس سره در ذکری و دروس و پدرم شیخ زین الدین علیه‌الرحمه در بعضی از کتابهای خود و جمعی از عامّه باول قائل شده‌اند و فرقه دیگر بقول ثانی رفته‌اند حجّه الاولین انه اذا اطّلع علی دلیل مسئله تا اصل دلیل فرقه اولی یعنی قائلین به

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۹

هی قدرته علی استنباط المسائل کلّها بل هذا اقرب الی الاعتبار من حیث انّ عموم القدرة انّما هو لکمال القوّة و لا شکّ انّ القوّة الکامله ابعدهن احتمال الخطاء من الناقصه فکیف یستویان سلّمنا لکنّ التّعویل فی اعتماد ظنّ المجتهد المطلق انّما هو علی دلیل قطعی و هو اجماع الایة علیه و قضاء الضّروره به و اقتضی ما یتصوّر فی موضع النزاع ان یحصل دلیل ظنی یدلّ علی مساواة التجزّی للاجتهاد المطلق و اعتماد المتجزّی علیه یفضی الی الدور لانه تجزّی فی مسئله التجزّی و تعلّق بالظنّ فی العمل بالظنّ و رجوعه فی ذلك الی فتوی المجتهد المطلق و ان کان ممکنا لکنّه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد و هذا الحاق له بالمقلد بحسب الذّات و ان کان بالعرض الحاقاً بالاجتهاد و مع ذلك فالحکم فی نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطه بین اخذ الحکم بالاستنباط و الرجوع فیة الی التقلید و ان شئت قلت ترکّب التقلید و الاجتهاد

ثبوت تجزی در اجتهاد اینست که هرگاه مطلع شود مجتهد بر دلیل مسئله بتتبع بسیار پس درین صورت با مجتهد مطلق یعنی مجتهد در جمیع مسائل در خصوص این مسئله مساوی خواهد بود و عدم علم او به دلایل غیر این مسئله دخلی در این مسئله ندارد و همچنان که جایز است مجتهد مطلق را اجتهاد درین مسئله همچنین جایز خواهد بود این مجتهد متجزی را اجتهاد درین مسئله و

احتجاج نموده‌اند آن فرقه دیگر یعنی قائلین بعدم جواز تجزی باین روش که هرچه مفروض جهل اوست از آیات و روایات و شرایط اجتهاد مطلق ممکنست که تعلق باین حکم داشته باشد پس او را ظنی بهم نمی‌رسد به اینکه مانعی از مقتضای دلیلی که معلوم اوست نیست و فرقه والی جواب گفته‌اند ازین دلیل باین روش که مفروض اینست که حاصلست از برای او هرچه بحسب ظن او دلیل است درین مسئله و هرگاه احتمال رود که مجهول تعلقی باین مسئله داشته باشد از فرض مسئله خارج خواهد بود و تحقیق این مسئله تجزی نزد من اینست که فرض قادر بودن متجزی بر استنباط بعضی از مسائل دون بعضی بر وجهی که مساوی باشد با اجتهاد و استنباط مجتهد مطلق درین مسئله ممتنع نیست بلکه ممکنست لیکن متمسک شدن در اثبات جواز اعتماد مجتهدی برین استنباط بمساوات او با مجتهد مطلق چنانکه فرقه اولی استدلال نموده بودند قیاس است و ما قائل به او نیستیم بلی اگر دانیم که علت در عمل بظن مجتهد مطلق درین مسئله همین قادر بودن اوست بر استنباط این مسئله ممکن است ملحق ساختن متجزی بمجتهد مطلق از باب قیاس منصوص العله لیکن حرف در سر علم به علّیت است زیرا نصی درین باب نیست و جایز است که علت وجوب عمل بظن مجتهد مطلق قدرت او بر استنباط جمع مسائل

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۰

و هو غیر معروف اصل و للاجتهاد المطلق شرایط یتوقف علیها و هی بالاجمال ان يعرف جمیع ما یتوقف علیه اقامه الأدلّه علی المسائل الشرعیة الفرعیة و بالتفصیل ان یعلم من اللغه و معانی الالفاظ العرفیة ما یتوقف علیه استنباط الاحکام من الكتاب و السنه و لو بالرجوع الی الکتب المعتمده و یدخل فی ذلك معرفه النحو و التصریف و من الکتب قدر ما یتعلق بالاحکام بان یکون عالما بمواقعها و یتمکن

بوده باشد بلکه این نزدیکتر است بعقل از جهت اینکه عموم قدرت [مجتهد یعنی قدرت او] او بر استنباط جمیع مسائل بسبب کمال قوت اوست و شکی نیست که قوت کامله دورتر است از احتمال خطا از قوت ناقصه پس چگونه این دو مجتهد مساوی باشند و بر تقدیر تسلیم تساوی ایشان 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 کوید 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 جوع متجزی در اثبات این مقدمه به فتوای مجتهد مطلق بعید است زیرا که مقتضای ثبوت واسطه‌ایست میان اخذ و فرا گرفتن حکم بطریق استنباط و رجوع نمودن در اخذ حکم بتقلید زیرا که استنباط حکم این معنی دارد که تقلید مجتهدی اصلا ننماید نه در حکم و نه در مقدمات او و تقلید در حکم این معنی دارد که حکم را از مجتهد بشود و آن قسم مذکور واسطه‌ایست 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

اصل و للاجتهاد المطلق شرایط تا اصل و اجتهاد مطلق

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۱

عند الحاجة من الرجوع اليها و لو فى كتب الاستدلال و من السينة 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 الروا في الجرح و التعديل و لو بالمراجعة و ان يعرف مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته و ان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر و التواهي و العموم و الخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها و هو اهم العلوم للمجتهد كما تبه عليه بعض المحققين و لا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما توهمه القاصرون و ان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونها الا من فاز بقوة قدسيه تغنيه عن ذلك و ان يكون له ملكة مستقيمة و قوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من

يعنى مجتهد در جميع احكام را شرايطيست كه اجتهاد موقوف بر انها است و اما مجتهد متجزى شرط نيست علمه بجمع آنچه مذکور خواهد شد بلکه شرطست علم او به اموري كه تعلق به مسئله دارد كه او استنباط مي نمايد و شرايط اجتهاد مطلق مجملا اينست كه بدانند مجتهد جميع چيزهائي كه موقوف عليه اقامت دلايلند بر مسائل شرعيه فرعيه و شرايط او بتفصيل اينست كه بدانند از علم لغت و معاني الفاظ لغت عرب آن قدرى كه موقوف عليه استنباط احكام است از كتاب مجيد و حديث هرچند كه اين معرفت بعنوان رجوع به كتابهاى معتبره اين علم بوده و داخل است درين معرفت معرفت نحو و صرف چه مراد از لغت درين مقام خصوص متن لغت يعنى علمى كه بسبب او دانسته مى شود معانى لغات عرب نيست بلکه معنى عاميست كه شامل او و نحو و صرف نيز هست و ان علميست كه بسبب او دانسته شود بسبب او خواص لغات عرب خواه باعتبار معنى يا از جهت حروف اصول و كيفيت بناء كلمات يا از حيث اعراب و بنا بوده باشد و اين اصطلاح در السنه اهل عربيت معروف است و از جمله شرايط اجتهاد مطلق اينست كه مجتهد از قران مجيد آياتى كه تعلق باحكام دارد بدانند و ان قريب به پانصد آيه است چنانچه ضبط نموده اند نه به اين طريق كه بخاطر داشته باشد بلکه بايد كه جاى هر آيه را بدانند و بدانند كه کدام آيه در کدام سوره واقع شده تا آنكه قادر بر رجوع به او بوده باشد در وقت حاجت و اگر رجوع او باين آيات به اين نحو باشد كه به كتابهاى استدلالى كه در تحت هر آيه كه تعلق به او دارد مذکور است رجوع نمايد ان نيز مجزى است و از احاديث آن قدرى كه تعلق باحكام دارد بدانند به اين طريق كه نزد او بوده باشد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۲

الاصل و ردّ الجزئيات الى قواعدها و الترجيح فى موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب و غيرهم عدوا فى الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم و افتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء ع مصدق آياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي و ان لم يقدر على التحقيق و التفصيل على ما هو داب المتبحرين فى علم الكلام و ناقشهم فى ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد و توابعه لا من مقدماته و شرائطه و هو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان و اما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد و لكنّها قد صارت فى هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه و تعين على التوصل اليه و ما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها و الدعاوى التي تقتضى الضرورة من الدين بكذبها

از كتابهاى مصححه قدرى كه جامع اين احاديث بوده باشد و بدانند جاى هر بابى را به حيثى كه قادر بر رجوع بانها بوده باشد و اين نيز شرطست كه بدانند احوال راويان از عدالت و غير ان هرچند كه بطريق مراجعه باشد و نيز بايد بدانند مسائل اجماعيه را تا آنكه

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 این‌ها از مقاصدی که موقوف علیه استنباطاند و این علم اصول اهم علوم است از برای مجتهد چنانچه بعضی از محققین اشاره به این معنی نموده‌اند 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 هیچ‌یک از آنها اجماعی نیست نه به آن نحوی که کوتاه‌نظران توهم نموده‌اند و اکتفا نموده‌اند 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 شمرده‌اند معرفت اموری را که موقوف علیه دانستن شارع یعنی خدای تعالی است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۳

