معالم الأصول

بضميمة

ترجمه و شرح آقا هادی مترجم مازندرانی

با

مقدمه و تصحیح مرتضی مدرسی چهاردهی

معلم دانشگاه طهران

انتشارات

کتابفروشی شفیعی - مؤسسه علمی

p. 402 -
قياس واستصحاب

THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

معالم الاصول

بضمیمه

ترجمه و شرح آقا هادی مترجم مازندرانی

با مقدمه

در شرح احوال و آثار مؤلف و شارح

و تصحیح مدرسی چهاردهی

معلم دانشگاه طهران

از فقریات

کتابفروشی شفیعی — مؤسسه عبدالرحیم علی

حق طبع محفوظ است

۱۳۷۹

معالم الأصول

بضمیمهٔ

ترجمه و شرح اقاهادی مترجم مازندرانی

A1120AH

با مقدمه:

در شرح احوال و آثار مؤلف و شارح

و تصحیح مدرسی چهاردهی

معلم دانشگاه طهران

از نشریات

کتابفروشی شفیعی — مؤسسهٔ عبدالرحیم علمی

حق طبع محفوظ است

۱۳۷۹

893.799
Am51

۱ - مختصری از شرح احوال و آثار صاحب معالم الأصول

حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی عاملی جبلی ملقب بجمال الدین و مکنی بابو منصور عالم عامل فقیه نبیه ادیب شاعر ماهر محدث رجالی عابد زاهد جلیل القدر عظیم الشان از محول 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 شب نشستن بتر و تمندان بیشتر از خوراک یکهفته تا یکماه را نگاهداری نمیکرد با خواهرزاده خود صاحب مدارک الاحکام تقریبا هم سن و شریک درس بود و هر دو مصداق حقیقی نفس سلیم بودند و در نماز بیکدیگر اقتداء میکردند و بدرس همدیگر حاضر میشدند تا انجا که هر کدام کتابهای را که تالیف مینمودند بدیگری عرضه میداشت پس از مذاکره در پیرامون مطلب و تنقیح آن با توافق هم آراء متین خود را ثبت اوراق کتاب یا رسائل مینمودند و هر گاه یکی از ایشان بعضی از احکام را از روی اجتهاد استنباط میکرد اگر همان حکم را از دیگری پرسش مینمودند امر بمراجعه اولی نموده و میگفت که او را از زحمت استنباط این مسئله آسوده کرده اند و از بسیاری ورع و تقوی و دلبستگی بکارهای علمی و دوحانیت بزیارت حضرت رضا علیه السلام مشرف نشدند تا مبادا در سفر با ایران شاه عباس کبیر را ملاقات نمایند و هر دو از مقدس اردبیلی و ملا عبد الله یزدی مؤلف کتاب حاشیه بر منطق و از شاگردان شهید ثانی درس خواندند و در نخستین ملاقات از محقق اردبیلی درخواست نمودند آنچه را که در اجتهاد و استنباط احکام دخالت دارد بدیشان تعلیم نماید اردبیلی نیز قبول کرد و نخست بحثی از منطق و اشکال ضرورت انرا بایشان تعلیم نمود پس بخواندن اصول فقه راهنمائی 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 بشمار آید شرح تهذیب را بایشان درس گفت و فصولی را ترک گفت در یکی از روزها باستاد گفتند چون وسائل اقامت در نجف سخت است و نمیتوانستند مدتی برای تحصیل در نجف اشرف توقف نمایند و خواستند خود شان کتب درسی فقه و اصول را مطالعه کنند و هر گاه در هنگام مطالعه نفهمیدند همان بحث و یا فصل را مطرح نمایند و انگاه بر بحث و مذاکره و در موارد دیگه

548536

54853C JAN 12 1962 RU

خود شان خوانده و فهمیده اند خاموش شده و بگذرند و تنها بخوانند عبارت کتاب اکتفا نمایند
محقق اردبیلی پیشنهاد آنان را پسندید مدتی بهمین وتیره مشغول تحصیل بودند ولی کم کم
این راه و رسم تحصیل را استهزاء میکردند محقق اردبیلی گفت آنان بعد از اندک زمانی که بوطن
خود باز گشت کردند تألیفات ایشان بدست شما میرسد در حالیکه هنوز شما اسیر درس کهنه مباحث
بی نتیجهٔ شرح مختصر عضدی در اصول فقه هستید در اثر حسن نیت و پاکی رفتار معلم و شاگرد
اندک مدتی بوطن خود باز گشت کردند و سید محمد کتاب مدارک الأحکام تألیف کرد و شیخ حسن
کتاب های منتقی و معالم الأصول را تألیف نمود و نسخهٔ این آثار انها در زمان حیات محقق اردبیلی
بنجف اشرف فرستاده شد و نیز محقق اردبیلی بعضی از اوراق کتاب شرح ارشاد را که در همان ایام
شاگردی ایشان مشغول تألیفش بود گاهی بنظر آنان میرسانیدند و خواستار اصلاح عبارات کتاب
عربی خود میشد. صاحب کتاب معالم الأصول در هنگام وفات پدر از جمله خود شهید دوم
کوچک بود و درس پدر را ندید و بدون واسطه از خود روایت حدیث نمیکند بلکه بواسطه
شیخ بهائی و دیگر بزرگان و شاگردان شهید از او روایت میکند.
تألیفات صاحب معالم الأصول در نهایت اتقان و متانت و حسن سلیقه نوشته شده است مانند
(۱) الاثنی عشریة فی الطهارة والصلوة یک نسخه از آن در کتابخانه فاضلیه مشهد موجود است
و شیخ بهائی بهمین کتاب شرحی نوشت (۲) الأجازات (۳) التحریر الطاوسی در رجال که
برای تنقیح و تهذیب و ترتیب کتاب حل الاشکال ابن طاوس سید احمد تألیف و با ترتیب
کامل مرتب و مهذب نموده و بهمین اسم تحریر طاوسی نامید (۴) ترتیب مشیخهٔ من لایحضره
الفقیه (۵) الی (۱۰) حاشیه بر کتابهای استبصار تهذیب شیخ طوسی روضة البهیه
پدر خود مختلف علامه معالم العلماء ابن شهر آشوب من لایحضره الفقیه صدوق (۱۱)
شرح العینیه شهید (۱۲) مشکوة القول السدید فی تحقیق معنی الأجتهاد والتقلید
(۱۳) معالم الدین وملاذ المجتهدین در فقه بعضی از فصول باب طهارت باب مقدمات اصولی
تألیف مینمود و مرگ ناگهانی امان نداد که تألیف کتاب تمام شود و همین مقدمه اصولی است مابین

علماء بر کتاب معالم معروض شد و از زمان مؤلف تا کنون از کتب درسی و مرجع استفادهٔ عموم طلاب اساتید است و بارها در ایران چاپ گردید و بمعالم الاصول شهرت یافت و همان که از کتاب فقه او تالیف شده است در تبریز بچاپ رسید و بنام فقه معالم مشهور گردید (۱۴) مناسک الحج (۱۵) منتقی الجمان من الاحادیث الصحاح والحسان و گویند تمام احادیث مروی در آن کتاب را اعراب گذاشت و میگفت موافق احتیاط همین است که کلینی از حضرت امام صادق علیه السلام روایت کرد اعربوا احادیثنا فانا قوم فصحاء ولکن الحدیث احتمال اخر و نسخهٔ هست از آن از اول کتاب تا اخر کتاب حج در کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار جدید بشماره ۲۶۶۳ ثبت است صاحب معالم الاصول دیوان شعر دارد اشعار زیباء لطیفی سرود . وفات صاحب معالم در اول محرم هزار و یازدهم هجرت قمری در قریه جبع از قرآء جبل عامل در سن پنجاه و دو سالگی اتفاق افتاد و در آرامگاه صاحب مدارک الاحکام دفن گردید

۲ - مختصری از شرح احوال و آثار آقا هادی مازندرانی مترجم کتاب معالم

آقا هادی مازندرانی فرزند ملا صالح عاملی بود ادیب فاضل مقدس جلیل از مشاهیر فضلای فقها بشمار میرود بجهت ترجمه قرآن مجید لقب مترجم را داشت از تألیفات اوست (۱) ترجمهٔ قرآن مجید بفارسی با شان نزول و نیک و بد استخاره های آیات قرآنی[1] (۲) حاشیه بر تفسیر بیضاوی بفارسی (۳) حاشیه بر کتاب ارث از قواعد علامه (۴) حدود و دیات بفارسی (۵) شرح فارسی بر شافیه بن حاجب در علم صرف که متن شرح نظام را بفارسی ترجمه نمود چاپ شده (۶) شرح شمسیه در علم منطق بفارسی (۷) شرح صحیفهٔ سجادیه بفارسی (۹) شرح کافیه ابن حاجب بفارسی (۱۰) شرح معالم الاصول بفارسی وفات آقا هادی در سال هزار و صد و بیست هجری قمری در اصفهان اتفاق افتاد مادر آقا هادی آمنه بیگم دختر مجلسی اول بود و آرامگاه آقا هادی در اصفهان روبروی قبر مجلسی قرار گرفته است

۳ - سبب چاپ کتاب

نخستین کتابی که طلاب در اصول فقه جعفری میخوانند کتاب معالم الاصول است از زمان تالیف کتاب مزبور

---

(۱) آقا جمال خونساری دانشمند مشهور هم قرآن مجید را بفارسی ترجمه نمود و در بمبئی بچاپ رسید دقیق ترین ترجمه ایست از قرآن حکیم (طبقات المفسرین تالیف نگارنده)

تاکنون در حوزه های علمی این کتاب رسمی درسی قرار گرفت حواشی بسیار دقیق بران نوشتند که مشهورترین انها کتاب هدایة المسترشدین آقا شیخ محمد تقی اصفهانی وحاشیه بر معالم تالیف آقا باقر محقق وحید بهبهانی است وقدیم تر از همه حاشیه سلطان العلماء است که چاپ هم شده .

این رشته از حواشی که دقیق ترین وعمیق ترین بحث اصول فقه را در بردارد میتوان گفت تحقیقات وتدقیقات علمی واصولی صاحبان کتاب فصول وکفایه الاصول از انها اقتباس کرده اند تا انجا که استادان بزرگ وارجمند ما (۱) آقا ضیاء الدین عراقی (۲) آقا میرزا محمد حسین نایینی (۳) حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحت تاثیر ان مباحث اصولی بودند بنابر این کتاب معالم الاصول وحواشی نفیسه بران از ریشه های علم اصول فقه بشمار میرود وطالبان علوم اسلامی را بکار اید

هنگامیکه توفیق الهی شامل حال نویسنده این سطور گردید در خود نجف اشرف به تحصیل معارف اسلامی اشتغال ورزید فیض روح القدس وباب مدینة العلم (امیر المؤمنین علیه السلام) مدد فرمود ونسخه از ترجمه وشرح معالم الاصول بفارسی را بدست اورد اینک کتاب مزبور با مختصری از شرح احوال واثار مؤلف ومترجم با متن عربی کتاب بهمت کتابفروشی شفیعی ـ ـ وموسسه علمی چاپ وبر پیشگاه فضلاء ودانشمندان تقدیم میگردد

طهران - ۱۳ رجب ۱۳۷۷ مرتضی مدرسی چهاردهی

---

(۱) تحقیقات درباره بزرگان اصول فقه بقلم نگارنده این سطور بنام (شیخ مرتضی انصاری وشاگردان او) در دوره بیست وهشتم مجله ادبی وتاریخی ارمغان منتشر شده سپس در جلد دوم کتاب (سیمای بزرگان) تالیف نویسنده این اوراق نقل گردید

کتاب
معالم الأصول
با
شرح آقا هادی مترجم مازندرانی

بسم الله الرحمن الرحیم

ثنا و سپاس فرمان فرمائی را در خور است که بیک امر آبای علوی و امهات سفلی را بیواسطه قابلهٔ مادهٔ از بطن عدم بفضای
وجود کشانید و ستایش بیقیاس دانائی را سزاست که فروعات کاینات را بیفکر و رویت از اصول اربعهٔ عناصر استنباط و استخراج
نموده و بفحوای کلام بشارت نظام خلق لکم ما فی الارض جمیعا خلاع فاخر علیت غائیهٔ ایجاد عالم کون و فساد را بر اشخاص بنی آدم
پوشانیده و برای اقامت ایشان بسط بساط زمین نموده خیام افلاک را بیعمود بر پای داشته از اشعهٔ کواکب ذوی الانوار
طناب در طناب کشیده و بمقتضای کلام صداقت نظام لولاک لما خلقت الافلاک حلقهٔ غلامی خواجهٔ کاینات را از ثوابت
و سیار در گوش ساکنان عالم بالا کشیده و بفرمان واجب الاذعان اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم طوق
ملازمت و فرمان برداری او و عترت معصومین او را بر گردن خلایق پیچیده اعنی محمد مصطفی و ائمهٔ هدی صلوات الله
علیهم اجمعین که دین مبین ایشان را ناسخ ادیان انبیای ماضیه و شرایع امم سابقه گردانیده و بمنطوق کریمهٔ انما یرید الله
لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا جامهٔ عصمت و طهارت را باندازهٔ قامت ایشان بریده و بمفهوم خطاب
لو اجتمع الناس علی حب علی بن ابیطالب علیه السلم لما خلق الله النار اعدای آن ولایت مآب را از عموم خلایق استحقاق
جحیم اختصاص فرموده صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا
علیه و سلموا تسلیما **و بعد** چنین گوید ذره بیمقدار تراب اقدام شیعیان ائمهٔ اطهار علیهم السلام الفقیر
الطالح الجانی محمد هادی بن محمد صالح المازندرانی که این کمینهٔ بی بضاعت باشارهٔ نواب مستطاب معلی القاب مبادی
آداب مجموعهٔ منتخبات ملکات ملکیه سفینهٔ محامد صفات نفسیه نوباوهٔ بوستان فضل و کمال ثمرهٔ شجرهٔ ابهت و اقبال
مرکز دایرهٔ نصفت قطب فلک شوکت و ایالت حامی بلاد عدل و احسان ماحی آثار ظلم و عدوان باسط بساط امن و امان