اصل اتفق الجمهور من المسلمین علی ان المصیب من المجتهدین المختلفین فی العقلیات الّتی وقع التّکلیف بها واحد و ان الآخر مخطئ اثم لانّ الله تعالی کلف فیها بالعلم و نصب علیه دلیل فالخطئ له مقصّر فیقی فی العهده و خالف فی ذلک شذوذ من اهل الخلاف و هو بمکان من الضّعف

که آنها عبارت‌اند 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 تصدیق‌کننده ایشان است بسبب معجزات و گفته‌اند که واجبست معرفت جمیع این اشیا بدلیل اجمالی اگرچه بتحقیق و تفصیل این‌ها را نداند چنانکه متحیرین در علم کلام می‌دانند و مناقشه نموده‌اند 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 می‌شود پس این‌ها 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 نموده‌اند لیکن درین زمان راهیست که بسبب او حاصل می‌شود سهولت اجتهاد و معین بر اوست و آنچه بعضی از معاصرین از روی نادانی یا از باب تجاهاً گفته‌اند که موقوف است اجتهاد مطلق بر چیزهائی دیگر غیر از این امور مذکوره پس ان از خیالاتیست که بدیهه عقل حکم می‌کند بفساد او و از جمله دعواهایست که ضرورت دین آنها را دروغ می‌داند

[أصل فی أن حکم الاصابة و الخطاء فی الاجتهاد]

اصل اتفق الجمهور من المسلمین علی ان المصیب من المجتهدین تا و اما الاحکام الشرعیة اتفاق نموده‌اند 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 مخطیند و بسبب این خطا عاصی و آثمند زیرا که خدای تعالی درین احکام تکلیف بتحصیل علم نموده مکلفین را چنانچه فرموده که فاعلم انه لا اله الا الله و اعلم انه لا اله الا هو و امثال آنها و خطاب اگرچه درین آیات ظاهر اختصاص بحضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله دارد لیکن به ضرورت دین امت آن حضرت با او درین تکلیف شریکند و دلایلی از برای آنها اقامت نموده که مکلفین را تحصیل ان دلایل ممکنست و اگر نه تکلیف ما لا یطاق لازم می‌آید 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 اَمَّا الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد و المخطى غير معذور و ان كانت مما يفتقر الى النظر و الاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها و لا اثم عليه ح قطعاً بغير خلاف يعاب به نعم اختلف الناس فى التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معيناً لله تعالى فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله تعالى فى حقه و حقه و مقلده و قيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكماً معيناً فمن اصابه فهو مصيب و غيره مخطى معذور و هذا القول هو الاقرب الى الصواب و قد جعله العلامة ره فى يه رأى الامامية و هو مؤدّن بعدم الخلاف بينهم فيه و كيف كان فلا ارى البحث فى ذلك بعد الحكم بعدم التياثيم كثير طائل فلا- جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال اصل و التقليد هو العمل يقول الغير من غير حجة كاخذ العامى و

عقليات و ان آيات و رواياتىست که دلالت می کند بر ثبوت ویل و عذاب و خلود در جهنم از برای مطلق کافرین بدون فرق میان مجتهدین و معاندین ایشان و مخالفت نموده اند درین حکم جمع قلیلی از عامه و قول ایشان در نهایت ضعف است چنانکه از جاحظ و عنبری نقل نموده اند که ایشان قایلند که مجتهد در عقليات هر چند خطا نموده باشد کناهارکار نیست زیرا که ایشان مکلفند باجتهاد خود چه تکلیف بنقیض اجتهاد خود تکلیف ما لا- یطاق است چه آنچه بالذات مقدور مجتهد است اجتهاد و نظر است که از قبیل افعال مکلفند نه اعتقاد که او از قبیل صفاتست و آنچه بعد از اجتهاد حاصل می شود ضروری است و اعتقاد بخلاف او ممتنع است و تکلیف به چنین اعتقادی که مخالف مقتضای اجتهاد بوده باشد تکلیف ما لا یطاق است و این ممتنع است عقلاً و سمعاً و جواب از دلیل ایشان اینکه عدم مقدوریت نقیض اعتقاد ایشان ممنوعست چه این امتناع در صورت ترتیب ان مقدمات باطله است و ترتیب مقدماتی که خدای تعالی بجهت تحصیل این مطلب تعیین فرموده فی ذاته ممکنست و بر تقدیر چنین ترتیبی ان خلاف معتقد و ضروری خواهد شد و حاصل آنکه عدم مقدوریت نقیض اعتقاد بالذات نیست تا آنکه از تکلیف به او تکلیف محال لازم آید بلکه امتناع او مشروط باین اعتقاد باطل است و امتناع بالغير منافات با امکان ذاتی ندارد پس متعلق تکلیف می تواند بود و اما الاحکام الشرعیة 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 على هذا فالرجوع الى الرسول ص مثلاً ليس تقليداً له و كذا رجوع العامى الى المفتى لقيام الحجة فى الاوّل بالمعجزة و فى الثانى بما سند كره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال و الا فلا ريب فى تسمية اخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليداً فى العرف و هو ظاهر اذا تقرّر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عامياً ام عالماً بطرف من العلوم و غرى فى الذكري الى بعض قدماء الاصحاب و فقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام و انهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة او ان الاصل فى المنافع الاباحة

محتاج بنظر و استدلال و اجتهاد باشند پس واجبست بر مجتهد خود را فارغ بال گردانیدن در تحصیل ان احکام و اگر از وی خطائی واقع شود عاصی نخواهد بود جز ما بدون خلافي 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 شده‌اند 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 هر چه مظنون هر مجتهدی بشود حکم خدای تعالی در حق آن مجتهد و حق مقلدان مجتهد همان است و بعضی گفته‌اند 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 مخطئیند لیکن معذورند و کناهکار نیستند اجماعاً و این قول نزدیکتر است بصواب و علامه رحمه الله در نهایتاً این را مذهب امامیه شمرده است و این مشعر است به اینکه خلافی میانه ایشان نبوده باشد و هر چه خواهد باش بحث درین که مجتهد مخطی می‌باشد 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 حجة كاخذ العامي و المجتهد 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 معجزاتی که از آن حضرت صادر شده و در شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۶

و فی المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع فی متنه و دلالتہ و التّصوص محصورة و ضعف هذا القول ظاهر و قد حکى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء من غير تناكر و احتجوا مع ذلك بأنه لو وجب على العامي النظر فى أدلة المسائل الفقهيّة لكان ذلك اّما قبل وقوع الحادثة او عندها و القسمان باطلان اما قبلها فبالإجماع و لأنه يؤدّى الى استيعاب وقته بالنظر فى ذلك فيؤدّى الى الضّرر بامر المعاش المضطرّ اليه و اما عند نزول الواقعة فلانّ ذلك متعذّر لاستحالة اتّصاف كلّ عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين و بالجملة هذا الحكم لا مجال للتوقّف فيه اصل و الحقّ منع التّقلید فى

صورت ثانيه بدليلی 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 می‌آید و نظام عالم برهم می‌خورد و اینکه این رجوع تقلید نیست نظر باصل استعمال لفظ تقلید است و اگر نه شکی در این نیست که عمل مقلد عامی بقول مفتی را در عرف تقلید می‌نامند و این ظاهر است و هر گاه معنی تقلید محقق شد پس می‌گوییم که اکثر علما قایلند بجواز تقلید کسی را که به درجه اجتهاد نرسیده باشد خواه عامی محض باشد یا عالم باشد به پاره‌ای 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 می‌دانند 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 نمی‌کنند و در استدلال عوام شرط ندانسته‌اند علومى را که موقوف علیه اجتهاد است و بتفصیل پیش مذکور شد و ضعف این قول ظاهر است که ظنی که بسبب تقلید حاصل شود اقوی است از ظنی که بسبب چنین استدلالی حاصل شود و با وجود امکان تحصیل ظن قوی رجوع بظن ضعیف جایز نیست و حکایت نموده‌اند جماعتی از اصحاب اتفاق علما را بر مرخص بودن عوام در باب استفتاء

از مفتی بدون انکار احدی و با این احتجاج نموده‌اند بر جواز استفتا 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 الّا من شدّ من اهل الخلاف و البرهان الواضح قائم علی خلافه فلا التفات الیه اذا عرفت هذا فاعلم انّ المحقّق بعد مصیره الی المنع فی هذا الاصل و ذکره الاحتجاج علیه قال و اذا ثبت أنّه غیر جایز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شیخنا ابو جعفر ره نعم و خالفه الاکثرون احتجّ ره باتفاق فقهاء الامصار علی الحكم بشهادة العامی مع العلم بکونه لا يعلم تحریر العقائد بالادلة القاطعه لا- يقال قبول الشّهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلّة و هو سهل المأخذ لاننا نقول ان كان ذلك حاصلًا لكلّ مکلف لم یبق من یوصف بالمؤاخذه فیحصل الغرض و هو سقوط الاثم و ان لم یکن معلوما لكلّ مکلف لزم ان یكون الحكم بالشّهادة موقوفًا علی العلم بحصول تلك الادلّة للشّاهد

قبل از وقوع حادثه پس او باطل است اجماعاً و دیگر آنکه متحیر می‌شود به اینکه نظر در ادله تمام اوقات او را فراگیرد پس ضرر به او می‌رسد در امر معاش که ضروری است او را و اما بطلان شق ثانی یعنی وجوب نظر و استدلال نزد وقوع واقعه زیرا که این متعذر است از جهت آنکه محال است اتصاف هر عامی در وقت نزول حادثه به صفت مجتهدین و مجملات این حکم یعنی جواز استفتاء عامی محل توقف نیست

[أصل فی منع التقليد فی أصول العقائد]

اصل و الحق منع التقليد فی اصول العقائد تا اصل حق اینست که تقلید در اصول اعتقادات جایز نیست و این قول اکثر علمای اسلام است و مخالفت نموده‌اند درین قول مکر جمع قلیلی از مخالفین و دلیل ظاهر برخلاف قول مخالف یعنی بر قول مشهور ثابتست چون وقوع مذمت تقلید در مواضع بسیار از قران مجید و امر بتحصیل علم در آیه فاعلم أنّه لا إله إلاّ الله و نظایر او پس قابلیت ندارد که کسی ملتفت او شود هرگاه این را دانستی پس بدان که محقق رحمه الله بعد از آنکه قائل شده بود بعدم جواز تقلید درین اصل و ذکر نموده بود دلیل خود را برین مطلب فرموده که هرگاه ثابت شد که تقلید در اصول عقاید جایز نیست پس می‌گوییم 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 الله عنه قائل شده باول و اکثر امامیه مخالفت نموده‌اند با او در این اصل و چنین مقلدی را معاقب می‌دانند و شیخ رضی الله عنه احتجاج نموده بر مدعای خود بدو دلیل یکی آنکه فقها در شهرها اتفاقاً حکم می‌نمودند در دعاوی بسبب شهادت عوام با اینکه می‌دانستند که عوام اصول دین خود را به ادله قاطعه نمی‌دانستند بلکه تقلید علما می‌نمودند پس اگر تقلید درین اعتقادات موجب عصیان می‌بود عوام عادل نبودندی و شهادت ایشان بایستی مقبول نباشد کسی نکوید که قبول شهادت عوام بسبب اینست که ایشان می‌دانند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۸

منهم لكن ذلك محال و لأنّ النبی صلی الله علیه و آله کان یحکم باسلام الاعرابی من غیر ان یرض علیہ ادلّة الکلام و لا یلزمه بها بل بامرہ یتعلّم الامور الشرعیة اللّازمة كالصلاة و ما اشبهها و فی هذا الکلام اشعار یمیل المحقّق الی موافقة الشیخ علی ما حکاه عنه او تردده فيه مع أنّه لیس بشیء لأنّ تحریر الادلّة بالعبارات المصطلح علیها و دفع الشبهه الواردة فیها لیس بلازم بل اللّازم معرفة الدلیل الاجمالی بحیث یوجب الطمأنینه و هذا یحصل بایسر نظر فلذا لم یوقفوا قبول الشّهادة علی استعمال المعرفة و لم یکن النبی صلی الله علیه و آله یرض الدلیل علی الاعرابی المسلم اذا کانوا یعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابی البعرة تدلّ علی البعیر و اثر

الاقدام يدل 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 می‌رسد 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 می‌گوییم که اگر این علم هر مکلفی را حاصل است باقی نمی‌ماند کسی که موصوف به مواخذه باشد و غرض ما که سقوط گناه است حاصل است و اگر معلوم هر مکلفی نیست لازم می‌آید 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 ننموده‌اند و دلیل ثانی آنکه حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله حکم می‌نمودند با سلام اعرابی بمجزد تکلم او بشهادتین بدون اینکه برو عرض نمایند و تعلیم او کنند دلایل علم کلام را و امر نمی‌فرمودند او را بتعلیم ادله توحید و رسالت بلکه او را امر می‌فرمودند به آموختن مسائل شرعیه که بر او واجبست چون احکام نماز و امثال آن و درین کلام ازین حیثیت که محقق رحمه الله حکایت نمود این مذهب را از شیخ رضی الله عنه و نقل دلیل او نمود بدون اینکه او را تضعیف نماید اشعاریست به اینکه محقق رحمه الله مایلتست به موافقت با شیخ رضی الله عنه در قولی که از وی حکایت نمود یا آنکه مردد است در این قول با اینکه حرف شیخ اصلی ندارد زیرا که تحریر دلایل مطالب کلامیه عبارات مصطلحه و دفع شبهه‌ها و اعتراضات وارده بر مستدل واجب نیست تا آنکه گویند که این‌ها نسبت به عامی متصور نیست بلکه واجبست بر مستدل معرفت دلیل اجمالی به حیثیتی که او را اطمینان قلب درین مطلب حاصل می‌شود و این مرتبه به ادنی نظر و تاملی همه کس را میسر است و از این جهت فقها توقف نمی‌نمودند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۹

اصل و يعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا و في صحه رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضوع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل و يظهر من الاصحاب نوع اختلاف فان العلامة ره قال في يب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فَمَنْ تَلَّوْاْ اَهْلَ الدُّكْرِ * من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد و الورع و اما 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 بمشاهدة الفتى متصدرا و لا داعيا الى نفسه و لا مدعيا و لا باقبال العامة عليه و لا باتصافه بالزهد و الورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته و ممارسة العلماء و شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى و بلوغه اياه و الاختلاف بين هذين الكلامين بين كما ترى و كلام المحقق

در باب قبول شهادت عوام تا آنکه پرسند از ایشان که ایشان را معرفت به دلایل توحید و رسالت حاصلست یا نه و حضرت رسول صلی الله علیه و آله ان دلایل را بر اعرابی که مسلمان می‌شد عرض نمی‌نمود زیرا که می‌دانستند 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 می‌کند بر شتر و جای پا دلالت می‌کند بر حرکت پس آیا آسمانی که صاحب بروج دوازده گانه و زمینی که صاحب راههای واسعه است دلالت نمی‌کند بر خداوند مهربانی که دانا است بخفیات امور

[أصل في شروط جواز التقليد من المجتهد]

اصل و يعتبر في المعنى الذي 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 آن مجتهد خواه این علم مقلد را حاصل شده باشد بسبب اختلاطی که موجب اطلاع بر باطن او باشد یا باخبار جمعی کثیر به عدالت او به حیثیتی که بحد تواتر رسیده باشد یا به قراین بسیار که هر یک موجب تقویت دیگری باشند یا به شهادت دو عادل که شرایط عدالت را دانسته باشند زیرا که دو عادل حجّتند شرعی نهایت آنکه اجتماع شرایط قبول شهادت درین موضع یعنی در شهادت بر عدالت مفتی نادر الوجود است زیرا که از جمله شرایط قبول شهادت شاهد اینست که شهادت او مستند بعلم قطعی بوده باشد و نادر است که شاهد و اعلم قطعی بحصول عدالت و ورع و اجتهاد از برای مفتی حاصل شود و ظاهر می شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۰

هو الاقوى و وجهه واضح لا يحتاج الى البيان و احتجاج العلماء بالآية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها و قد نبه عليه في يه و اما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل كذا عدم جوازه و ح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقامه و هو شهادة العدلين و يظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال و للعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة و الاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه و رتبهم في العلم و الصيانة ايضا و الديانة قال و ليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما و هو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة و الصناعة في البلد و ان لم نعلم شيئا من التجارة و الصناعة 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 فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* چه امر فرموده خلائق 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 نشسته 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 خلائق 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 خلائق 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 امّا اولاً- زیرا که عموم آیه کریمه ممنوعست

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۱

كذلك العلم بالنحو 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 حجّتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب و اوكد و

یحکی عن بعض الناس القول بالتخیر هنا ایضا و الاعتماد علی ما علیه الاصحاب و لو ترجیح بعضهم بالعلم و البعض بالورع قال المحقق ره یقدم الاعلم لان الفتوی استفاد من العلم لا من الورع و القدر الّذی عنده من الورع یحجزه عن الفتوی بما لا یعلم 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 می‌گوییم 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 شرائط فتوی نبوده باشد باین طریق که هنوز استنباط آنها از ادله نموده باشد چنانچه در متجزی واقع است در او و از کلام سیّد مرتضی رضی الله عنه ظاهر می‌شود 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 می‌شود 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 می‌شود و بعد از آن سیّد رضی الله عنه فرموده که نمی‌تواند کسی که فتوی را تجویز نمی‌کند و بر عوام نیز استدلال را واجب می‌داند اعتراض نمود بر این حرف باین روش که بگوید که چگونه عامی علم بهم می‌رساند به اینکه این مفتی عالمست و حال آنکه این عامی هیچ مسئله از مسائل علوم او را نمی‌داند زیرا که ما در جواب می‌گوییم که ما علم داریم به کسی که داناترین خلاق 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 می‌دانیم که درین شهر فلانی داناترین مردم است بعلم نحو و لغت و انواع علوم ادبیه اگرچه ما ازین علوم اصلاً و قوفی 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

فی یب الی جواز بناء المجتهد فی الفتوی بالحکم علی الاجتهاد السابق و منع من ذلك المحقق ره فعده فی شرائط تسویغ الفتوی ان یكون المفتی بحیث اذا سئل عن لمیة الحکم فی کل واقعه یفتی بها اتی به و بجمیع اصوله الّتی یتبنی علیها و قال فی موضع آخر اذا افقی المجتهد عن نظر فی واقعه ثم وقعت بعینها فی وقت آخر فان کان ذاکراً لدلیلها جاز له الفتوی و ان نسیه افتقر الی استیناف نظر فان ادی نظره الی الاوّل فلا کلام و ان خالفه وجب الفتوی بالآخر و لا ریب ان ما ذکره المحقق اولی غیر ان ما ذهب الیه العلامة متوجه لان الواجب علی المجتهد تحویل الحکم بالاجتهاد و قد حصل فوجوب الاستیناف علیه بعد ذلك یحتاج الی الدلیل و لیس بظاهر