بسم الله الرحمن الرحیم متن

خان بن خان بن خان حسین علی خان نور حدیقه آصف سلیمان لازالت حضرته العلیة معتکفا للعلماء والفضلاء وسدته
السنیة کهفا للحکماء والحلماء مادام عالم فی الارض وکوکب فی السماء متصدی ترجمه کتاب معالم الدین وملاذ المجتهدین گردید
وملتمس از ناظرین در این اوراق آنست که اگر بر خطائی مطلع شوند در صدد اعتراض نیامده او را اصلاح نمایند زیرا که
سهو بمنزله طبیعت ثانیه است از برای انسان والله ولی التوفیق مقدس سره از جهت متابعت حدیث سید المرسلین صلی الله
علیه وآله که کل امر ذی بال لم یبدء فیه باسم الله فهو ابتر وموافقت قرآن مجید وبواسطه تیمن وتبرک ابتدا نموده کتاب
خود را بذکر اسم حضرت واجب تعالی فرموده که بسم الله الرحمن الرحیم با از برای استعانت است یا از برای تبرک ومتعلق
است بفعل محذوف وتقدیر چنین است که ابدأ فی الکتابة باستعانة اسم الله یا اکتب متبرکا باسم الله وهمچنین هر قائلی
عامل او را فعلی تقدیر میکند که مناسب باشد با فعلی که در ابتدای او بسم الله گفته میشود مثلا در وقت سواری ارکب ودر
هنگام نشستن اجلس ودر گاه برخواستن اقوم ودر وقت طعام خوردن اکل وبرین قیاس وبهتر آنست که عامل مؤخر
تقدیر شود تا آنکه کلام مفید حصر شود ومعنی چنین شود که بنام خدا این کار را میکنم نه بنام غیر او چه عامل مقدر در حکم
ملفوظست وتقدیم معمول بر عامل دلالت دارد بر حصر چنانچه علمای معانی بیان نموده اند ومفسران نیز در ایاک
نعبد وایاک نستعین تصریح نموده اند باینکه تقدیم مفعول افاده حصر میکند یعنی ترا عبادت میکنیم وبس نه غیر
تو واسم نزد بصریین از اسماء محذوفة الاعجاز است مانند ید ودم که در اصل یدو ودمو بوده اند یعنی در اصل
سمو بود چون این کلمه کثیر الاستعمال بود وتخفیف مناسب بود حرف آخر را که واو است حذف کردند وحرف
اول ساکن گردانیدند وهمزه وصل در اول او در آوردند اسم شد پس اسم نزد ایشان ماخوذ از سمو است که بمعنی
رفعت است وعلم را ازین جهت اسم مینامند که رفعتی است از برای مسمی چه اسمی دلالت دارد غالبا بر معنی که موجب
شرافت مسمی است چون محمد وعلی وابو الحسن وتقی ونقی وامثال اینها ونزد کوفیین مشتق از سمه بمعنی علامت است
چه اسم نیز علامت است از برای مسمی خود ودر اصل وسم بوده واو را حذف نمودند وعوض از او همزه وصل در
آوردند اسم شد ودلیل مذهب بصریین است جمع وتصغیر او باسما وسمی چه قاعده آنست که در حال جمع تکسیر
وتصغیر کلمه او را بحروف اصول خود بر میگردانند وبعد از آن او را تکسیر وتصغیر میکنند وچون جمع اسم باسماء
وتصغیر سمی آمده معلوم میشود که سین بجای فاء الفعل وواو بجای لام الفعل باشد والا که اگر اصل او وسم
میبود که جمع او اوسام وتصغیر او وسیم باشد چه فعل را جمع بافعال وتصغیر بفعیل میکنند والله در اصل اله بود

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

بعد از حذف همزه در عوض الف لام در اورند الله شد و اله بمعنی معبود شش مطلقا خواه معبود بحق باشد یا باطل لیکن بعد از تغیر یا بالله اختصاص یافته بمعبود بحق بلکه علم شده از برای ذات واجب تعالی بعینه و رحمن و رحیم دو اسمی اند که مشتقند از رحم صیغه مبالغه اند که دلالت دارند بر اتصاف ذات الله تعالی بکمال رحمت لیکن رحمن ابلغ است از رحیم و دلالت دارد بر زیادتی رحمتی رحمن که از رحیم فهمیده میشود باعتبار انکه حروف ملفوظ 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 بشقدف که کجاوه صغیر است که در حاج شام و غیره شایع است مرا خوش آمد از یکی عربی پرسیدم که این چه نام دارد جواب داد که هرگاه نام او شقدف باشد نام این شقندف 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 شد یا رحمن الدنیا و رحیم الاخرة چه رحمت دنیوی واجب تعالی شامل هر مؤمن و کافر جمیعا هست بخلاف رحمت اخروی که مخصوص مؤمنین است و باعتبار ثانی گفته میشود یا رحمن الاخرة و رحیم الدنیا چه نعمتهای اخروی بحسب کیفیت نسبتی بنعمتهای دنیوی ندارند هر چند عدد مرحومین در اخرت کمتر باشد اگر کسی گوید که شما گفتید که ایشان صیغه مبالغه اند و مشتقند از رحم و حال انکه رحم متعدی است و لازم نیامده و از فعل متعدی صیغه مبالغه بنا نمیشود جواب میگوئیم که گاهست که از فعل بنا میشود چون غضبان که مشتق است از غضب و علیم که ماخوذ است از علم و حال انکه غضب و علم نیز لازم نیامده اند و سببش آنست که نقل میکنند و لا فعل مکسور العین متعدی را بسوی فعل مضموم العین که لازم است بعد از ان از او مبالغه بنا میکنند مثلا غضب را نقل کردند بغضب و علم را بعلم و رحم را برحم و بعد از ان غضبان و علیم و رحمن و رحیم بنا نمودند و مصنف قدس سره بعد از ابتدای بتسمیه ابتدا نمود بحمد تبعا از جهت متابعت این حدیث که کل امر ذی بال لم یبدأ فیه بحمد الله فهو اقطع و متابعت قرآن مجید و فرمود که الحمد لله المتعالی فی عز جلاله عن مطارح الافهام فلا یحیط بکنهه العارفون حمد در لغت ثنائی است بزبان بر جمیل اختیاری یعنی بزبان بر نیکوئیها که باختیار محمود بوده باشد خواه نعمتی از محمود بحامد رسیده باشد و خواه نرسیده باشد و شکر ثنائیست بر جمیل اختیاری در مقابل نعمت خواه بزبان باشد و خواه باعضای ظاهره پس نسبت میان حمد و شکر عموم و خصوص من وجه است چه حمد و باهم یافت میشوند در حمد خدا بتمجید بلسان در مقابل نعمت و حمد بدون شکر یافت میشود در ثنائی که از محمود نعمتی بحامد نرسیده باشد و شکر بدون حمد یافت میشود در ثنائی که بغیر لسان باشد از اعضا و جوارح دیگر یا بقلب باشد و بس و نزد محققین حمد

المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفة الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام رشتن

عبارتست از فعليكه مشعر بوده باشد بتعظيم منعم ازان حيثيت كه منعم از او بحامد رسيده است خواه فعل قلب باشد يعني اعتقاد باتصاف محمود بصفات كمال وجلال يا فعل لسان باشد يعني ذكر كلامي كه دلالت كند بر تعظيم او يا فعل جوارح باشد يعني بجاي آورد افعالي كه دلالت كند بر تعظيم او وشكر عبارتست از صرف نمودن عبد جميع اعضا وجوارح وقواي ظاهره وباطنه را در افعالي كه اين قوي و اعضا جهت او مخلوق شده اند مثلا صرف قوة باصرة در مطالعه مصنوعات الهي از جهت استدلال بر كمال عظمت وقدرت او وعلى هذا القياس پس نسبت ميان حمد وشكر نزد ايشان عموم وخصوص مطلق است چه هر شكري حمد است وهر حمدي شكر نيست زيرا كه صرف قوة باصرة تنها فيما خلق لاجله هست شكر نيست والف ولام يا از براي تعريف جنس است يا از براي استغراق وبر هر تقدير كلام مفيد حصر است چنانچه تصريح نموده اند باينكه مبتدا معرف بلام دلالت دارد بر حصر او در خبر واين قول را نيز بصاحب كشاف نسبت داده اند وتعريف جنس واستغراق در مقام حصر مثل ازمانند چه تخصيص جميع افراد حمد بخداي تعالى لازم دارد اختصاص جنس حمد را بنحوي كه جنس حمد در غير او يافت نشود البته فردي نيز در غير يافت نخواهد شد چه وجود جنس ممكن نيست مگر در ضمن فرد وهمچنين اختصاص جنس حمد بخدا بتعالى لازم دارد اختصاص جميع افراد حمد را بنحوي كه اگر يكفرد در غير او يافت شود جنس نيز در ضمن آن فرد از براي غير خواهد بود واين خلاف فرض است اگر كسي گويد كه لفظ الحمد لله در قرآن مجيد وكلام ساداتين عليهم السلام بسيار واقع شده وبنابر انكه مفيد حصر باشد چون جمع مضاف بايد مذهب حق در افعال عباد كه فاعل انها عباد اند نه خدا بتعالى چنانچه مذهب اشاعره است خذلهم الله چه در اينصورت عبادي نيز بسبب افعال جميله كه از ايشان صادر شود مستحق حمد خواهند بود پس استحقاق حمد مخصوص بخدا بتعالى نخواهد بود بلى بنا بر مذهب اشاعره اختصاص الحمد بخدا بتعالى عز وجل صحيح است چه از غير او فعلي صادر نميشود تا انكه فاعلش مستحق حمد باشد جواب ميگوئيم كه افعال عباد اگرچه مخلوق عباد است ليكن قدرت بر ان افعال وساير الات وادوات چون اعضا وجوارح وقوي همه مخلوق خدا بتعالى است پس حمد بر ان افعال في الحقيقة راجع ميشود بحمد خالق اين الات وادوات واين جواب را صاحب كشاف در چند موضع از كشاف ذكر نموده وپوشيده نيست كه اين جواب دفع اعتراض بالكليه نميكند چه اين الات وادوات اگرچه در خلق در فعل عبد دارند ليكن ظاهر است كه سبب قريب فعل او واراده وعزم اوست وانها سبب بعيد اند وهر گاه واجب تعالى بسبب خلق انها مستحق حمد بر فعل عبد باشد عبد نيز مستحق حمد خواهد بود بسبب ايجاد سبب قريب بطريق اولى پس بهتر انست كه در جواب بگوئيم كه مخصص

حمد بخدا يتعالى از قبيل حصر حقيقى ادعائيست يعنى چون افراد حمدى كه از براى اوست در غايت كمالند پس گويا جنس حمد منحصر است در ين افراد با انكه باقى افراد حمدى كه از براى عباد است چون نسبت بانها در نهايت نقصند پس گويا داخل جنس حمد نيست بلكه بدرجه حكم عدمند والحمد مبتدا است ولله خبر او سست وجار ومجرور متعلق است بعامل محذوف كه او فى الحقيقه مبتدا است وتقدير چنين است كه الحمد ثابت لله واين كلام جمله اسميه است كه معدل است از فعليه بلا خلاف افاده دوام وثبوت ميكند ودر اصل حمدت لله حمدا بود چون جمله فعليه بود وافاده حدوث حمد ميكرد ثم دوام وثبوت او مناسب مقام حمد نبود فعل را با فاعل حذف نمودند ومفعول مطلق را بجاى او گذاشتند واو را مرفوع ساختند بابتدائيت تا انكه جمله اسميه شود وافاده دوام وثبوت كند والف ولام تعريف بر او داخل ساختند تا انكه افاده حصر حمد بر خدا بتعالى كند ومتعالى يعنى مرتفع است ومشتق از علو است ولفظ فى در فى عز جلاله از براى تعليل است وعز بمعنى قوت وغلبه است وجلال بمعنى عظمت است مطار جمع مطرح است ومطرح يا مصدر ميمى است بمعنى انداختن ويا اسم مكان است بمعنى محل انداختن وفادر فلا بحط از براى تفريع است وهمچنين در فقرات لاحقه وخلاصه معنى اينكه جميع افراد حمد مخصوص است بخداوندى كه بسبب مرتفع است بسبب غلبه عظمت خود از مواضعى كه عقلا در او فكر توانند نمود پس نميتوانند دريافت كنه ذات او را دانايان چه جاى نادان المنقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفة الواصفون تقدس يعنى تنزه است المتقدس مجرد است تا انكه صفت ثانى باشد از براى الله ومراد از كمال ذات صفات ذاتيه است مستى بصفات كماليه اند وبا در بكمال از براى سبب است يعنى منزه است بسبب صفات كماليه از مشابهت خلايق پس نميتوانند بوصف او يعنى بصفتى كه لايق باو ست وصف كنند كان ووجه تفريع اينست كه هر صفتى كه خلق او را باو وصف كنند مشابهت دارد باصفت خلايق باصفت واجب چه صفات واجب تعالى عين ذات اوست وچنانچه محال است ادراك ذات او ممتنع است ادراك صفات او المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصى نعمه العادون تفضل يعنى احسان است واين نيز صفت بعد از صفت است وسوابغ جمع سابغه است بمعنى تامه وافيه واحصا بمعنى عد است يعنى احسان كننده است بنعمتهاى كامله پس نميتوانند شمرد نعمتهاى او را شمارندگان چه نعمتهاى كامله او غير متناهيند المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون اين نيز صفت بعد از صفت است ومتطول مشتق است از طول بفتح طا وسكون واو بمعنى اعطا وياء در بالمنن از براى تقديراست ومنن جمع منه است بمعنى عطيه وجسام جمع جسيم است بمعنى عظيم وصفت المنن است