متعدد باشند لیکن همه به یک نحو فتوی دهند و اما در صورتی که متعدد باشند و در فتوی نیز مختلف باشند پس اگر مقلد داند که ایشان در معرفت مسائل و عدالت مساویند مخیر خواهد بود درین صورت در تقلید هر یک از ایشان که خواهد و اگر نزد او بعضی از ایشان در مرتبه علم و عدالت بیشتر باشند تقلید او واجبست و این مذهب اصحابیست که حرف ایشان بما رسیده و دلیل ایشان بر این قول اینست که اعتماد بر حرف داناتر نزدیکتر است بحصول و بیشتر است و از بعضی از عامه حکایت نموده‌اند قول یتخیر مقلد را در عمل به فتوای هر یک درین شق و نیز ان تفصیلی که اصحاب داده‌اند معتمد علیه است و اگر بعضی راجح باشند در مرتبه علم و بعضی در مرتبه ورع محقق رحمه الله فرموده که داناتر مقدم است زیرا که فتوی از علم مستفاد است نه از ورع پس باید که زیادت

علم موجب ترجیح او باشد در افتاء چون بعضی از اصولیین قائل شده‌اند به ترجیح اورع باعتبار آنکه ظن صدق اورع اقوی است مصنف قدس سره اشاره بجواب او نموده و فرموده که قدری از ورع که مانع او باشد از فتوی دادن بدون علم هست پس اعتبار ندارد رجحان ورع دیگری و قول محقق رحمه الله نیکو است

[أصل في جواز البناء على الاجتهاد السابق]

اصل ذهب العلامة في التهذيب تا اصل علامه ره در تهذيب 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 می‌دهد 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 تامل 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 في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا و احتجوا لذلك بالإجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي و بلزوم العسر بالتزام السماع منه و هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطابق على عدمه و من اهل الخلاف من اجازة و الحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان تذكر و يمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساع للإجماع المنقول سابقا و للزوم الحرج الشديد و العسر بتكليف الخلق بالاجتهاد و كلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء و الحرج و العسر يندفعان بتسوية التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدى و على اصولنا لان المسألة اجتهادية و فرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد و ح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر و ان كان حيا فاتباعه فيها و العمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا

در جواز افتای او اگر مخالف اجتهاد اول باشد واجبست فتوی دادن باجتهاد اخیر 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 في عدم اشتراط مشافهة المفتي]

اصل لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل تا خاتمه نیافتیم خلافی 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 نموده‌اند 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 می‌آید 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 نموده‌اند 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 اتفاقاً 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 التعادل و الترجیح تعادل الامارتین ای الدلیلین الظنّین عند المجتهد یقتضی تخیر فی العمل باحدهما لا نعرف فی ذلك من الاصحاب مخالفا و علیه اکثر اهل الخلاف و منهم من حکم بتساقطهما و الرجوع الی البراءة الاصلیة و أنّما یحصل التعادل مع الیأس من الترجیح بکلّ وجه لوجوب المصیر الیه اولا عند التعارض و عدم امکان الجمع و لّمّا کان تعارض الأدلّة الظنّیة عندنا منحصرافی الاخبار لا جرم کانت وجوه الترجیح کلّها راجعة الیها و هی کثیرة منها الترجیح بالسند و یحصل بامور الاوّل

مگر 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 اجتهاد است 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 اگرچه 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 ان 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 تخیر 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

کثرة الرواۃ کان یكون رواه احدهما اکثر عددا من رواه الآخر فیرجح ما رواه اکثر لقوة الظنّ اذ العدد الأكثر أبعده عن الخطأ من الأقل و لان کلّ واحد یفید ظنا فاذا انضمّ الی غیره توی حتی ینتهی الی التواتر المقید للیقین الثانی رجحان راوی احدهما علی راوی الآخر فی وصف یغلب معه ظنّ الصّیّدق کالثقّة و الفطنّة و الورع و العلم و الصّبط قال المحقّق رجیح الشّیخ بالصّابط و الاضبط و العالم و الاعلم محتجّا بانّ الطائفه قدمت ما رواه محمّد بن مسلم و یزید بن معاویة و الفضیل بن یسار و نظائرهم علی من لیس له حالهم قال و یمکن ان یحتجّ لذلك بانّ روایه العالم و الاعلم ابعده من احتمال الخطاء و انسب بنقل الحدیث علی وجهه فکانت اولی

درجه اعتبار و رجوع مجتهد به مقتضای برائت اصلیه و تعادل حاصل نمی‌شود مگر با یأس از ترجیح من جمیع الوجوه زیرا که واجبست رجوع اولاً بترجیح احدهما نزد تعارض امارتین مگر در وقتی که جمع میان این دو امارت ممکن نباشد و چون تعارض ادله ظنیه منحصر است نزد ما در اخبار لهذا وجوه و طرق ترجیحات همه راجع باخبار می‌شوند و وجوه ترجیحات بسیارند بدان که فایده تقیید مصنف قدس سره دلیلی را بظنن 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 الأدلة الظنیه منحصرًا عندنا فی الاخبار اینست که نزد عامه دلیل ظنی دیگر می‌باشد 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 می‌باشد 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 نصی و خبری هست پس هرگاه تعارض کنند دو قیاس چنینی و اصل یکی قطعی باشد و اصل دیگری ظنی اول راجح است و اگر اصل هر دو ظنی باشد احتیاج می‌افتد بان وجوه ترجیحاتی که در خبر مذکور می‌شود منها الترجیح بالسند و يحصل بامور الاوّل كثرة الزواة تا و منها الترجیح باعتبار الروایة از جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح آنها بسبب سند است و این از چند چیز بهم می‌رسد اول بسیاری راویان به این طریق خبری که روات یکی بیشتر باشد از روات دیگری یعنی یکی به یک سند منقول باشد مثلاً و دیگری بدو سند یا زیاده پس چیزی که رواه او بیشترند راجحند بر آنکه روات او کمترند بسبب آنکه ظن صدق او قوی‌تر است زیرا که صدور خطا از اکثر دورتر است از اقل و دیگر آنکه هر یک ازین روات مفید

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۶

الثالث قلّه الوسائط و هو علو الاسناد فیرجح العالی لانّ احتمال الغلط و غیره من وجوه الخلل فيه اقلّ قال العلامه فی النهايه علو الاسناد و ان كان راجحاً من حيث انه كلما كانت الزواة اقلّ كان احتمال الغلط و الكذب اقلّ الاّ انه مرجوح باعتبار ندوره و ايضا فانّ احتمال الخطاء و الغلط فی العدد الاقلّ انما يكون اقلّ لو اتحدت اشخاص الزواة فی المخبرين او تساوا فی الصفات و اما اذا تعددوا او كانت صفات الاكثر اكثر فلا- و هذا الكلام ليس بشيء لانيّ تاتير التدور في مثله غير معقول و اشتراط الاتّحاد و المساواة فی الصفات مستدرک لانّ المفروض فی باب التراجیح استیثار احد الدليلين بجهه الترجیح و هو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الآخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجیح اليها و بالجمله فهو في غاية الظهور

ظنی‌اند پس هر چند ضم شوند با دیگری قوی می‌شوند تا آنکه برسند بحد تواتری که مفید یقین است دویم از راههای ترجیح سند رجحان راوی یکی ازین اخبار متعارضه است بر راوی دیگری در صفتی که با او ظن غالب بصدق خبر حاصل می‌شود 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 اضط 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 اضط باشد او راجح است درین قیاس عالم و اعلم و احتجاج نموده شیخ رحمه الله به اینکه طایفه محققه مقدم داشته‌اند و ترجیح داده‌اند 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 بوده‌اند بر اخباری که روات آنها مثل حال ایشان را نداشته‌اند و محقق گفته که ممکن است احتجاج برین مطلب به اینکه روایت عالم و اعلم دورتر است از احتمال خطا و مناسب‌تر 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 می‌گویند 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 روایت 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 روایت 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 التّرجیح باعتبار الزّوایة فی رَجَحِ المروئی بلفظ المعصوم علی المروئی بمعناه و حکى المحقق عن الشّیخ أنّه قال اذا روی احد الزّوایین اللفظ و الآخر المعنى و تعارضا فان كان راوی المعنى معروفا بالضبط و المعرفة فلا ترجیح بینهما و ان لم یوثق منه بذلك ینبغى ان یؤخذ المروئی لفظا ثم قال المحقق هذا حقّ لانه ابعده من الزّلل و العجب منه کیف رضی من الشّیخ بالتفصیل الذی حکاه عنه منع ان صحّ الزّوایة بالمعنى مشروطه بالضبط و المعرفة و تعليله ترجیح اللفظ بانّه ابعده من الزّلل یقتضی التّقدیم مطلقا لا مع عدم الضبط و المعرفة فی راوی المعنى كما شرط الشّیخ و منها التّرجیح 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 روایت 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 روایت این دو خبر یکی باشند یا آنکه مساوی باشند در صفات پس اشتراط او بی فایده خواهد بود و منها التّرجیح باعتبار الزّوایة فی رَجَحِ المروئی بلفظ المعصوم تا و منها التّرجیح بالنظر الى 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 هر گاه احد راویین لفظ معصوم را روایت کند و دیگری معنی را و معارض باشند این دو روایت با یک دیگر پس اگر راوی معنی معروفست بضبط و معرفت معانی و خواص تراکیب لغات عرب پس ترجیح نخواهد بود و اگر بر این راوی اعتمادی باین طریق نبوده باشد سزاوار اینست که عمل کنند به آن روایتی که لفظا منقولست بعد از آن 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 اینها 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 یکون لفظ احد الخبرین فصیحا و لفظ الآخر رکیکا بعیدا عن الاستعمال فی رَجَحِ فصیح و وجهه ظاهر و اما الافصح فلا یرجح علی الفصیح خلافا للعلامة فی یب اذا المتکلم الفصیح لا یجب ان یکون کلّ کلامه افصح و ثانیها ان یتأكد الدلالة فی احدهما بان یتعدّد جهات دلالتها او یکون اقوی و لا یوجد مثله فی الآخر فی رَجَحِ متأكد الدلالة و من امثله ما جاء فی بعض اخبار التّقصیر للمسافر بعد دخول الوقت من قوله ص قصر فان لم تفعل فقد و الله خالفت رسول الله ص و ثالثها ان یکون مدلول اللفظ فی احدهما حقیقا و فی الآخر مجازیا و لیس بغالب فی رَجَحِ ذو الحقیقه او یکون فیهما مجازیا لکن مصحح التجوّز اعنی العلامة فی احدهما استهر و

راوی معنی باشد و خواه نه و مقتضی تقدیم لفظ نیست بشرط ضبط و معرفت در راوی معنی چنانچه شیخ قدس سره شرط دانسته و منها الترجیح بالنظر الی المتن و از جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح خبر است باعتبار متن و این از چند جهت بهم می‌رسد یکی آنکه لفظ یکی از دو خبر فصیح و بلیغ باشد و لفظ دیگری رکیک و از استعمال در کلام فصحا دور باشد پس فصیح راجح است و وجهش ظاهر است زیرا که فصیح شبه است بکلام معصوم و اما افصح پس او رجحان بر فصیح ندارد زیرا که متکلم فصیح واجب نیست که کلامش افصح باشد پس چنانچه افصح بکلام معصوم شبیه است همچنین فصیح نیز شبیه است پس افصحیت موجب ترجیح نیست و علامه رحمه الله در تهذیب مخالفت نموده و قائل شده بر رجحان افصح 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 می‌شود به اینکه افصح از ایشان صادر شده باشد بخلاف فصیح و وجه ثانی از وجوه رجحان متن اینست که دلالت در یکی از آن دو خبر متاكد باشد به این طریق که جهات دلالت او متعدد باشد یا آنکه دلالتش اقوی باشد و مثل تاكد 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 خالفت 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 خالفت 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 تاکیدات 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 معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۹

اقوی و اظهر منه فی الآخر فیجب ترجیح الاظهر و الاقوی و رابعها ان یکون دلالة احدهما علی المراد منه غیر محتاجه الی توسط امر آخر و دلالة الآخر موقوفه علیه فیرجح غیر المحتاج و قد ذکر بعض الناس هاهنا وجوها اخر کثیره و المقبول منها داخل فی عموم ما ذکرناه و ان کان فی کلام الكل مفردا بالذکر کترجیح العام الّذی لم یخصّص و المطلق الّذی لم یقید علی المخصّص و المقید و کترجیح ما فیہ تعرّض للعلّه علی ما اقتصر فیہ علی الحکم و کترجیح ما یکون اللفظ فیہ اقل احتمالاً- 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 تقویة الحکم و کذا الثالث و

مشمول 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 نموده‌اند که مقبول از ان وجوه داخل است در عموم آنچه ما ذکر نمودیم اگرچه در کلام جمیع ارباب اصول جدا مذکور شده‌اند چون ترجیح عامی که مخصص نیافته باشد و بر عموم خود باقی باشد بر عامی که مخصّص 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 راجح می‌شود 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 می‌شود 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 می‌شود 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 اربعة 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 اربعة الاول اعتضاد احدهما بدلیل آخر فانه یرجیح به علی ما لا یؤیده دلیل الثانی عمل اکثر السلف باحدهما فیرجیح به علی الآخر قال المحقق اذا عمل اکثر الطائفة علی احدی الروایتین کانت اولی اذا جوزنا کون الامام ع فی جملتهم لاین اکثره اماره الرجحان و العمل بالراجح واجب الثالث مخالفه احدهما للاصل و موافقه الآخر له فیرجیح المخالف عند العلامه و اکثر العامه و ذهب بعضهم الی ترجیح الموافق و هو اختیار الشیخ حجه الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل و یعبرون عنه بالنقل یرتفع منه ما لم یعلم اما منه و الموافق و یسمونه بالمقرر حکمه معلوم بالعقل فکان اعتبار الاول اولی و الثانی ان العمل بالنقل یقتضی تقلیل النسخ لانه یریل حکم العقل فقط بخلاف المقرر فانه یوجب تکثیره لازالته حکم للنقل بعد ازاله الناقل حکم العقل و حجه الثانی ان حمل الحدیث علی ما لا یرتفع الا من الشرع اولی من حملة علی ما یرتفع العقل بمعرفته اذ

می‌یابد بر آنکه مؤیدی نداشته باشد دویم عمل اکثر متقدمین به یکی از آن دو خبر که ان نیز موجب ترجیح اوست و محقق ره فرموده که هرگاه اکثر طایفه محقه عمل نموده باشند بر یکی ازین دو روایت او اولی خواهد بود هرگاه تجویز کنیم که امام در جمله ایشان داخل باشد زیرا که کثرت درین صورت دلیل رجحان است و عمل براجح واجبست سیوم اینست که یکی از آن 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 شده‌اند 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 می‌نامند از او مستفاد می‌شود حکمی که دانسته نمی‌شود مگر از آن 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 می‌گویند حکم او معلوم بود بدلیل عقل که اصل است پیش از ورود او پس اعتبار نمودن خبر اول یعنی ناقل بهتر است از اعتبار مقرر زیرا که اعتبار مقرر موجب تاکید حکم عقل است بحکم شرع و اعتبار ناقل موجب تأسیس است چه حکم او را عقل مستفاد نبود و تأسیس بهتر است از تاکید و وجه دویم اینکه عمل بناقل مقتضی قلت وقوع نسخ است زیرا که ناقل رفع حکم عقل می‌کند و بس بخلاف مقرر که اعتبار او موجب چند نسخ است زیرا که مقرر مزیل حکم ناقل مزیل حکم عقلست پس دو نسخ لازم می‌آید و پوشیده نیست بطلان هر دو وجه اما وجه اول زیرا که ترجیح تأسیس 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 شده‌اند از عامه و اگر هیچ‌یک 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 التأسیس اقوی من فائدة التأكيد و حمل کلام الشارع علی الاكثر فائدة اولی و الحكم بترجیح الناقل یرتفع منه حکم بتقدیم المقرر علیه و ذلك یقتضی کونه واردا حیث لا حاجة الیه لان مضمونه معلوم اذ ذاک بالعقل فلا یفید سوی التأكيد و قد علم مرجوحیه بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجیحه یقتضی تقدم الناقل علیه فیکون کل منهما واردا فی موضع الحاجة اما الناقل فظاهر

و اما المقرر فلوروده بعده فیؤسس ما رفعه الناقل فیکون هذا اولی و کلتا الحجتین لا تنهض باثبات المدعی قال المحقق ره بعد نقله للقولین و حاصل الحجتین و نعم ما قال الحق أنه اما ان یکون الخبران عن النبی صلی الله علیه و آله او عن الائمه ع فان كانا عن النبی ص و علم التاریخ کان المتأخر اولی سواء کان مطابقا للاصل او لم یکن و مع جهل التاریخ يجب التوقف لأنه كما یحتمل ان یکون احدهما ناسخا یحتمل ان یکون منسوخا و ان کان عن الائمه ع و جب التخییر سواء علم تاریخهما او جهل لأن فائده

از یک نسخ لازم نمی آید یعنی همین مقرر ناسخ حکم ناقل است و ناقل ناسخ نیست زیرا که رفع حکم عقلی را نسخ نمی نامند چنانچه در مبحث نسخ دانسته شد دلیل قول دویم یعنی ترجیح مقرر یعنی موافق اصل بر مخالف او اینکه حمل حدیث بر معنی که مستفاد نشود مگر از شرع اولی است از حمل او بر معنی که عقل مستقل باشد در معرفت او زیرا که فایده تاسیس بیشتر است از فایده تاکید و حمل کلام شارع بر معنی که فایده اش بیشتر باشد بهتر است و ترجیح ناقل بر مقرر مستلزم اینست که کوئیم مقرر پیش از او وارد بوده و این ناقل ناسخ اوست و تقدم در دو مقرر مقتضی آنست که وارد شده باشد در وقتی که محتاج الیه نبوده باشد زیرا که مضمون ان 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 هر گاه 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 تاسیس 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 بر جحان 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- یکون بعد النبی صلی الله علیه و آله الرابع ان یکون 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 العدده عمل بابعدهما من قول العامه ثم قال المحقق و الظاهر ان احتجاجه فی ذلك بروایه رويت عن الصادق علیه الصیلاه و السیلم و هو اثبات لمسأله علمیه بخبر الواحد و لا یخفی علیک ما فیہ مع أنه قد طعن فیہ فضلاء من الشیعه کالمفید ره و غیره فان احتج بان الابعد لا یحتمل الا الفتوی و الموافق للعامه یحتمل التقیه فوجب الرجوع