یعنی بخشندهٔ نعمتهای عظیمه است پس نمیتوانند بجای آورد شکر واجب او را شکر گذارندگان و در ادراج لفظ
واجب اشاره است باینکه شکر نعمت منعم واجبست و ذکر الحامدون بجای الشاکرون مشعر است باتحاد معنی
حمد و شکر در اینجا و پوشیده نماند لطافت این فقرات چه در فقرهٔ اولی اشاره شده باستحقاق واجب تعالی حمد را
لذاته قطع نظر از صفات کرده در فقرهٔ ثانیه اشاره است باستحقاق او حمد را بسبب صفات کمالیه یعنی صفات ذاتیه
و در فقرهٔ ثالثه و رابعه اشاره شده باستحقاق او حمد را بسبب صفات فعلیه و فرق میان صفات ذاتیه و صفات فعلیه چنانچه
از اخبار اهلبیت علیهم السلام مفهوم میشود از دو جهت است یکی آنکه صفات ذاتیه هر صفتی است که در هیچ وقت
از اوقات هر چند در زمان وهمی باشد سلب او از ذات واجب جایز نباشد چون علم و قدرت و نظایر 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 محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه در کتاب کافی تحقیق اینمقام کما
ینبغی نموده القديم الابدي فلا ازلي سواه مراد از قدیم و ابدی و ازلی 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 در اینصورت
خفائی دارد مگر آنکه دست باختصاص حمد و تعلیق حکم بر وصف زنیم و بگوئیم که حمد را مخصوص گردانیده بخداوندی
که این صفت دارد که قدیم ابدی است و تعلیق حکم بر وصف مشعر است بعلیت آن وصف از برای این حکم پس لازم
می آید که غیر او قدیمی نباشد چه اگر قدیمی دیگر غیر واجب تعالی باشد علت استحقاق حمد نیز در غیر خواهد بود پس استحقاق
حمد اختصاص بواجب تعالی نخواهد داشت و در این دو احتمال جاریست درین دو فقره که الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل
ما عداه و مراد از دایم و سرمدی موجودیست که نهایتی از برای وجود او نباشد یعنی او دایم و سرمدی است و بس پس
هر چه هست زایل میشود عاقبت بغیر از او و مصنف سره 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 تا آنکه دلالت کند
چه جمله فعلیه که فعل در او مضارع مثبت باشد افادهٔ استمرار تجدد می کند چنانچه علمای معانی تصریح نموده اند
بر استمرار حمد و صدور آنا فانا دایما و از و لازم آید استمرار نعمتهای غیر متناهیه و انعام نعمتی تازه در هر زمانی بعد از زمانی

احمده سبحانه حمداً یقربنی الی رضاه واشکره شکراً استوجب به المزید من مواهبه وعطایاه واستقیله من خطایای

(۸)

استقالة عبد معترف بما جناه نادم علی ما فرط فی جنب مولاه و اسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد فی القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له

مستمراً و فرموده که احمده سبحانه حمداً یقربنی الی رضاه حمداً مفعول مطلق است از برای نوعیت و جمله یقربنی صفت اوست و سبحانه جمله معترضه است در میانه مفعول مطلق و فاعل او و بتقدیر اسبحه سبحاناً است یعنی منزه میدانیم او را از نقایص و عیوب فعل را حذف نمودند وجوباً و مصدر را بجای او گذاشتند و اضافه نمودند او را بضمیر مفعول سبحانه شد یعنی حمد میکنم او را آناً فاناً حمدی که نزدیک گرداند مرا بخشنودی او و اشکره شکراً استوجب به المزید من مواهبه و عطایاه و شکر میکنم او را آناً فاناً مستمراً شکری که بسبب او مستحق زیادتی بخششها و عطاهای او شوم و این فقره اشاره است بآیه کریمه ولئن شکرتم لازیدنکم واستقیله من خطایای استقالة عبد معترف بما جناه نادم علی ما فرط فی جنب مولاه اقاله بیع یعنی فسخ بیع است و مراد اینجا درگذشتن از گناهان است مجازاً و استقاله منصوب است تا مفعول مطلق استقیله باشد از برای نوعیت یعنی طلب میکنم از او درگذشتن از گناهان مرا مثل طلب عفو بنده که اعتراف داشته باشد بگناه خود و پشیمان باشد از تقصیری که از او صادر شده نسبت بمولای خود واسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد فی القول والعمل خطاء بفتح خا و طا بیمد نقیض صواب است خواه در قول باشد و خواه در عمل و گاه ممدود نیز میاید و خطأ بکسر خا و سکون طا بمعنی گناه چنانچه در قرآن مجید واقع شده ان قتلهم کان خطأ کبیراً و خطل بفتح خا و طا کلام فاسدی است پس عطف او بر خطا از قبیل عطف خاص است بر عام والسداد عطف است بر العصمة و او بمعنی صواب است یعنی طلب میکنم نگاه داشتن او مرا از غلط در اقوال و افعال خصوصاً 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 لا 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 میاید امکان یک اله و نفی امکان الهی دیگر و این نیز معنی توحید نیست چه امکان اله وجود وجود او را لازم ندارد و حال آنکه ضروری دین است که این کلمه طیبه مفید توحید است

بلکه در مرتبه امکانست و لازم نیست که بالفعل باشد

لای ک

الکریم الذی لا یخیب لدیه الامال القدیر فهو لما یشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهید قواعد الدین و

ودر دفع این اشکال صاحب کشاف گفته که احتیاج بتقدیر خبر نیست بلکه الا الله خبر لا است و بعضی جواب دیگر گفته اند
که این کلام اگرچه بحسب وضع لغت دلالت بر توحید ندارد لیکن دلالتش بحسب وضع شرع است یعنی شارع این کلام را
من حیث المجموع وضع نموده از برای معنی توحید یعنی اثبات وجود یک اله و نفی امکان الهه دیگر و وحده حال است از
اله اگر کسی گوید که شرط حال اینست که نکره باشد و وحده معرفه است باعتبار اضافه بضمیر جواب میگوئیم که بتاویل متوحد
است چنانچه در ارسلها العراک نحاة تصریح نموده اند باینکه جایز است که معرفه حال واقع شود بتاویل نکره و کلام بتقدیر
اینست که لا اله متوحدا فی الالوهیة الا الله و جمله لا شریک له نیز حال است از اله یا از ضمیر مستتر در وحده که راجع
میشود باله و بنا بر اول حال مترادفه و بنا بر ثانی حال متداخله است الکریم الذی لا یخیب لدیه الامال القدیر فهو لما
یشاء فعال الکریم ظاهر اینست که مرفوع بمدح باشد بتقدیر مبتدا یعنی هو الکریم و احتمال دارد که مرفوع باشد تا آنکه
صفت الله بوده باشد و فصل میانه موصوف و صفت اگرچه واقع شده لیکن این جایز است باعتبار آنکه حال از موصوف است
و اجنبی نیست نسبت بموصوف و احتمال دارد که مجرور باشد تا بدل کل باشد از ضمیر غایب در له و خیبه بمعنی نا امید شدن
است و الامال مرفوع است تا آنکه فاعل لا یخیب بوده باشد بتقدیر ذو چه خیبت نسبت بصاحب امال صحیح است نه
نسبت به نفس امال و قدیر صیغه مبالغه است و همچنین فعال نیز از برای مبالغه است یعنی گواهی میدهم که الهی نیست
مگر آن خداوندی کریمی که نا امید نمیشوند در درگاه او امیدواران آن خداوندیکه در کمال قدرت است پس هرچه
را اراده نماید میکند واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهید قواعد الدین و تهذیب مسالک الیقین
الناسخ بشریعته المطهرة شرایع الاولین والمرسل بالارشاد والهدایة رحمة للعالمین صلی الله علیه و آله المهدیین
وعترته الکرام الطیبین صلوة ترضیهم وتزید علی منتهی رضاه وتبلغهم غایة مرادهم ونهایة مناهم وتکون لنا عدة
وذخیرة یوم نلقی الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسلیما نسخ در اصطلاح اهل شرع عبارتست از ازاله حکمی و اثبات حکمی
دیگر و رحمة مفعول له است از برای مرسل و احتمال حالیت نیز دارد و صلوة در لغت بمعنی دعاست و دعا بمعنی طلب
رحمت است و هرگاه او را نسبت دهند بخدای عز و جل اراده میکنند رحمت را مجازا و بعضی گفته اند که صلوة در لغت
مشترکست لفظا میان سه معنی یکی طلب رحمت چنانچه در صلوتی که منسوب باشد بافراد انسان دوم استغفار است
چون صلوتی که منسوب باشد بملئکه و سیوم رحمت است چون صلوتی که منسوب باشد بخدای عز و جل پس معنی آیه کریمه
ان الله وملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه اینست که خدای تعالی رحمت میکند بر نبی و فرشتگان

(۹) تهذیب مسالک الیقین الناسخ بشریعته المطهرة شرایع الاولین والمرسل بالارشاد والهدایة رحمة للعالمین صلی الله علیه و آله الهدة المهدیین وعترته الکرام الطیبین صلوة ترضیهم وتزید علی منتهی رضاهم وتبلغهم غایة مرادهم ونهایة مناهم وتکون لنا عدة وذخیرة یوم نلقی الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسلیما متن

استغفار میکنند از برای او ای مؤمنان شما طلب رحمت کنید از برای او بعد از آنکه بشنوید عبارت از ذکر ربّ او بدید علیهم السّلام و کرام جمع کریم است و کرم بمعنی نجیب و بخشاینده امده و هر دو معنی در اینمقام مناسب است و صلوة مفعول مطلق است از برای صلّی و ترضیهم و تزیدهم و تبلغهم واحد مغایبة مؤنث اند و فاعل ایشان ضمیر بیت مشترکه راجع میشود بصلوة لیکن ترضیهم از باب افعال و متعدّی بر یک مفعول است و ضمیر هم راجع میشود برسول و عترت او علیهم السّلام مفعول اوست و تزید از باب ضرب یضرب لازم است و تبلغهم از باب تفعیل و متعدی بدو مفعول است و ضمیر هم مفعول اوّل اوست و غایة مرادهم منصوبست تا مفعول ثانی او بوده باشد و همچنین نهایة مناهم و بلغ از باب تفعیل متعدّی بیک بود و مفعول بنفسه چنانچه شاعر گفته انّ الثمانین وبلّغتها قد احوجت سمعی الی ترجمان که ضمیر خطاب در بلّغتها که مفعول اوّلست نایب مناب فاعل است و لفظ ها مفعول ثانی اوست و عدّة چیزیست که مهیّا کرده میشود از برای روز حاجت و همچنین ذخیره و در اینجا مراد از عدّة و ذخیرة چیزیست که مهیّا شده باشد برای روز قیامت یعنی گواهی میدهم که محمّد صلّی الله علیه و آله بنده خالص او و رسول اوست که فرستاده شده از جانب او بسوی خلق از جهت مقرّر ساختن قواعد دین و پاک کردانیدن راههای یقین از شبهات جاهلین انچنان رسولیکه برهم زده بسبب شریعت مطهّرهٔ 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 درراه یافتکانند و برزیبت بخیای او که معصومانند نگاهبان رحمتی که خوشنود کرداند ایشان را و زیاده باشد بر نهایت خشنودی ایشان و برساند ایشان را بنهایت مقصودشان و ذخیره باشد از برای ما برای روزی که ما ملاقات میکنیم رحمت خدای سبحانه تعالی را و ملاقات میکنیم ایشان را که آن روز قیامت است درود فرستد بر ایشان درودی بسیار امّا بعد فان اولی ما انفقت فی تحصیله کنوز الاعمار واطالت التردد بین العین والاثر فی معالم الافکار هو العلم بالاحکام الشرعیة والمسائل الفقهیة امّا بعد در اصل مهما یکن من شیء فبعد الحمد والصّلوة از اولی ما انفقت بود چنانچه سیبویه در امّا زید منطلق 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 امّا را قایم مقام او ساختند و بعضی گفته اند که یکن من شیء را حذف کردند و تغییر دادند مهما را امّا بآن روش که ها را قلب همزه نمودند بسبب نزدیکی مخرج ایشان ما امّا بعد از ان قلب مکانی نمودند یعنی همزه را بجای میم و میم را بجای همزه گذاشتند و میم را در میم ادغام کردند امّا شد و این قول ضعیف است چه تغییر اسم بحرف متعارف

فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال

نيست وبرهر تقدير چون اجتماع حرف شرط يعني اما وحرف جزا يعني فا معقول نبود فاراد در وسط جزا داخل ساختند

اما زيد فمنطلق واما بعد فان اولى ما انفقت شد واضافه كنوز باعمار از قبيل اضافه مشبه به است بمشبه چون

لجين الماء وذكر انفاق ترشيح تشبيه است ومراد از عين مقدمات دليل واز اثر نتيجه واز تردد وحركت فكر است

ترشيح تشبيه عبارت است از ذكر چيزى كه مناسب مشبه به بوده باشد نه مشبه مثلا لجين الماء در اينجا مناسب است

در ميانه ومعاني بفتح يعني انتقال از مقدمات قياس بنتيجه ومعالم جمع معلم است ومعلم اسم مكان است بمعنى موضع علم

ومراد اينجا دلايل مطالب است باكتب علميه يعني اما بعد از حمد خدا وصلوة بر رسول وآل او عليهم السلام پس بدرستى

كه بهترين علمى كه صرف شده در تحصيل او كنجهاى عمرها او طول داده اند فكرها حركت خود را در ميان مقدمات ومعالم

انها براى تحقيق مسايل انها ان علم باحكام شرعيه ومسايل فقهيه است فلعمري انه المطلب الذي يظفر

بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال بالسعادة

في الدار الاخرى لام در لعمري لام ابتداست كه بواسطه تاكيد حكم در اول كلام ذكر ميكنند وعمري مبتداست

وخبر او محذوف است وجواب قسم يعني جمله انه المطلب الى آخره قايم مقام وقرينه اوست وتقدير چنين كه لعمري

قسمي وعمر بضم عين وفتح او بمعنى مدت حيوة است ودر قسم استعمال نميشود مگر بفتح عين وفتح اگر كسى كويد كه مقرر

شده در شرع عدم جواز قسم بغير واجب تعالى پس اين قسم چه صورت دارد جواب ميكويم كه مضاف در اينجا محذوف است

وتقدير چنين است كه فلواهب عمري يا انكه مقصود در اينمقام صورت قسم است از جهة ترويج مقصود وقبول نمودن مسامعين

او واو مقصود قسم نيست حقيقة وظفر بمعنى فوز ورسيدن بمقصود است ونجاح بمعنى رسيدن بمطلب است ودر اينمقام مراد از ظفر

بنجاح رسيدن بمقامات ومراتب عاليه ومرافقت انبيا وائمه عليهم السلام است در بهشت ومغنم بمعنى غنيمت است وبادر بحامله

از براى تعدية است وذروه بكسر ذال يا ضم او بلندترين جزوى است از كوهان شتر ودر اينمقام كنايه از

نهايت مراتب قرب يعني قسم ميخورم بزندگانى خود كه علم باحكام شرعيه مطلوبى است كه بمطلب خود ميرسد وغنيمتى است كه

بشارت داده ميشود بنفعهاى بسيار تحصيل او وعلمى است كه بالا ميبرد حامل خود را باعلى مراتب كمال در دنيا ومى

يابد حامل او بسبب او ونيكبخت ميرود در دار عقبى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم

اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تفتيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا وكم شرحوا

منه مجملا وكم صنفوا فيه من كتاب يهدى في ظلم الجهالة الى سنن الصواب جمد بضم جيم بمعنى طاقت

وبفتح بمعنى مشقت است وكم در فكم فتحوا كم خبريه است كه كنايه از عدد كثير است وميز او محذوف است وتقدير چنين است

(١١) بالسعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تفتيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببيان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدى في ظلم الجهالة الى سنن الصواب من

فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف بتجاوزه النهاية وايضاح يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرايره المعضل وتهذيب

که کم فتحاً فتحوا و مقفلاً مفعول فتحوا است و مراد از مقفل مسایل مشکله ایست که حل او محتاج بتامل تمام باشد بر سبیل استعاره یعنی تشبیه شده مسایل مشکله بچیزهای که در صندوق مقفل باشد در اینکه همه کس باو نمیتوانند رسید و عاریة شده لفظ مقفل از برای او و ذکر فتح که بمعنی کشودن قفل است ترشیح این استعاره است و اضافه بنان یعنی سر انگشت بافکار اضافه لامیه است و تشبیه افکار بانسان استعاره مکنیه است و اثبات بنان که از لوازم انسان است از برای افکار استعاره تخییلیه است و کم در کم شرحوا نیز کم خبریه است و ممیزش محذوفست و تقدیر چنین است که کم شرحاً شرحوا و مجملاً مفعول شرحوا است اضافه در بیان اثار هم اضافه مصدر است بمفعول و اثار 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 انکه ممیز مشتبه بمفعول نشود و کم در دو موضع اول منصوبست محلاً بر مصدریه باعتبار انکه ممیز محذوف مفعول مطلق فعل مذکور است و تقدیر چنین است که فتحوا فتحاً کثیراً و شرحوا شرحاً کثیراً و در موضع ثالث منصوبست تا اینکه مفعول به فعل مذکور بوده باشد و اضافه ظلم بجهالة از قبیل لجین الماء است یعنی بدرستی که علماء سابقین و پیشانیان صالحین ما رضوان الله علیهم بذل جهد خود نموده اند در تحقیق مسائل مباحث علم فقه و سعی بسیار نموده اند در تفتیح مسایل این علم پس بسیار کشوده اند قفلها را بکلید سر انگشت فکرها یعنی دفع نموده اند اشکالات را از مسائل مشکله بفکر خود و بسیار شرح نموده اند و واضح کردانیده اند مجملات را ببیان نمودن و واضح ساختن کتب علمیه و بسیار تصنیف نموده اند کتابهای را که راهنمائی میکند خلایق را در تاریکی جهالت براه راست فمن مختصر کاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف بتجاوزه النهاية پس بعضی از انها کتابها کتابیست قلیل اللفظ کثیر المعنی که کافیست در رسانیدن نهایت مراتب کمال و بعضی از انها کتابیست کثیر اللفظ کثیر المعنی که شفا میدهد قلوب را از مرض جهالت بسبب انکه تجاوز کرده از نهایت مراتب تحقیق و تدقیق وایضاح یحل من قواعده المشکل وبیان یکشف من سرایره المعضل ایضاح و بیان هر دو مصدر اند بمعنی فاعل یعنی موضح و مبین و قواعد جمع قاعدة است و مراد از قاعدة در اینجا مسائل کلیه است که مندرجند در تحت او مطالب جزئیه غیر محصوره چون الصلوة واجبة علی کل مکلف و نظایر این و پوشیده نیست که تشبیه مشکل بچیزی که در بسته باشد که گره خورده باشد در اینکه باسانی تحصیل او میسر نیست استعاره مکنیه است و ذکر حل که عبارتست از باز کردن گره است تخییلیه است و همچنین تشبیه معضل یعنی مشکل بزنانیکه در زیر چادر باشند مکنیه است و ذکر

استعاره مکنیه انست که تشبیه کند متکلم در ذهن خود چیزی را بچیزی و لفظ مشبه را ذکر کند چنانچه مصنف سره در اینمقام تشبیه نموده فکر را بشخص انسانی در ذهن خود و مشبه یعنی فکر را ذکر نموده و چون این تشبیه مضمر در نفس است لابد است از قرینه که دلالت کند بر اینکه متکلم این تشبیه را در نفس خود واقع ساخته و قرینه این استعاره استعاره تخییلیه 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 سر انگشتی دارد منه

وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالكه عن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس

كشف يعنى برداشتن پرده تخيليه است بعضى ازانها كتابها كه بيست واضح سازنده مسايل فقهيه كه ميكشايد
كره مشكلات قواعد اين علم را وبعضى ازانها كتابيست مبين وظاهر سازنده مطالب كه ظاهر ميسازد از پوشيدگى
اين علم مشكلات را وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة
مسالكه عن الشرايع ظلمات الشك والوهم تهذيب نيز مصدر است بمعنى مفعول يعنى مهذب باضافه مصباح
باستبصار از قبيل اضافه مشبه به است بمشبه وتشبيه شك ووهم بشب در گمراه ساختن استعارة تخيليه است و
اثبات انارة مسالك ترشيح است ومراد از انارة مسالك وضوح دلايل وبراهين مسايل شرعيه است يعنى بعضى
ازان كتابها كتابيست پاكيزه شده از حشو وزوايد كه مهربانى كسى را كه نزد او فقيهى حاضر نبوده باشد
بسبب چراغ بينائى بشهرستان علم وزايل ميكرداند بسبب روشنائى راهنماى خود از مسايل شرعيه تاريكهاى
شك ووهم را وذكرى دروس مقنعة فى تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هى منتهى المطلب فى الخلاف والوفاق
ذكرى نيز مصدر است بمعنى فاعل يعنى مذكر واضافه او بدروس از قبيل اضافه اسم فاعل بمفعول است و
دروس جمع درس است بمعنى بحث وتحقيق وتحرير مصدر است بمعنى خالص كردانيدن الفاظ از حشو وزوايد
ودر اينجا بمعنى مفعولست واضافه او بتذكره كه مصدر ميست بمعنى فاعل اضافه ببانيه است يعنى بعضى ازان
كتابها كتابيست كه مذكر ويادآورنده بحثها وتحقيقها است كه كافيست در تلخيص ساختن مسايل خلافيه و
اجماعيه وبعضى ازانها كتابيست محرر وپاكيزه كه مذكر ويادآورنده مسايل فقهيه است وان منتهاى مطلب
علما است در تمام روى زمين ومهذب بجعل بسعف فى مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك بحكم
مواد النزاع من صحيح الاثار مهذب باسم مفعول است بمعنى پاكيزه شده واضافه او بجعل اضافه ببانيه است و
اسعاف بمعنى قضاى حاجت است واضافه كامل بانتصار از قبيل اضافه صفت است بموصوف ومعتبر نيز اسم
مفعولست واضافه او بمدارك اضافه ببانيه است ومدارك جمع مدرك اسم مكان وهم بمعنى قطع است
واضافه صحيح باثار اضافه صفت است بموصوف يعنى وبعضى ازان كتابها كتابيست كه برميآورد حاجات علما
را در احكام مختلف فيها يعنى مسايل خلافيه بسبب مدد ذكر ذهنى كامل وبعضى ازانها كتابيست صاحب اعتبار
كه محل ادراك مسايل فقهيه است وقطع ميكند مواد نزاع را از اخبار صحيحه ولمعة روض پرتاح لتمهيد
اصوله الجنان وروضة مجث تدهش بارشاد فروغها الاذهان وبعضى ازان كتابها لمعه ايست از لمعات

(١٣) مقنعة فى تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هى منتهى المطلب مكنيه است وذكرى ظلمات استعارة مع

منتهی المطلب الافاق ومهذب بجمل فیه ضعف فی مختلف الاحکام بکامل الانتصار ومعتبر مدارک یحسم مواد النزاع من صحیح الاثار وبلغة روض یهتاح

لتمهید (۱۴)
اصوله الجنان وروضة
مجث ندهش ارشاد
فروعها الاذهان
فشکر الله سعیهم
واجزل من جوده
مثوبتهم وبرّهم
وحیث کان
من فضل الله
علینا ان اهّلنا
لاقتفاء اثارهم
احییالا قویهم
فی افعالهم فشرعنا
بتوفیق الله تعالی
فی تالیف هذا الکتاب
الموسوم بمعالم
الدین وملاذ
المجتهدین وجدنا
به معاهد المسائل
الشرعیة واحییناله
به مدارس المباحث
الفقهیة وسمیناه
نهیم تحریر الفروع
بتهذیب الاصول و
جمعنا بین تحقیق الدلیل
والمدلول بعبارات
قریبة الی الطباع و
تقریرات مقبولة عند

۲ ویان نسر الفروع هذا ان الطالب یکون تحریر فروعه بتهذیب الاصول

بستانی کرشاد میشود بسبب تمهید اصول او دلها دباغ بحثی است که حیران میشود بسبب راهنمائی فروع او
عقلها ومراد از اصول در اینجا دلایل مطالب است واز فروع نفس مطالب ممکن است که مراد از اصول قواعد
کلیّه باشد واز فروع مسائل جزئیه که انها مستنبط میشود وپوشیده نیست لطافت این فقرات چه در هر فقره جمع
نموده میان نامهای چند کتاب از کتابهای احکام شرعیّه برجهتی که اراده نموده از انها معانی لغویّه را چنانچه
در فقره اولی جمع شده میان مختصر نافع ومبسوط وشافی در فقره ثانیه واقع شده ایضاح قواعد است با
قواعد بروجه مذکور در فقره ثالثه مذکور شده تهذیب من لایحضره الفقیه مصباح واستبصار در
مسالک که شرح شرایع است وشرایع واین نیز مشتمل است بر لطافت دیگر در فقره رابعه واقع شده ذکری
ودروس ومقنعه وخلاف ومحرر وتذکره ومنتهی المطلب در فقره خامسه واقع شده مهذب وجمل ومختلف
وکامل ومعتبر ومدارک در فقره سادسه واقع شده لمعه وروض شرح شرایع وروضه وارشاد فشکر الله تعالی
سعیهم واجزل من جوده مثوبتهم ناقد رتبنا پس جزا دهد خدا تعالی سعی ایشان را در تالیف این کتابها وببرّد
گرداند از جود واحسان خود ثواب ایشان را وچون از جمله فضل واحسان خدای عزّوجلّ این بود که ما را
اهلیت ان داد که پیروی طریقه ایشان کنیم ما هم دوست داشتیم که اقتدا بایشان کنیم در کارهای ایشان
پس شروع کردیم در تالیف این کتاب که مسمّی است

بمعالم الدّین وملاذ المجتهدین وتازه کردانیدیم بسبب این کتاب مدارس مسایل شرعیّه را وفروزه گردانیدیم بسبب وضع این
کتاب مدارس مباحث فقهیّه را وضم نمودیم در این کتاب تحریر فروع را بانهذیب اصول وجمع کردیم میان تحقیق دلیل
مدلول بعبارتی که نزدیک بفهم بوده باشد وتقریرهای که مقبول گوشها بوده باشد بدون ایجازی که موجب (یعنی مسائل فقهیه را بطریق استدلال بیان نمودیم منه)
اخلال بمقصود باشد وبغیر اطنابی که ملال بار آورد ومن تضرع وزاری میکنم بدرگاه بارتعالی که بگرداند این کتاب را
خالص از برای ذات خود وتضرع میکنم که راهنمائی کند مرا براه راست در وقتی که گم میشوند از راه فهمها وثابت
قدم دارد مرا بر جاده حق انجا که مبلغ زد قدمها وقد رتبنا کتابنا هذا علی مقدّمة واقسام اربعة والغرض من المقدّمة
منحصر فی مقصدین وبتحقیق که مرتب ساختم این کتاب را بر مقدمه وچهار قسم مقدمه در بیان مباحث اصولیّه و
غرض از مقدمة منحصر است در دو مقصد مقصد اول در بیان فضیلت علم ومقصد دوم در تحقیق مقدمات
مسایل اصولیّه ودر او نه مطلب است مطلب اوّل در مباحث الفاظ مطلب دوم در بیان احکام اوامر ونواهی

عند السماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وان يتضرع اليه

مطلب سيم در عموم وخصوص مطلب چهارم در مطلق ومقيد ومجمل ومبين مطلب پنجم در اجماع مطلب ششم در اخبار مطلب هفتم در نسخ مطلب هشتم در قياس مطلب نهم در اجتهاد وترجيح واقسام اربعه در تحقيق مسائل فرعيه است قسم اول در عبادات قسم ثانى در معاملات قسم ثالث در مواريث قسم رابع در حدود المقصد الاول

فى بيان فضيلة العلم وذكر بنذ تا اعلم مقصد اول از مقدمه در بيان فضيلت علم است وذكر قليلى از چيزها كه بر علماء رعايت انها واجبست وبيان زيادتى شرافت علم فقه بر علوم ديگر ووجه احتياج باو وذكر حد بعضى مسائل او ومبان علوم ديگر يعنى بيان اينكه تحصيل او بعد از كدام علم لازمست وبيان موضوع ومبادى ومسائل او

اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته تا فاما الجهة العقلية بدانكه فضيلت علم ورفعت مرتبه او وعلو درجه او چيزيست كه كفايت ميكند بديهى بودن او از تعب كشيدن جهت بيان واثبات او چه بديهى محتاج ببيان واثبات نيست لكن چون بديهيات گاه هست كه محتاج باندك تنبيهى ميشوند از اين جهة ما ذكر ميكنيم در اين باب چند دليل از دلايل عقلية ونقلية يعنى از كتاب مجيد واهل بيت صلوات الله عليهم واكتفا ميكنيم در ذكر دلايل بر قدرى كه غرض تنبيه است حاصل شود زيرا كه استيفاى جميع دلايل عقلية ونقلية تجاوز از حد است ومنجر ميشود بخروج از مقصد اصلى فاما الجهة العقلية فهى اث تا واما الكتاب الكريم اما دليل از جهة عقل پس اينست كه معقولات يعنى انچه ادراك كرده ميشود بعقول عاقله منقسم ميشود بموجود ومعدوم وموجود منقسم ميشود بجماد ونامى وشكى نيست كه نامى اشرف از جماد است ونامى منقسم ميشود بحساس وغير حساس وشكى نيست كه حساس اشرفست از غير حساس وحساس منقسم ميشود بعاقل وغير عاقل وشكى نيست كه عاقل اشرفست وعاقل منقسم ميشود بعالم وجاهل وشكى نيست كه عالم اشرفست پس عالم اشرف افراد معقول خواهد بود وپوشيده نماند كه اين مقدمات مذبوره مفيد اينست كه عالم اشرف افراد عاقل وعاقل اشرف افراد حساس وحساس اشرف افراد نامى ونامى اشرف افراد موجود وموجود اشرف افراد معقول است واين مقدمات بعد از ثبوت بطريقه قياس مفصول النتايج منتج مقصودند وقياس مفصول النتايج انست كه قياسى ترتيب كنيم ونتيجه او را برداريم وبا مقدمه معلومه ديگر ترتيب دهيم تا انكه قياسى ديگر حاصل شود منتج نتيجه ديگر اين نتيجه را نيز با مقدمه معلومه ديگر ضم كنيم ونتيجه ديگر حاصل شود او را نيز با مقدمه معلومه ديگر ضم كنيم برين قياس تا انكه قياسى حاصل شود كه منتج مطلوب باشد چنانچه در اين مقام بعد از اثبات اين مقدمات مقدمه اخيره را با مقدمه سابق برادر ضم ميكنيم

عاقل عالم اشرف كل جاهل وعالم اشرف كل عاقل وعاقل اشرف كل حساس وحساس اشرف كل نامى ونامى اشرف كل موجود وموجود اشرف كل معقول پس عالم اشرف كل معقول خواهد بود وپوشيده نماند كه اين مقدمات مذبوره مفيد اينست كه عالم اشرف افراد عاقل وعاقل اشرف افراد حساس وحساس اشرف افراد نامى ونامى اشرف افراد موجود وموجود اشرف افراد معقول است واين مقدمات بعد از ثبوت بطريقه قياس مفصول النتايج منتج مقصودند وقياس مفصول النتايج انست كه قياسى ترتيب كنيم ونتيجه او را برداريم وبا مقدمه معلومه ديگر ترتيب دهيم تا انكه قياسى ديگر حاصل شود منتج نتيجه ديگر اين نتيجه را نيز با مقدمه معلومه ديگر ضم كنيم ونتيجه ديگر حاصل شود او را نيز با مقدمه معلومه ديگر ضم كنيم برين قياس تا انكه قياسى حاصل شود كه منتج مطلوب باشد چنانچه در اين مقام بعد از اثبات اين مقدمات مقدمه اخيره را با مقدمه سابق برادر ضم ميكنيم

عاقل عالم اشرف كل جاهل واين مقتضى شرافت علم است بر هر جهل نه بر هر يك از عقل وحس ونمو ووجود فتامل منه

دهكرديم

(١٥) لعل يهدى حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويشفى حيث تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة وافتتاح واربعة ابواب وخاتمة من المقدمة منحصر فى مقصدين للمقصد الاول فى بيان فضيلة العلم وذكر بنذ منها يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومبادئه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كشف انتظامه فى سلك الضروريات مؤونة الاحتفاء ببيانه غنه

متن

غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض
فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات
تنقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي
ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل
ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم ح اشرف المعقولات فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى
ذلك في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرء
باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرء وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه
المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل

ومیگوئیم عالم اشرف افراد عاقل است وعاقل اشرف افراد حساس است نتیجه میدهد که عالم اشرف افراد حساس است این
نتیجه را با ان مقدمه معلومه که حساس اشرف افراد نامی است ضم میکنیم ومیگوئیم عالم اشرف افراد حساس است وحساس 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 ومیگوئیم عالم اشرف افراد نامی است ونامی اشرف افراد موجود است نتیجه میدهد که عالم اشرف افراد موجود
است بعد از ان این نتیجه را نیز با ان مقدمه معلومه که موجود اشرف افراد معقول است جمع میکنیم ومیگوئیم عالم اشرف افراد
موجود است وموجود اشرف افراد معقول است نتیجه میدهد که عالم اشرف افراد معقول است واین بعینه مطلب ما است واما الکتاب
الکریم فقد اشیر الی ذلک فی مواضع منه الاول قوله تعالی فی سورة القلم وهی اول ما نزل علی نبینا ص تا الثانی واما دلیل
از قران مجید بر فضیلت علم پس بتحقیق که در چند موضع از او اشاره شده بفضیلت علم اول قول خدا تعالی است در سوره
قلم واین اول سوره ایست که نازل شده بر رسول صلی الله علیه وآله بر قول اکثر مفسرین وبعضی از مفسرین گفته اند که اول
سوره که نازل شد سوره فاتحه است وبعد از ان سوره قلم است وجه دلالت اینکه خدا تعالی فرموده که اقرء باسم ربک الذی
خلق خلق الانسان من علق اقرء وربک الاکرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم واین آیه کریمه دلالت دارد بر فضیلت
علم از اینجهة که ابتدا کرده خدا تعالی در کلام مجید خود بذکر نعمت ایجاد وعقیب 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 وشرافت او
بر جمیع نعمتها زیرا که مفسرین در بیان وجه مناسبت میان آیه هائی که مذکور است در اول این سوره که بعضی از انها مشتمل است

وجه التناسب بین الآی
المذکورة فی صدر هذه السورة
لتشتمل بعضها علی خلق الانسان
من علق وبعضها علی تعلیم
ما لم یعلم انه تعالی ذکر اول
حال الانسان اعنی کونه علقة
وهی بمکان من الخساسة و
اخر حاله وهی صیرورته
عالما وذلک کمال الرفعة
والجلالة فکانه سبحانه قال
کنت فی اول امرک فی تلک
المنزلة الدنیة الخسیسة ثم
صرت فی اخره الی هذه الدرجة
الشریفة النفیسة الثانی
قوله تعالی الذی خلق سبع
سموات ومن الارض
مثلهن یتنزل الامر
بینهن لتعلموا الآیة
فانه سبحانه جعل العلم
علة لخلق العالم العلوی
والسفلی طرا وکفی بذلک
جلالة وفخرا الثالث

الثالث قوله سبحانه ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فسرت الحکمة بما یرجع الی العلم

بر آفریدن خدای عز و جل آدمیان از علقه و بعضی از آنها مشتمل است بر تعلیم چیزهای که آدمیان عالم بآنها نبودند ذکر
کرده اند که خدای عز و جل ذکر کرده اولا اول حالت انسان را که آن علقه بودن ایشان است و این حالت در نهایت دنائت
و خساست است و بعد از آن ذکر نموده آخر حالت ایشان را و آن عالم شدن ایشان است و این حالت در کمال رفعت و جلالت است پس
گویا خدای سبحانه و تعالی میفرماید که تو ای آدمی زاد در اول حال باین مرتبه دنیه 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 الذی تا الثالث دلیل دویم از
قرآن مجید قول خدای عز و جل است که الله الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن لتعلموا یعنی خدای
شما آنکسی است که آفریده است هفت آسمان را که افلاک سبعه 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 طبقه ایست از هوا مجاور کره آتش و طبقه زمهریر که در تحت هوای حار است
و طبقه هوای که مجاور ارض است و کره آب و طبقه طینیه که مرکبست از آب و خاک و طبقه ترابیه که مجاور مرکز عالمست و بعضی گفته اند
که اصل زمین هفت طبقه است بر بالای یکدیگر بدون فرجه میان ایشان و بعضی گفته اند که هفت زمین است متصل بیکدیگر که در
میان آنها دریاها فاصله است و بعضی گفته اند که مراد اقالیم سبعه است و بر هر تقدیر خدای عز و جل در این آیه کریمه علم را علت
آفریدن آسمانها و زمینها گردانیده و همین قدر کافیست 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 ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فسرت الحکمة بما یرجع الی العلم
دلیل سیوم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که میفرماید که هر که باو داده باشد حکمت پس بتحقیق که باو داده شده خیر بسیاری
و در تفسیر حکمت ذکر کرده اند معنی که بعلم بر میگردد چه بعضی از محققین گفته اند که مراد از حکمت درین آیه کریمه علوم و معارفیست
که متضمن صلاح دنیا و آخرت بوده باشد و شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب قدس سره در کتاب کافی حدیثی از حضرت امام الجن والانس علی بن
موسی الرضا علیهما السلام نقل نموده در باب فضل امام و صفات او که مضمونش اینست که خدای عز و جل بهر یک از انبیا و ائمه علیهم السلام داده از علوم
خود آنقدری که بغیر ایشان نداده پس علم ایشان بالاتر از علوم اهل زمان ایشان است و بعد از آن این آیه کریمه را تلاوت نمودند
و این مشعر است باینکه مراد از موصول انبیا و ائمه علیهم السلام اند الرابع قوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین
لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب و دلیل چهارم از کتاب مجید قول خدای عز و جل است که قل هل یستوی الذین یعلمون والذین