باشد و هیچ یک از این دو دلیل افاده مدعای ایشان نمی کند باعتبار ورود اعتراضاتی که دانسته شد و محقق رحمه الله بعد از نقل این دو قول و حاصل این دو دلیل گفته و چه خوب گفته که حق اینست که این دو خبر متعارض که یکی موافق اصل و دیگری مخالف اوست یا اینست که هر دو از حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله منقولند یا هر دو از حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم منقولند پس اگر هر دو از حضرت رسول ص منقول باشند و تاریخ هر دو خبر معلوم باشد متأخر اولی است بترجیح خواه مطابق اصل باشد و خواه نه و درین صورت ناسخ خواهد بود و با جهالت تاریخ واجبست توقف در ترجیح زیرا که چنانچه احتمال می رود که احدهما ناسخ باشند و دیگری منسوخ احتمال عکس نیز جاریست پس حکم بترجیح یکی و ناسخ دانستن او محل اشکال است و اگر این دو خبر از حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم منقول باشد واجبست قول بتخییر میان این دو حدیث خواه

تاریخ ایشان معلوم باشد یا نه زیرا که فایده ترجیح در اینجا مفقود است چه فایده ترجیح تعیین ناسخ است و نسخ بعد از حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله نمی‌باشد چنانچه در بحث نسخ معلوم شد و چهارم از مرجحات خارجیه اینست که مضمون یکی از این دو حدیث مخالف قول مخالفین باشد و مضمون دیگری موافق قول ایشان باشد پس مخالف راجح است باعتبار اینکه دو موافق احتمال تقیه می‌رود و محقق رحمه الله از شیخ حکایت نموده که او گفته که هرگاه مساوی باشند این دو روایت در عدالت روات و عدد ایشان عمل واجبست به آنکه از قول عامه دورتر است بعد از آن محقق رحمه الله فرموده که ظاهر آنست که شیخ قدس سره درین مدعا مستند شده به روایتی که مرویست از حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه و ان مقبوله عمر بن حنظله است و این اثبات مسئله علمی است چه این مسئله اصولی است نه فروعی بخیر واحد و این جایز نیست با اینکه طعن نموده‌اند درین خبر چند نفر از فضلالی شیعه رضی الله عنهم چون شیخ مفید رضی الله عنه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۴۳

الی ما لا- یحتمل قلنا لا- نسلم انه لا- یحتمل اما الفتوی لانه کما جاز الفتوی لمصلحه یراها الامام ع کک یجوز الفتوی بما یحتمل التاویل مراعاة لمصلحه یراها و یعلمها الامام ع و ان کنا لا نعلمها فان قال ذلک یسد باب العمل بالحدیث قلنا انما نصیر الی ذلک علی تقدیر التعارض و حصول مانع یمتنع من العمل لا- مطلقا فلم یلزم سد باب العمل هذا کلامه و هو ضعیف اما اولاً فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسأله علمیه بخبر الواحد لیس بجید اذ لا مانع من اثبات مسأله بالخبر المعبر من الأحاد و نحن نطالبه بدلیل منعه نعم هذا الخبر الذی اشار الیه لم یثبت صحته فلا ینهض حجه و اما ثانياً فلان الافتاء بما یحتمل التاویل و ان کان محتملاً الا ان احتمال التقیه علی ما هو المعلوم من احوال الائمه علیهم السّلم اقرب و اظهر و ذلک کاف فی التّرجیح فکلام الشّیخ عندی هو الحقّ الحمد لله الحقّ المبین و صلی الله علی نبیّه الحبل المتین و علی آله الطّیّین المعصومین المطهّرين المکرمین

و غیر او پس اگر شیخ قدس سره احتجاج می‌نماید بر مدعای خود باین روش که ابعاد از قول عامه احتمال غیر فتوی و بیان حکم واقعی ندارد و بخلاف روایتی که موافق قول عامه است که ان احتمال تقیه دارد پس واجبست رجوع بحدیثی که احتمال تقیه ندارد می‌گوییم که قبول نداریم که ابعاد احتمال غیر فتوی ندارد زیرا که چنانکه فتوی جایز است از جهت مصلحتی که امام علیه السّلم می‌داند همچنین جایز است فتوی بلفظی که محتمل تاویل است از جهت رعایت مصلحتی که امام علیه السّلم می‌داند کو ما ندانیم پس اگر کسی گوید که ارتکاب امثال این احتمالات موجب سد باب عمل بحدیث است ما می‌گوییم که ما این احتمالات را مرتکب نمی‌شویم مگر در صورت تعارض اخبار و هرگاه مانعی منع نماید از عمل نه مطلقاً پس سد باب عمل لازم نمی‌آید این کلام محقق است و این ضعیف است اما اولاً زیرا که رد استدلال بخبر عمر بن حنظله به اینکه اثبات مسئله علمیهست بخبر واحد خوب نیست زیرا که مانعی از اثبات مثل این مدعا بخبر واحدی که معتبر بوده باشد نیست و او که مانع ازین اثبات است ما دلیل منع را ازو می‌خواهیم بلی ان خبری که او خود اشاره به او نمود صحتش ثابت نیست پس حجت نمی‌شود و اما ثانياً اعتراض بر او وارد است باین روش که فتوی دادن بلفظی که محتمل تاویل باشد اگرچه محتمل است اما احتمال تقیه چنانچه معلومست از احوال ائمه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۴۴

صلوات الله علیهم نزدیکتر و ظاهرتر است و همین قدر در ترجیح کافیهست 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 ربّ العالمین و الصّلاة علی محمد و اله الطّیّین الطّاهرین

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 قرآن مجید را به فارسی ترجمه نمود و در بمبئی بچاپ رسید دقیق‌ترین ترجمه‌ایست از قرآن 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 می‌کند چنانچه علمای معانی تصریح نموده‌اند
- [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 باکثر منه
- [۶] (۱) ترشیح استعاره عبارت است از ذکر ملایمات مشبه به از برای مشبه منه.
- [۷] (۲) استعاره مکنیه آنست که تشبیه کند متکلم در ذهن خود چیزی را به چیزی و لفظ مشبه را ذکر کند چنانچه مصنف سرّه در این مقام تشبیه نموده فکر را بشخص انسانی در ذهن خود و مشبه 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 تخیلیه است یعنی ذکر لازمی از لوازم مشبه به از برای مشبه 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 التناجیح و دفع اعتراض سلطان المحققین است طاب ثراه که فرمود این مقدمات بر تقدیر تسلیم دلالت دارد بر اینکه موجود نامی حساس عاقل عالم اشرف باشد از موجود نامی حساس عاقل جاهل و این مقتضی شرافت علم است بر جهل نه بر هر یک از عقل و حسّ و نموّ و وجود فتأمل
- [۱۰] (۱). مراد از روایت بطریق اجازه اینست که شیخ بمتعلم 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 اهمال 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 می‌خواهید 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 نموده‌اند و قائل شده‌اند به اینکه افعال خدای تعالی عزّ و جلّ معلّل به فرضی نیست سبب آنکه توهم نموده‌اند که غرضی اگر بوده باشد کتاب واجب تعالی عائد خواهد شد و این محال است و چون بر ایشان وارد است آیات قرآنی چون و ما خلقت الجنّ و الانس الا ليعبدون و امثال این ایشان در جواب گفته‌اند که افعال واجب تعالی اگرچه معلّل به فرضی نیست لیکن فوائد بسیار بر هر فعلی از افعال او مترتب است و این آیات از برای بیان آنچه فوائد است و این فوائد را غایات نامیده‌اند و فرق میان غرض و غایه نموده‌اند با اینکه فائده که بر فعلی مترتب می‌شود اگر در حین فعل منظور فاعل

بوده باشد غرض است و الا 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 می‌باشد که با هم در محلّ واحد جمع نشوند و میانه ایشان غایت خلاف بوده باشد و تضادّ مشهوری در وجودی می‌باشد که با هم در محلّ واحد جمع نشوند و میانه ایشان غایت خلاف نبوده باشد چون حمرة و صفره چه مخالفتی که میان حمرة و بیاض است بیش از مخالفتی است که میان حمرة و صفره است و هم چنین مخالفتی که میان ضوء و سواد است بیشتر است منه

[۱۷] (۲) قید وضع واحد احتراز از مثل صلاة و حج و امثال این‌ها 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 صلاة اگرچه دو معنی دارد یکی دعا و دیگری افعال مخصوصه شرعیه لیکن هر یک از این دو معنی حاصل است از برای او در یک اصطلاحی دو صنعی یکی بوضع و اصطلاح لغویین و دیگری بوضع و اصطلاح اهل شرع منه

[۱۸] (۱) اینست که مراد مصنف این باشد که مختار سیّد در این مسئله محلّ تاقل است که چه چیز است زیرا که عبارات امر در غایت اضطراب و محتمل وجوه متعدّده است پس هیچ‌یک از آن معانی را جزم نمی‌توان نمود به اینکه مراد سیّد است تحقیق اینکه مذهب او چیست بر مقصود نیست

[۱۹] (۱) معارضه عبارتست از منع مقدّمه از مقدمات دلیل حضم لا علی التّعیین یعنی معارض می‌گوید که دلیل تو بجمع مقدماته صحیح نیست که اگر چنین باشد این مقدمه لازم خواهد آمد چنانکه از ما نحن فیه می‌گوید که اگر جمیع مقدمات دلیل تمام باشد لازم می‌آید تکلیف ما لا یطاق یا واجب مقتید بودن واجب مطلق بر تقدیری که امر به شیء مستلزم وجوب مقدّمه باشد و نقض تفصیلی عبارت از منع مقدمه تعینیه است از مقدمات دلیل حضم چنانکه در ما نحن فیه ناقض می‌گوید 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 می‌آید بدلیلی که ناقض ایراد نموده