لا یعلمون

الرابع قوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب الخامس قوله تعالی انما یخشی
الله من عباده العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملئکة واولوا العلم السابع قوله تعالی وما یعلم
تاویله الا الله والراسخون فی العلم الثامن قوله تعالی قل کفی بالله شهیدا بینی وبینکم ومن عنده علم الکتاب التاسع

لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب واستفهام در اینمقام 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 محمد باقر صلوات الله علیه منقولست که آنحضرت فرمودند در
تفسیر این آیه کریمه که مائیم آنجماعتی که عالمند و دشمنان ما یند آنان که علم ندارند و شیعیان صاحبان عقولند که تمیز میکنند حق را
از باطل الخامس قوله تعالی انما یخشی الله من عباده العلماء و پوشیده نیست که انما مفید حصر خوف از خدای عز و جل است بر صاحبان
علم و تعلیق حکم بر وصف مشعر است بعلیت این وصف از برای این حکم پس معلوم میشود که علم علت باشد از برای ترس از خدا و بس
این ظاهر است که ترس از خدا و بس بهترین عبادات است پس لازم می آید که علت او نیز اشرف اشیا بوده باشد السادس قوله تعالی
شهد الله انه لا اله الا هو والملئکة واولوا العلم دلیل چهارم از کتاب مجید قول خدای عز و جل است که میفرماید شهد الله الآیة
یعنی گواهی میدهند خدا و فرشتگان و صاحبان علم باینکه خدا یکیست و کافیست از برای اظهار شرافت علم و اهل علم مقارنت شهادت
ایشان با شهادت خدای عز و جل و شهادت ملائکه مقربین و صاحب کشاف و غیره گفته اند که مراد از شهادت خدای تعالی بر وحدانیت خود
اقامت دلایلی 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 میداند که صانع اینها متفرد است در الوهیت و ارسال آیات قرآنی که حاکمند بوحدانیت او چون سوره اخلاص و آیة
الکرسی و غیر ذلک و مراد از شهادت ملئکه و اولوا العلم اقرار و اعتراف بوحدانیت او و ارتکاب اوامر او و اجتناب از نواهی اوست
از قبیل استعاره السابع قوله تعالی وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم الآیة دلیل هفتم از قرآن مجید قول خدای عز و جل
است که میفرماید وما یعلم تاویله الآیة یعنی نمیداند تاویل متشابهات کتاب مجید را احدی مگر خدای تعالی و جمعیکه ثابت قدمند در علم
و معرفت و مراد از این ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین است چنانچه محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه از حضرت امام همام جعفر بن
محمد الصادق صلوات الله علیه نقل فرموده که آنحضرت فرمودند نحن الراسخون فی العلم ونحن نعلم تاویله الثامن قوله تعالی قل کفی
بالله شهیدا بینی وبینکم ومن عنده علم الکتاب دلیل ششم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که قل کفی بالله الآیة و قل خطاب
بحضرت رسالت پناهی است صلی الله علیه و آله یعنی بگو ای محمد با امت خود که گواه میانه من و شما از برای حقیت دین من و تبلیغ رسالت
خدای تعالی و کسی که عالم است بس است بجمیع علوم کتاب مجید و احتیاج بگواهی دیگر نیست و دلالت این کریمه بر فضیلت علم ظاهر است

التاسع قوله تعالی یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالی مخاطبا لنبیه صلی الله علیه وآله وسلم آمرا له مع ما آتاه من العلم والحکمة وقل رب زدنی علما الحادی عشر قوله تعالی بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم الثانی عشر قوله تعالی وتلک الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون فصل

چه ایشان را خدای عز وجل شاهد گردانیده بر رسالتی که منشأ صلاح دنیا و آخرت جمیع خلایق است و مراد از موصول در من عنده علم الکتاب حضرت امیر المؤمنین است صلوات الله علیه چنانچه در روایت معتبره واقع شده که در شان حضرت امیر المؤمنین فرموده علم الکتاب بعنوان اضافه که مفید عموم است و در شان آصف بن برخیا فرموده که وقال الذین عنده علم من الکتاب بتنکیر علم که مفید تقلیل است از جهة فضیلت علی علیه السلام بر او و بعضی از مفسرین گفته اند که مراد از موصول علمای اهل کتاب اند که ایمان آوردند بآنحضرت چون سلمان فارسی و عبد الله بن سلام و تمیم داری و امثال ایشان زیرا که ایشان شهادت میدادند بوجود اوصاف حمیده آنحضرت در کتب سماوی وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم التاسع قوله یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات دلیل نهم از کتاب مجید قول خدای عز وجل است که یرفع الله الآیة یعنی خدای عز وجل بلند میگرداند رتبه و درجه مؤمنین شما را و آن جمعی را که علم بایشان عطا شده در درجات دنیا و آخرت و بعضی از مفسرین گفته اند که مراد در اینجا از رفع درجات رفعت درجات در مجلس حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله است العاشر قوله تعالی مخاطبا لنبیه صلی الله علیه وآله آمرا له مع ما آتاه من العلم والحکمة وقل رب زدنی علما دلیل دهم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که خطاب بحضرت رسول صلی الله علیه وآله و آنحضرت را امر فرموده بطلب زیادتی علم با وجود آن مراتب علوم و حکمت که بآنحضرت عطا فرموده بود باین قول که قل رب زدنی علما یعنی بگو ای محمد که پروردگارا زیاد کن علم و دانش مرا و وجه دلالت این کریمه بر فضیلت علم اینست که آنحضرت مامور نشد هرگز بطلب زیادتی هیچ چیز مگر زیادتی علم پس معلوم میشود که علم اشرف اشیا است الحادی عشر قوله تعالی بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم دلیل یازدهم قول خدای تعالی است که میفرماید بل هو آیات الآیة یعنی بلکه قرآن معجزات ظاهره ایست در سینه های آن جماعتی که علم بایشان عطا شده و ایشان ائمه معصومین اند صلوات الله علیهم اجمعین چنانچه در روایات معتبره وارد شده و بعضی از مفسرین گفته اند که مراد از این جماعت حفاظ و قراء است الثانی عشر قوله وتلک الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون دلیل دوازدهم از کتاب مجید بر فضیلت علم قول خدای تعالی است که وتلک الامثال الآیة یعنی این مثلها را می زنیم از برای ناس و نمی فهمند نیکوئی این مثلها مگر دانایان و غرض از این آیه کریمه رد قول و استهزاء قریش است که میگفتند چرا خدای شما مثل زده حالت مشرکین را گاه بمگس و گاه بعنکبوت و گاه بپشه و صدور امثال این تشبیهات را همه کس نمی فهمند بلکه فهم او مخصوص بعلماء است فصل واما السنة فهی فی ذلک کثیرة لا تحصی فمنها ما اخبرنی به

۲ واین نیز در روایت وارد شده صح

۳ از عقلا خوب نیست خدای عز وجل در رد بر ایشان میفرماید که حسن این تشبیهات

فصل واما السنة فهی فی ذلک 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 تاییده والشیخ الفاضل عز الدین الحسین بن عبد الصمد الحارثی قدس
الله روحه والسید العابد نور الدین علی بن السید فخر الدین الهاشمی قدس الله روحه بحق روایتهم اجازة عن والدی السعید
الشهید زین الملة والدین رفع الله درجته کما شرف خاتمته عن شیخه الاجل نور الدین علی بن عبد العالی العاملی المیسی عن الشیخ
شمس الدین محمد بن المؤذن الجزینی عن الشیخ ضیاء الدین علی بن شیخنا الشهید عن والده قدس الله سره عن الشیخ فخر الدین
ابی طالب محمد بن الشیخ الامام العلامة جمال الملة والدین الحسن بن یوسف بن المطهر الحلی عن والده ره عن شیخه المحقق السعید
نجم الملة والدین ابی القاسم جعفر بن الحسن بن یحیی بن سعید قدس الله نفسه عن السید الجلیل شمس الدین فخار بن معد الموسوی
عن الشیخ الفقیه الامام ابی الفضل بن شاذان بن جبرئیل القمی عن الشیخ الفقیه العماد ابی جعفر محمد بن ابی القاسم الطبری عن
الشیخ ابی علی الحسن بن الشیخ السعید الفقیه ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی عن والده ره عن الشیخ الامام المفید محمد بن محمد
النعمان عن الشیخ ابی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه عن الشیخ الجلیل الکبیر ابی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی عن علی بن ابرهیم
عن ابیه عن حماد بن عیسی عن عبد الله بن میمون القداح ح وعن محمد بن یعقوب عن محمد بن الحسن بن الحسین وعلی بن
محمد عن سهل بن زیاد عن جعفر بن محمد الاشعری عن عبد الله بن میمون القداح ح[1] عن محمد بن یحیی عن احمد بن یعقوب
عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعری عن عبد الله بن میمون القداح عن ابی عبد الله علیه السلم

اجازة تا ح واما حدیث در باب فضیلت علم بسیار است بمرتبه که نمیتوان شمرد از انجمله حدیثی است که بمن خبر داده اند بعنوان
اجازه جماعتی از اصحاب ما که از انجمله سید بزرگوار شیخ ما نور الدین علی بن الحسین بن ابی الحسن حسینی موسوی است که
همیشه او را خدا تعالی موفق بدارد و شیخ فاضل عز الدین حسین بن عبد الصمد حارثی است و سید نور الدین علی بن سید
فخر الدین هاشمی است بحق روایت ایشان یعنی بان نحویکه سزاوار است در نقل خبر بعنوان اجازه از پدرم نیکبخت شهید
شیخ زین الدین که بلند کرداند خدا 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 وعن محمد بن یعقوب عن محمد بن الحسن تا قال قال
بباید دانست که عادت محدثین است ذکر ح بعد از تمام سندی[2] دیگر و خلاف واقع شده در تصحیح لفظ او بعضی گفته اند
که این حا بی نقطه است و علامت تحویل از سندی است بسندی دیگر پس اختصار لفظ تحویل است و او را حاء حیلوله نیز می
نامند و بعضی گفته اند که این خاء نقطه دار است و اختصار سند آخر است و بهر حال چون مصنف سره چون سند خود را از محمد بن

[1] وعن محمد بن یعقوب صح

[2] بیش از شروع در سندی صح

یعقوب

قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله من سلک طریقاً یطلب فیه علماً سلک الله به طریقاً الی الجنة و ان الملائکة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضیً به و انه لیستغفر لطالب العلم من فی السموات و من فی الارض حتی الحوت فی البحر و فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیلة البدر و ان العلماء ورثة الانبیاء و ان الانبیاء لم یورثوا دیناراً و لا درهماً و لکن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ 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 صلی الله علیه و آله فرموده که هر که راهی برود از برای تحصیل علم که طلب کند در او علمی را میبرد او را خدای عز و جل در روز قیامت براه بهشت و بتحقیق که فرشتگان پهن میکنند بر روی زمین بالهای خود را از برای طالب علم بسبب خشنودی ایشان از او 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 آمرزش میکنند از برای طالب علم هر که در آسمانها است و هر که در زمین است حتی ماهیهای دریا و زیادتی عالم بر عابد مانند زیادتی ماه است بر سایر کواکب در شب بدر و اگر کسی گوید اگر مراد اینست که عالم عابد افضل است از عابد غیر عالم پس دلالت ندارد بر اینکه علم افضل از عبادت باشد و اگر مراد اینست که عالم غیر عابد افضل است از عابد پس این باطل است چه عالم غیر عابد بدتر است از فاسق چنانچه از روایات آینده معلوم میشود پس چون افضل از عابد باشد جواب میگوئیم که مراد هیچ یک از این 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 میراث خواران انبیایند و مراد از میراث علم است نه مال دنیا زیرا که انبیا میراث نگذاشته اند دیناری و نه درهمی و لیکن میراث گذاشته اند علم را پس هر که از او فرا گیرد فرا گرفته است نصیب کاملی اگر کسی گوید که مضمون این حدیث منافیست با آنچه از آیات و روایات معلوم میشود از توریث ایشان و از این جهة عبد الله بن عباس از مذمت عایشه فرموده تجملت بتقلت و ان عشت تفیلت لک التسع من الثمن و للکل تملکت جواب میگوئیم که مراد اینست که انبیا علیهم السلام کار ایشان جمع اموال و توریث نبود چنانچه شان اهل دنیا است و این منافات با میراث گذاشتن چیزی چند که از ضروریات است چون خانه و اسباب او و مرکوب و ملبوس و نظایر اینها ندارد فصل بالاسناد عن الشیخ المفید محمد بن النعمان عن الشیخ الصدوق تا فصل روینا بالاسناد و مص س سره بهمان سندی که مذکور شد میانه او و شیخ مفید رضی الله عنه از شیخ مفید رض بحضرت امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه بطریقی که در اینجا ذکر نموده روایت میکند که آنحضرت فرمودند بیاموزید

من سلک طریقاً یطلب تا فصل و الاسناد یعنی گفت عبد الله بن میمون قداح که حضرت رسول صلی الله علیه و آله صحیح

(۲۲) وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي
عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد
العطار عن سعد بن ظريف عن الاصبغ بنباته قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام تعلموا العلم
فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلم صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال
والحرام ودليل بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله
به اقواما فيجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم وترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم بمسحونهم باجنحتهم
في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب من الجهل ونور الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل
الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل
الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء

مسايل دين خود را زيرا كه آموختن او حسنه است وكفاره گناهان است چنانچه خداى عزوجل فرموده ان الحسنات يذهبن السيئات
ومدارسه او تسبيح است يعنى گفتگوى او در مسايل علمى مثل تسبيح است در فضيلت يا سبب تسبيح ونزديك وعبادت واجب تعالى است
چنانچه ابو ذر گريه انما يخشى الله من عباده العلماء بمضمون اين ناطق است وبحث از وجهاى في سبيل الله است بافضل امارة وشباطين
جن وانس را آموختن او وبكسى كه عالم نبوده باشد صدقه است چنانچه خداى عزوجل بر اغنياء در اموال ايشان صدقات مقرر فرموده
همچنين بر علماء در علوم ايشان صدقه قرار داده كه ان عبارت از تعليم است وبديهى است كه فضيلت اين صدقه بر صدقه مال از قبيل
فضيلت علم است بر مال نزد خدا تعالى از براى اهل علم قربتى است يعنى چيزيست كه بسبب او عالم نزديك ميشود برحمت خداى عزوجل
زيرا كه علم آلت شناختن حلال وحرام است ومبدء طالب خود را براه بهشت وعلم انيس عالم است در حال خوف همراس وى در خلوت
اما اينكه انيس در حال خوف ونم زيرا كه اگر اين هم وخوف از جهة آخرت است پس علم سبب ستكار از انها است واگر از جهة
دنيا است پس عالم ميداند كه اهوال دنيا وشدائد او موجب اجر جزيل است پس صبر مينمايد ومشقتها بر او بسيار نمى نمايد واما اينكه
انيس است در حال خلوت پس ظاهر است زيرا كه علم باعث اين ميشود كه تواند دفع وسواس شيطانى در دفع خيالات نفسانى كه لازمه
حالت خلوتست از خود بنمايد ورفيق عالم است در حالت تنهائى چنانچه از بعضى از اكابر نقل شده كه همه شب احوار مينمود
از مجالست ومصاحبت مردم ووجه اين را از وى پرسيدند در جواب فرمود كه كدام مصاحب بهتر است از على كه در سينه منست
بمن نفع ميرساند بى انكه مرا ملالتى عارض شود ونجات ميدهد مرا از راه ضلالت ودر بكرى فرمود كه تنهائى نزد من دوست است از

مصاحبت

اعوذ بالله من علم لا ينفع يعنى علمى كه نفع نرساند بصاحب خود يعنى علم بى عمل

فصل و رویناه بالاسناد عن محمد بن یعقوب عن علی بن ابرهیم بن هاشم عن ابیه عن الحسن بن ابی الحسین الفارسی عن
عبد الرحمن بن زید عن ابیعبد الله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و اله طلب العلم فریضة علی کل مسلم و
مسلمة الا ان الله تعم یحب بغاة العلم عن محمد بن یعقوب عن محمد بن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب عن هشام
بن سالم عن ابی حمزة الثمالی عن ابی اسحق السبیعی عن حدثه قال سمعت امیر المومنین علیه السلام یقول ایها الناس
اعلموا ان کمال الدین طلب العلم و العمل به الا و ان طلب العلم اوجب علیکم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لکم
قد قسم عادل بینکم و ضمنه و سیفی لکم و العلم مخزون عند اهله و قد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه

مصاحبت خلق زیرا که من در وقت تنهائی صحبت میدارم با ائمه صادقین صلوات الله علیهم و سلامی است از برای تسلط بر دشمنان
جن و انس و زینتی است از برای دوستان بلند میکرداند خدا تعم بسبب علم درجه جاعتی را و میکرداند ایشان را پیشوایان در
خیرات که لازمست بر دیگران پیروی ایشان و منظور است اعمال ایشان یعنی واجبست بر دیگران که نظر بر کارهای ایشان
کنند و هر کاری که ایشان میکنند بکنند و کسب کرده میشود آثار ایشان یعنی هر چیزیکه از ایشان وارد شود بر دیگران لازمست
عمل باو و میل مینمایند فرشتگان بدوستی ایشان میمالند بالهای خود را در نمازها از جهة تبرک و علت دفع درجه ایشان
فضیلت و شرافت علم است زیرا که علم جوهر دلها و نور دیدهاست بصیرت است از کوری باطن و قوت بدنهاست از ضعف انها
چنانچه مجربست که از علما عبادانی صادر میشود که غیر ایشان طاقت یکی از انها ندارند و فرود می آورد خدا تعالی در روز قیامت
حاصل او را در منازل نیکوکاران که اعلی مراتب بهشت است و عطا میکند با و همنشینی نیکوکاران را در دنیا و اخرت بسبب علم عطا
کرده میشود خدا تعالی و عبادت کرده میشود و بسبب علم شناخته میشود خدای عزوجل و توحید کرده میشود و بسبب علم بجا اورده میشود
صله ارحام و بعلم دانسته میشود حلال و حرام و علم پیشوای عقل است و عقل تابع اوست زیرا که عقل بمقتضای علم حکم میکند
و الهام میکند علم خدا تعالی بر نیکبختان و محروم میسازد ازا و بدبختان را فصل و رویناه بالاسناد عن محمد بن یعقوب تا و عن
محمد بن یعقوب رویناه بصیغهٔ ماضی مجهول از باب تفعیل است میگویند رویته علی کذا یعنی حملته علی روایته و مراد اینست
که روایت کرده شده ایم باسناد سابق از محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه و از او تا بحضرت صادق علیه السلام بسندیکه در انجا مذکور
است که انحضرت فرمودند که حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و اله فرمود که طلب علم واجبست هر مسلمی بدستیکه 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 بعضی
بعضی واجب عینی است بر هر مکلفی چون اصول دین و بعضی از فروع مانند احکام صلوة و صوم و غیر ذلک و بعضی واجب تخییری

است

(۳۴)

وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي الحسن البجلي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم
فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون
عنه تحريف الغالين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد بن سعد وغيره عن ابي حمزة عن علي بن
الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى
اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي التقي
الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء

وعنه

است چون معرفت احکام حدود و نظایر آن و عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن بجوت و عنه
راوی گوید که شنیدم از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که میفرمود ای کمیل بدانید که کمال دین شما طلب علم است و
عمل باو بتحقیق که طلب علم واجب تر است بر شما از طلب مال زیرا که مال قسمت کرده شده است و روزی برای هر یک قدری
مقرر شده و خدای تعالی بفرضامن قسمت هر شخصی شده چنانچه در آیه کریمه وفی السماء رزقکم وما توعدون فورب السماء والارض
انه لحق مثل ما انکم تنطقون دلیلی واضح است بر این معنی و قسمت نموده او را مقسم عادلی نه شما و ضامن او شده والبته وفا
بضمان خود خواهد کرد خواه شما طلب کنید و خواه نکنید آنچه مقرر شده از روزی شما میرسد علم مخزونست نزد اهل او و شما مامورید
بطلب و از اهلش پس طلب کنید او را که بدن طلب بشما میرسد و عنه عن محمد بن یعقوب یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی
تا و عنه عن الحسین بن محمد ضمیر عنه راجعست بمحمد بن یعقوب کلینی و همچنین در احادیث لاحقه این فصل بغیر حضرت امام
جعفر صادق صلوات الله علیه فرمود که علما ورثه انبیایند و سبب این آنکه انبیا میراث نگذاشته اند درهمی و نه دینار و میراث
نگذاشته اند مگر بعضی از احادیث و معارف خود را پس کسیکه از انها فرا گیرد فرا گرفته است نصیب وافری را پس بر بینید که علم
خود را از که فرا میگیرید بسبب آنکه در میان ما یعنی اهل بیت بنوت و عصمت هر عصری جماعتی از عدول هستند که نفی میکنند
از علم تحریف غلو کنندگان دروغ را و انتحال مبطلین یعنی قرار دادن مسایلی را که در دین ثابت نباشد از معصومین چون
مسایلی که عامه بقیاسات و استحسانات عقلیه قایل شده اند یا اهمال مبطلین یعنی ضایع و مهمل گذاشتن مبطلین مسایلی را
که در دین ثابت بوده باشد چنانچه ایشان اکثر مسایل شرعیه ثابته را رد نموده اند بسبب انکه مخالفت با قواعد عقلیه ایشان

دارد و تاویل جاهلین یا ان داخل متشابهه را و عنه عن الحسین بن محمد عن علي بن معبد رفعه تا و عنه عن علي بن ابراهيم

حضرت

اشاره است باختلاف نسخه حدیث چه در بعضی از نسخها انتحال المبطلین و در بعضی اهمال المبطلین است منه

یعنی باید که علم خود را از کسی گیرد که از ما اهل بیت شنیده باشد نه از هر کسی منه

وعنه عن علی بن ابرهیم عن ابیه وعن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد جمیعاً عن ابن ابی عمیر عن سیف بن عمیرة عن
ابی حمزة عن ابی جعفر علیه السلم قال عالم ینتفع بعلمه افضل من سبعین الف عابد وعنه عن الحسین بن محمد عن احمد بن
اسحق عن سعدان بن مسلم عن معویة بن عمار قال قلت لابی عبد الله علیه السلم رجل راویة لحدیثکم یبث ذلک فی الناس
ویشدده فی قلوبهم وقلوب شیعتکم ورجل عابد من شیعتکم لیست له هذه الروایة ایهما افضل قال الراویة لحدیثنا
یشد به قلوب شیعتنا افضل من الف عابد فصل ومن اهم ما یجب علی العلماء مراعاته تصحیح القصد واخلاص النیة و
تطهیر القلب من دنس الاغراض الدنیویة وتکمیل النفس فی قوتها العملیة وتزکیتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقیة وقهر القوتین الشهویة والغضبیة

حضرت علی بن الحسین علیهما السلم فرموده که اگر مردم بدانند که چه قدر فضیلت است در طلب علم البته او را طلب میکنند اگرچه
بریختن خون دل و فرو رفتن در دریاها باشد و این کنایه از ارتکاب نهایت مشقت است بتحقیق که خدای عز وجل وحی فرستاد
بسوی دانیال پیغمبر علی نبینا وعلیه السلم که دشمن ترین بندگان من بسوی من نادانیست که استخفاف ورزد بحق دانایان و ترک
کند پیروی ایشان را و دوست ترین بندگان من بسوی من پرهیزکاریست که طالب ثواب جزیل و ملازم دانایان و تابع حکیمان یا حلیمان
و قبول کننده قول حکما باشد وعنه عن علی بن ابرهیم عن ابیه وعن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد جمیعاً عن ابن ابی عمیر تا
وعنه عن الحسین بن محمد عن محمد بن یحیی معطوفست بر عن علی بن ابرهیم وجمیعاً تاکید است از برای ابیه واحمد بن محمد
وینتفع بصیغه مضارع مجهول است و بعلمه نایب مناب فاعل اوست یعنی حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه میفرماید
که دانائی که خلایق از علم او منتفع شوند افضل است از هفتاد هزار عابد سببش اینست که عابد سبب رستگاری خود است بتنهائی
بخلاف عالمی که خلایق از علم او بهره برند که او سبب رستگاری خود است و هر که تابع او باشد تا روز قیامت وعنه عن الحسین
بن محمد عن احمد بن اسحق تا فصل معویة بن عمار میگوید که بحضرت صادق علیه السلم گفتم که مردی هست که بسیار نقل میکند
احادیث شما را و منتشر میسازد آنها را در میان مردم و در دلهای خلایق 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 افضل اند آنحضرت فرمودند که آنکه
روایت میکند احادیث ما را و در دلهای شیعیان ما جا میدهد آنها را بهتر است از هزار عابد فصل ومن اهم ما یجب تا وقد
روینا اهم چیزهائی 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

(۲۶) وذکرونبا بالطریق السابق وغیره عن محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم رفعه الی ابی عبد الله علیه السلام قال وعن محمد بن یعقوب قال حدثنی محمد بن یحیی ابو عبد الله الفزاری عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد المعقل الفزاری عن احمد بن عیسی العلوی عن عباد بن صهیب البصری عن ابی عبد الله علیه السلام قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعیانهم وصفاتهم صنف یطلبه للجهل والمراء وصنف یطلبه للاستطالة والختل وصنف یطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال فی اندیة الرجال بتذاکر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلی من الورع فمقته الله تعم من هذا خصومه وقطع منه حیزومه فصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق یستطیل علی مثله من اشباهه ویتواضع للاغنیاء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدینهم عاظم فاعمی الله علی من هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو کآبة وحزن وسهر قد تحنک فی برنسه وقام اللیل فی حندسه یعمل ویخشی وجلا داعیا مشفقا مقبلا علی شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا ارکانه واعطاه یوم القیمة امانه عنه