[۲۰] (۱) می‌توان 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 نکرده‌اند که لفظ امر دلالت التزامی دارد بر نهی از ضدّ یا آنکه لزوم از دلیل خارج ثابتست

[۲۲] (۱) یعنی عقل حکم می‌کند بلزوم میان ایشان و لفظ امر اصلاً دلالت بر او ندارد پس این دلالت تضمینیّه و التزامیه نیست بخلاف دلالت لفظی که ان بعنوان دلالت تضمینیّه 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 می‌آید 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 صحت دلالت دارد بر اقتضاء لفظی

[۲۷] (۱) بدان که مراد از استلزام معنوی دلالت لفظ امر است بر نهی از ضد به دلالت خارجیه نه به دلالت لفظیه و استلزام عقلی دو معنی است یکی دلالت لفظ امر بر نهی از ضدّ به دلالت تضمینیّه یا التزامیه و این اصطلاح منطقیین و مبتنی است بر اراده لزوم ذهنی از لزوم عقلی یعنی عدم انفکاک موضوع له از او در ذهن و دیگری استلزام معنوی و این اصطلاح اصولیین و مبتنی است بر اینکه مراد از لزوم عقل متقابل شرعی باشد یعنی لفظ امری که از شارع صادر شده دلالت بر این نهی ندارد بلکه عقل از دلالت خارجیه

حکم می‌کند باین لزوم و چون بعضی از قائلین باستلزام گفته‌اند که امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ است لزوم عقلی بعضی توهم نموده‌اند که مراد ایشان از لزوم عقلی معنی اولست و بنا بر این لازم می‌آید

[۲۸] (۱) که مراد ایشان ازین استلزام دلالت لفظ امر بر نهی از ضدّ نباشد با قول استلزام معنوی چنانچه بعضی دیگر تصریح به معنوی نموده‌اند و بعضی از معاصرین خواسته‌اند که استلزام را منحصر در معنوی سازند گفته‌اند 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 می‌رسد 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 می‌آید اقتضای معنوی چنانچه مخفی نیست

[۳۱] (۱) مراد از خطاب کلامی است که متضمّن حکمی باشد و در خطاب اصلی البتّه می‌باید که متکلم تصوّر ان حکم کرده باشد بخلاف خطاب تبعی که این لازم نیست مثلاً بسیار است که احکامی را تقید به وصفی یا شرطی است یا مانند انها اصلاً بخاطر متکلم نمی‌رسد ان مفهومات و جماعتی که می‌شنوند منتقل بانها می‌شوند و از این جهت مفهومات خطائیه را حجت نمی‌دانند

[۳۲] (۱) زیرا که آن معلولی که حرام نیست یا مباح است یا نکرده یا مستحب یا واجب و این احکام شرعیّه هیچ‌یک تعلق بمعلول نمی‌تواند گرفت بی‌واسطه تعلق بعلمت چه معلول فی نفسه مقدور مکلف نیست

[۳۳] (۱) فرق میان این جواب و جواب اول آنست که شنیدن غنا درین وقت بنا بر جواب اول هم واجبست و هم حرام بدو اعتبار و بر این جواب او در این وقت واجب است و بس

[۳۴] (۱) توضیح این مطلب آنکه علمت تاّمه هر فعلی عبارت است از حصول بجمیع شرائط وجود ان فعل و رفع جمیع موانع او و متحرّز است که انتفاء احد اجزای علمت تاّمه فعل علمت تاّمه ترک ان فعل است و عدم هر جزوی از اجزای علمت فعل که مقدم باشد ترک ان فعل مستند به اوست و محتاج بانتفاء جزوی دیگر نیست پس هرگاه فرض کنیم که صارف از فعل مامور به متحقّق 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 نمی‌آید انتفاء او در واقع چه ممکن است که در واقع ان شرط بدلی داشته باشد که معلوم ما نباشد و ان حکم متعلّق به آن بدل نیز باشد پس بمجرّد انتفاء شرط چون حکم می‌توان نمود بانتفاء مشروط و غرض سیّد رضی همین است پس جواب شما بی‌صورت است

[۳۶] (۱) یعنی فائده دیگر که از شرط فهمیده می‌شود این است که بغاء آن‌قدر بد است که زمان که ناقص عقلمند هرگاه گاهی از او تحصّن جویند شما که مریدید و کامل عقلمند بطریق اولی باید که تکلیف نکنید و این تاکید و مبالغه در نهی می‌شود 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 قدّس سرّه 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 حجّ و امثال آنها

[۳۹] (۱) اگر کسی گوید که در امثال امر و شروع نمودن در مامور به ظنّ وجوب کافیت چنانچه پیشتر محقّق شد جواب می‌گوییم 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 می‌شود 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 صریحا بشرط آنکه موافق باشد با حکم مذکور نفیا و اثباتا خواه اولی باشد از مذکور یا نه و بعضی او را مخصوص ساخته‌اند بمفهوم موافق بطریق اولویت و او را قیاس بطریق اولویت نیز می‌گویند و ما نحن فیه از این قبیل است
- [۴۵] (۱) بخلاف کفّ نفس که او فعل وجودی است که از نفس صادر می‌شود و این عبارتست از عزم بر ترک و او منشأ ترکست
- [۴۶] (۱) یعنی در مسئله اینکه امر موضوع است از برای وجوب یا ندب یا قدر مشترک
- [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 بپوشد و دیگر چیزی منظور او نیست
- [۴۹] (۱) باین معنی که لازم معنی لغوی و شرعی نهی است فساد منهی عنه باعتبار اینکه می‌گویند 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 می‌آید 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 می‌گویند نهی در لغت طلب ترک فعل است و معتبر نیست مفسده بودن منهی عنه بحسب لغت و همچنین امر لغت 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 می‌آید بحسب وضع شرع که او هم مصلحت باشد و هم مفسده و اما بحسب وضع لغت این لازم نمی‌آید چه در لغت در امر و نهی مصلحت بودن فعل و مفسده بودن او معتبر نیست
- [۵۱] (۱) زیرا که نقیض نقیض الصحه لا یقتضی الصحه است نه نقیض اللاصحه
- بمعنی اقتضا نکردن صحت راست و یقتضی اللاصحه بمعنی اقتضا کردن عدم صحت راست که فساد باشد و اقتضا نکردن صحت 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 صحت او نبوده باشد و در واقع بسببی دیگر صحیح بوده باشد
- [۵۲] (۲) زیرا که ممکن است که نهی مقتضی صحت منهی عنه و علت صحت 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 می‌آید که تصریح بصحت مناقض مدلول نهی باشد و لازم باطل زیرا که مناقضه نیست میانه تصریح بصحت منهی عنه و مدلول نهی و ما در عبارات قبول نداریم که مناقضه نباشد میان تصریح بصحت 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 هرچند این اعتقاد و جزم مطابق واقع نباشد بخلاف مسائل علم فقه که ظنی‌اند یعنی مقصود از استدلال به او حصول ظن بمطلب است نه جزم

[۵۷] (۱) ملخص این جواب اینکه توصیف این فرد محلّی بلام بجمع معرّف بلام در صورتی دلالت می‌کند بر عموم مفرد که جمع معرف بلام مفید عموم بوده باشد چه در این صورت مطابقت 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) ببايد دانست که معرّف بلام بنا بر مشهور میان جمهور با دو قسم منقسم است یکی معرّف بلام عهد خارجی و دوم معرّف بلام جنس و این قسم سه قسم منقسم است یکی معرف بلام حقیقت که اشاره به حقیقت من حیث هی است و دوم معرّف بلام عهد ذهنی که اشاره به حقیقت است باعتبار وجود در ضمن فرد غیر معین در خارج و سوم معرف بلام استغراق که اشاره است به حقیقت باعتبار وجود در ضمن جمیع افراد

[۶۰] و در اینکه هریک از ایشان مفهومی کلی که بر فرد معین اطلاق شده‌اند 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 زکاء و لیس فی المعلوفه زکاء و دلیل عقلی چون کلّ حیوان انسان که عقل حاکم است به اینکه مراد بعضی از افراد اوست

[۶۲] (۱) ملخص جواب اینکه لفظ عام پیش از تخصیص شامل جمیع افراد است حقیقه و در ضمن جمیع باقی فهمیده می‌شود پس شمول عام باقی را پیش از تخصیص بعنوان مجاز است پس بعد از تخصیص نیز مجاز خواهد بود

[۶۳] (۱) ببايد دانست که در مثل جاءنی القوم آلا زیدا چون ظاهر جاءنی القوم اینست هر فرد از افراد قوم حتّی زید آمده باشند آلا زید صریح است در اینکه او نیامده است پس تناقض لازم می‌آید میانه استثناء جمله سابق و به واسطه دفع این تناقض بعضی قائل شده‌اند 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 آن 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 می‌گویند که مراد از قوم جمیع افراد حتّی زید است لیکن آلا- اخراج شده زید از قوم بعد از این اسناد فعل شده بقوم آلا زید یعنی بما بقی 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 مستعمل‌اند

[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 می‌شود مستعمل در معنی موضوع له خود و تجوّزی اصلاً لازم نمی‌آید در عام مخصوص جاری نیست زیرا که بدیهی است که عام بعد از تخصیص همان لفظ عامیست که پیش از تخصیص بوده و بعد از او بقرینه مخصّص مستعمل شده در معنی دیگر

[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 میانه استثنای از عدد و استثنای از عام مثل جاءنی القوم الّا 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 گویند 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 کلی شده و تصوّر معانی نیز بر وجه کلی 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 محققین وضع را تخصیص بحقیقی داده‌اند و چون در وضع حقیقی الفاظ متعدّده لا بد است از تصوّر آن الفاظ تفصیلاً و اجمالاً کافی نیست توجیه عبارت کرده باین روش نموده‌اند 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 حدّی 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 بحدّث از قبیل وضع عام و موضوع له عام بشمارد

[۷۱] (۱) قیاس آن 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 فضلّه بودن

[۷۲] (۱) یعنی اثری در حکم آن کلام خواهند داشت چون اثر مستثنی در حکم جمله که مشتمل است بر مستثنی منه چه باعث تخصیص حکم او می‌شود 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 آن حکم شوند بوجهی از وجوه از تقیید اطلاق و تخصیص علوم و غیر ذلک چون راکبا در جاءنی زید راکبا که موجب تقیید جثّ زید است بحال رکوب و اکرم الناس العقلاء که صفت یعنی عقلاً موجب تخصیص موصوف عام مذکور است و علی هذا القیاس

[۷۴] (۱) اگر کسی گوید که استثناء در این دو قول اول موجب تجوّز در لفظ عام نیست زیرا که مراد از عام جمیع افراد است لیکن حکم مخصوص به بعضی از افراد است بقرینه استثناء 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) ملخص 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 هیچ‌یک تخصیص نباشد باین استثناء لازم می‌آید که این استثنا لغو و هذیان باشد پس دفع محذور هذرت استثناء مقتضی این است که او متعلق به یکی ازین جملها باشد و مصنف قدس سره در جواب این حرف می‌گوید که لازم نیست که در تخصیص جمله اخیر دست بدفع محذور هذرت زنند چه در این خلافی نیست که تجوز در لفظ عام با قرینه خصوص جائز است و قرینه از برای تخصیص اخیر از این نمی‌باشد که او مجزوم به است بر هر حال بلکه تعلیل حکم اخیر بدفع محذور هذرت هذیان است چه او قابلیت علیت این حکم ندارد و الا لازم می‌آید 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 سره در حاشیه از بعضی اصولیون نقل نموده که او گفته که اهل وقف سه فرقه‌اند یکی قائلین به اینکه صیغه امر موضوعست از برای قدر مشترک میان وجوب و ندب دوم قائلین باشتراك لفظی سوم جمعی که می‌گویند که موضوع است از برای یکی از وجوب و ندب و لیکن ما نمی‌دانیم 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 اخیر و استعمال شود در مطلق اخراج که شامل اخراج از اخیر 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 بانّ که او مقدر است بعد از الا یعنی اسم انّ است و خبر او محذوفست و قام القوم الا زیدا بتقدیر قام القوم الا زید لم یقم است و این قول منسوبست بکسائی و قوا گفته که الا مرکبست از آن و لاء عاطفه پس هرگاه مستثنی منصوب باشد عامل در او انّ خواهد بود و هرگاه بدل از مستثنی منه باشد عامل در او لاء عاطفه است و اصل تام القوم الا زیدا قام القوم انّ زید الا قام یعنی لم یقم است و بعضی گفته‌اند 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 اما ان مفهوم مخالف که حجت 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 الرجال و اکرم الرجال العلماء بخلاف اکرم الرجال و لا تکرّم الجهال

[۸۴] (۱) و آنچه بعضی گفته‌اند که عمل عام بر تقدیر تاخیر او از وقت عمل بخاص مقتضی نسخ ان خاص 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 چگونه 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 خمسّه یعنی وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت تعلق بافعال مکلفین می‌گیرد 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 اعیان بوده باشد و ان فعل باید در کلام مقدّر باشد چون تقدیر افعال متعدده ممکن است پس اجمال حاصل است مثلاً در کریمه حرمت علیکم المیتة ممکن است تقدیر حرمت علیکم المیتة و لبس جلدها شرب لبنها و امثال ذلک

[۸۷] (۱) اشاره است به اینکه ظاهر ینقسم ضمیری است راجع بمیین بکسر یا نه بمیین بفتح یا زیرا که این احتمال منافات داد با مثالهایی که مصنف قدس سرّه ذکر می‌نماید از برای این اقسام چه این‌ها مثال بیانند نه مثال مبین بفتح یا اگرچه این احتمال انساب است با شبیه بمجمل

[۸۸] (۱) درین عضو خلاف شده بعضی گفته‌اند که زبان آن کاو بوده و بعضی گفته‌اند که ران راست او بوده و بعضی گفته‌اند که ته دم او بوده و بعضی گفته‌اند که گوش او بوده و بعضی گفته‌اند که اصل گوش او بوده و بعضی گفته‌اند که پارچه کوشی بوده میان دو شانه‌های 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 نمی‌نماید تاخیر بیان ظاهراً وارد است

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

[۹۲] (۲) مراد از زمان مهلت نظر زمانست که سامع در آن زمان تأمل و تدبّر می‌نماید در عبارت از برای فهمیدن معنی او ظاهر است که بدون این زمان فهمیدن مقصود تحملن نیست

[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 می‌شود برضای معصوم از این قول و حجت خواهد بود پس از اینجا دانسته می‌شود که تحقق اجماع موقوف بر وجود مجهول النسبی در میانه مجمعین نیست و این نیز معلوم می‌شود که خروج معلوم است نیز منافی تحقق اجماع است چه در این صورت ممکن است که یکی ازین دخول حق نبوده باشد پس اتفاق امت بر باطل محقق نشده تا آنکه بر معصوم اظهار حق لازم باشد پس ظاهر می‌شود فساد آنچه مصنف قدس سرّه و محقق رحمه الله شرط نموده‌اند در تحقق اجماع از دخول مجهول النسبی در میان مجمعین و آنچه گفته‌اند که اگر مجمعین همه معلوم النسب بوده باشند این اجماع حجت نیست زیرا که جزم داریم بخروج معصوم از ایشان ظاهر الفساد است زیرا که اگر قول این مجمعین در واقع حق نبوده باشد بر معصوم واجب خواهد بود اظهار خلافش پس چون خلاف این قول ظاهر نشده معلوم می‌شود رضای معصوم ازین قول و حجت است پس هرگاه جمیع مجمعین معلوم النسب بوده باشند اگرچه جزم حاصل می‌شود بخروج معصوم از ایشان شخصاً و ذاتاً لیکن جزم حاصل است بدخول او در جمله ایشان قولاً و همین قدر در حجیت اجماع کافست

[۹۴] (۱) پوشیده نماند که ازین کلام چنین مستفاد می‌شود که هرگاه اَمّت 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 حجت بوده باشد بسبب دخول معصوم و بر این حرف اعتراض ظاهری وارد است زیرا که اگر می‌گویید که قول این طائفه حجت 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 نمی‌شود 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 اَمّت بر خلاف حق نشده خواهد بود تا آنکه اظهار حق بر معصوم واجب شود و معلوم می‌شود که معصوم راضی است بقول یک از این دو طایفه لا علی التّعیین چه اگر هر دو قول باطل بوده باشند بر معصوم اظهار قول ثالثی واجب خواهد بود و اگر می‌گویید که قول این طائفه حجت است باعتبار اینکه مجهول النسبی در ایشان هست پس این از محلّ نزاع خارجست چه در این صورت قول او به تنهایی حجت 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 حجیت 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 از بعضی از عامّه منقول خواهد شد

[۹۶] (۱) روایه

[۹۷] (۱) و بعضی اعتراض نموده‌اند 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 گفته‌اند به اینکه این تفصیل از آن قسم جائز است که رفع مجمع علیه نموده چون مسئله عیوب و بعضی گفته‌اند 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 خمسّه 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 عامّه این صورت نیز می‌باید جائز نباشد زیرا که درین صورت بر مذهب ثالث لازم می‌آید که خطا از کلّ اَمّت در عصر سابق واقع شده باشد و این نزد ایشان نیز جائز نیست از جهت آنکه از جمله دلایل حجیت اجماع از حضرت رسول صلی الله علیه و اله این حدیث را نقل نموده‌اند که لا تجتمع اَمّتی علی الخطاء

[۱۰۰] (۱) مخفی نماند که این حرف اگرچه حق است که بر فرض اتفاق جمیع اَمّت 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 می‌آید

[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 صحّت دلالت نمی‌کند بر عدم امکان وقوع تواتر بخلاف بواقی که دلالت می‌کند 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 علّت او بوده باشد

[۱۰۵] (۱) پوشیده نماند که دعوی بدهت 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 مثلا

[۱۰۸] (۱) مخفی نیست که این دلیل حجّت نمی‌شود بر بعضی از منکرین وجوب عمل بخبر واحد چون سید مرتضی رضی الله عنه و امثال او چه ایشان مفهوم را حجّت نمی‌دانند

[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 بظن با تعدّر علم.

[۱۱۱] (۱) یعنی خواه محفوظ بقرائن بوده باشد یا نه

[۱۱۲] (۱). چه از تتبع احوال رجال احادیث دانسته می‌شود که اکثر ایشان بعید العهد از ابتداء زمان تکلیف بوده‌اند.

[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 علامه رحمه 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 نمی‌کنم 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 نمی‌تواند 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 می‌رود

[۱۱۷] (۱). زیرا که سامع از ارسال او چنین می‌فهمد که واسطه عادل باشد.

[۱۱۸] (۱) چون اکرام الرجل العالم یا ان کان عالما که مقتضی شرط و صفت این است که لا تکرم الرجل الجاهل یا ان کان 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، -.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی) آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۰۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

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