بدلیلی نیست لیکن سم سرة بعضی از احادیث کرد لالت بر ابهمنی دارد بجمعه بزرگ و تنبیه ذکر نمایند و از محمد بن

یعقوب تا بحضرت صادق علیه السلام بدو سند نقل میکند بمفرمایند که وروینا بالاسناد السابق وغیره عن محمد بن یعقوب جهل در لغت مقابل علم است و بمعنی استخفاف و استهزا نیز آمده چنانچه خدای عزوجل در کتاب مجید بطریق حکایت از حضرت موسی علی نبینا وعلیه السلام فرمود که اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین یعنی پناه میگیرم بخدا تعالی از اینکه بودی با تو از جمله استهزا کنندگان بدلیل اینکه ان کلام از انحضرت صادر شده در برابر قوم خود که میگفتند اتتخذنا هزوا یعنی ای موسی آیا تو ما را استهزا میکنی و در اینمقام مراد معنی ثانیست و مراد بمعنی مجادله و مخاصمه است و استطالة بمعنی تطاول و تفاخر و ختل بمعنی مخادعه و اندیه جمع ندی است بمعنی مجلس و سربال بمعنی قمیص است و سربال خشوع کنایه است از ملازمت و ملاومت چنانچه هیشرادمی با قمیص میباشد و دقن بمعنی کوفتن و خیشوم طرف اعلای انف است و من هذا فی درد و موضع و لفظ علی در علی هذا از برای تعلیل اند و دقن خیشوم کنایه از ذلت و خواری است و حیزوم بفتح حاء بی نقطه و سکون یاء و زای نقطه دار وسط صدر است و قطع او کنایه از دیشه کن نمودن و استیصال است و خب بکسر خاء نقطه دار و تشدید باء مصدر است بمعنی خدعه و ملق بمهربانی بسیار است که محض ظاهر باشد بی موافقت باطن و حلوان برو زن عثمان رشوه است و حطم بمعنی شکستن است و مراد از خبر بضم خاء نقطه دار و سکون باء دیده بصیرت است و کآبة بروزن فعالة و فعلة شکستگی حالتی است که عارض انسان میشود بسبب اندوه و غم و برنس بضم باء و سکون راء بی نقطه و فتح نون کلاه مدور

است

عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی وعن علی بن ابرهیم عن ابیه جمیعا عن حماد بن عیسی عن عمر بن اذینه
عن ابان بن ابی عیاش عن سلیم بن قیس قال سمعت امیر المؤمنین علیه الصلوة والسلم یقول قال رسول الله صلی الله
علیه واله منهومان لا یشبعان طالب دنیا وطالب علم فمن اقتصر من الدنیا علی ما احل الله له سلم ومن تناولها
من غیر حلها هلک الا ان یتوب ویراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجی ومن اراد به الدنیا فهی حظه عنه

است که درویشان بر سر میگذارند ودر ابتدای اسلام پیش مسلمانان این نوع کلاه متعارف بود وحندس بکسر حا بی نقطه
وسکون نون وفتح دال بی نقطه بمعنی شب تاریک وبمعنی ظلمت شب نیز امده است وثانی انسب است درینمقام واشفاق بمعنی
خوف است ومراد اینجا خوف از عدم اجابت دعا است وجمله فدق الله من هذا خیشومه وقطع منه حیزومه ظاهر اینست که جمله
دعائیه ونفرین برین طایفه باشد وممکن است که جمله خبریه باشد ومقصود این باشد که چون نیت ایشان در تحصیل
علم صحیح نبود خدای عز وجل نقیض مطلب ایشان را بر علم ایشان مرتب گردانید وبرین قیاس جمله فاعمی الله علی خبره
وقطع من اثار العلماء اثره وجمله فشد الله من هذا ارکانه واعطاه یوم القیمة امانه هر یک از اینها نیز احتمال دارند
که دعائیه باشند واحتمال خبریه نیز دارند وظاهر اول است یعنی حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که طلبکاران علم
سه فرقه اند پس ایشان را باشخاص وصفات بشناس تا انکه دانی که پیروی که باید کرد ومتابعت که باید نمود یک صنف جمعی اند
که مطلب ایشان از تحصیل علم استهزاء ومجادله با علما وطایفه دویم جمعی اند که غرض ایشان از تحصیل علم تفاخر وعام
فریبی است وطایفه سیوم غرض ایشان از تحصیل علم معرفت احکام دین وادراک مراتب یقین است پس صاحب استهزاء ومجادله
با علما است ومتعرض گفتگوها میشود در مجالس مردمان باینطریق که تعریف علم وحلم میکند وخود را صاحب خضوع وخشوع
مینماید در نظر خلق وحال انکه خالی است از ورع وپرهیزکاری پس او را خدای تعالی خوار وذلیل گرداند بسبب این عمل
واو را هلاک کند واصل او را براندازد وصاحب تفاخر وعام فریبی علامتش اینست که صاحب خدعه وفریب است ودر ظاهر با
خلایق ملاطفه ومهربانی مینماید ودر باطن در مقام عداوت ایشان است ومیخواهد زیادتی کند بر عالم دیگر از اشباه در علم
که در قدر مال مثل او باشد وفروتنی مینماید نسبت بمالداران که پائین تر از و باشند در مرتبه دانش پس او رشوه از مردم
میخورد ودین ایشان را میشکند پس کور گرداند خدای تعالی بسبب این کارها دیده بصیرت او را واز میان علما نام او را براندازد
وعلامت صاحب فقه وعقل اینست که همیشه شکسته حال واندوهگین است بسبب خوف از معاصی وشبها بیداری میکشد
بسبب اشتغال بعبادت وتحت الحنک می بندد بر قلنسوه خود ودر ظلمت شب بر میخیزد وعبادت خدای تعالی میکند ومیترسد از اینکه

عنه عن الحسین بن محمد بن عامر عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی الوشا عن احمد بن عایذ عن ابی
خدیجه عن ابی عبد الله علیه السلم قال من اراد الحدیث لمنفعة الدنیا لم یکن له فی الاخرة نصیب و من اراد
به خیر الاخرة اعطاه الله تعم خیر الدنیا والاخرة ح عنه عن علی بن ابرهیم عن ابیه عن القاسم بن محمد الاصبهانی
عن المنقری عن حفص بن غیاث عن ابی عبد الله علیه السلم قال اذا رایتم العالم محبا لدنیاه فاتهموه علی دینکم فان
کل محب لشیء یحوط ما احب قال اوحی الله تعم الی داود ع لا تجعل بینی وبینک عالما مفتونا بالدنیا فیصدک
عن طریق محبتی فان اولئک قطاع طریق عبادی المریدین ان ادنی ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتی عن قلوبهم

مبادا طاعت او مقبول درگاه الهی نبوده باشد یعنی اعتماری بر عبادت خود ندارد و ترسناک است از خوف الهی دعا
میکند و میترسد از عدم اجابت دعای خود و ریاکاری خود دارد و دانا است باهل زمان خود و میداند که باید مصاحبت نمود با که
نرمی و وحشت دارد از معتمدترین برادران خود چه جای دیگران و با هیچ کس الفت نمیکرد پس محکم کرداند خدای تعم بسبب این
اعضا و قوای او را و اعطا کند باو در روز قیامت ایمنی از عقوبت و اضطراب آن روز را عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد
بن عیسی و عن علی بن ابرهیم تا عنه عن الحسین بن سلیم بن قیس هلالی میگوید که حضرت امیر المومنین علیه السلم شنید که میفرمودند که
حضرت رسول صلی الله علیه و اله فرمود که دو گروه اند که هرگز سیر نمیشوند یکی طالب دنیا و دیگری طالب علم پس کسی که اکتفا کند از
دنیا بر انچیزی که خدای عز و جل از برای او حلال کرده باشد سالم میماند از آفات و بلیات دنیا و اخرت و کسی که بگیرد او را از غیر راه حلال
هالکست در دنیا و اخرت مگر انکه توبه کند و کرامت و باعتنا حق الله محض باشد یا پس دهد بصاحبش اگر باعتنا حق الناس باشد و با توبه
ممکن است که مراجعت نیز بعینه توبه اعم باشد از حق الله محض و حق الناس و ترددی از راوی بوده باشد و کسی که فرا گیرد علم را
از اهلش و عمل کند بان علم رستگار است و کسیکه مرادش از تحصیل او دنیا باشد پس همین دنیا نصیب و بهره او ست از این علم
و در اخرت او را بهره نیست عنه عن الحسین بن محمد عن محمد بن عامر عن معلی بن محمد تا عنه عن علی بن ابرهیم حضرت امام
جعفر صادق صلوات الله علیه فرمود که هر که طلب کند حدیث را از جهة منفعت دنیا او را در اخرت بهره نیست و کسی که مقصود او از
علم تحصیل خیر اخرت باشد باو عطا میکند خدای عز و جل خیر دنیا و اخرت را عنه عن علی بن ابرهیم عن ابیه عن القسم بن
محمد الاصبهانی تا عنه عن محمد بن اسمعیل حضرت صادق صلوات الله علیه فرمود هر که به بیند دانشمندی را که دوست میدارد
دنیا را پس او را متهم داند بدین خود و در احکام دینیه اعتماد بر او نکند نمیداند که هر که چیز را دوست میدارد جمع میکند انچه را
دوست میدارد پس کار باشد که دین شما را تغیر دهد بواسطه ریاست دنیا خود و خدا تعم وحی فرستاد بسوی داود علی نبینا و علیه السلم

که

عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع
قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة
لا يصلح الا لاهلها فصل وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن
علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله تع عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال
حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد الدقاق قال حدثنا اسماعيل بن الفضل عن ثابت بن
دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم الصلوة والسلم قال حق سائسك
بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسئله عن شيء حتى يكون
هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه و
تظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله تع بانك قصدته وتعلمت
علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم و
فتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله عز وجل من فضله وان انت منعت
الناس من علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد

که واسطه مساز میانه من وخود دانائی را که فریفته دنیا شده باشد که اگر چنین کسی را واسطه سازی میان من وخود وطریق دین
خود را از و فرا گیری پس او مانع تو خواهد شد از وصول براه محبت من زیرا که این جماعت راه زنان بندگان منند که اراده بندگی
من دارند بتحقیق که سهل ترین جزائیکه ایشان را خواهم داد اینست که برمیدارم شیرینی مناجات خود را از دلهای ایشان ومخفی نیست که
خطاب درین حدیث قدسی اگرچه ظاهرا تعلق بداود علیه السلام دارد لیکن مراد تعلق اوست بامت او واین حکم ثابتست الی یوم القیمة

عنه عن محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان تا اصل حضرت امام همام امام محمد باقر علیه السلام فرموده که هر که طلب علم کند
از جهة زیادتی بر علما یا بواسطه مجادله با سفها 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 وریاست صلاحیت ندارد مگر از برای اهلش که عبارت از ائمه معصومین اند صلوات
الله علیهم اجمعین فصل وروینا بالاسناد السابق عن الشیخ المفید محمد بن النعمان عن الشیخ الصدوق تا وبالاسناد حضرت
علی بن الحسین صلوات الله علیهما فرموده اند که حق مالک امر تو در تعلیم اینست که تعظیم او وتوقیر مجلس او بنمائی ونیکو گوش
میگویند سست الرعیة سیاسة یعنی ملکت امورهم منه
بیندازی بگفتگوی او وتوجه بجانب او نمائی واواز خود را بلند نسازی نزد او وجواب نگوئی کسی را که از وی مسئله پرسد تا اینکه خود

وان لا ترفع عليه صح

وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الرازي قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي عن ابي
الحسن القمي قال حدثنا محمد بن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله عليه
السلام قال كان علي عليه السلام يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه و
عنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمض بعينيك ولا تشر
بيدك ولا تكثر من القول قال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة حتى تنتظرها متى
يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله تعالى واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة

وقال فلان ع

جواب بگوید وگفتگو نکنی در مجلس او با کسی وغیبت نکنی نزد او کسی را ودفع کنی از وی اگر ببدی یاد کرده شود نزد تو یعنی نگذاری
که کسی بد او را نزد تو بگوید واگر بگوید او را توجیه کنی بنحوی که قائل چنین بفهمد که بدی از وی صادر نیست وبه پوشانی عیبهای او را
وظاهر سازی خوبیهای او را وبا دشمن او ننشینی وبا دوست او دشمنی نکنی پس هرگاه چنین سلوک کنی با استاد خود گواهی میدهند
فرشتگان باینکه تو ازین طلب علم قصد رضای خدای عز وجل نموده وفرا گرفته علم خود را جهة نزدیکی برحمت او نه از برای مردم وحق
شاگردان تو در علم اینست که بدانی که خدای تعالی ترا قیم ایشان گردانیده در این علمی که بتو داده ودر آنچیزی که بر تو ظاهر ساخته
از خزینه های علم پس اگر نیکو معامله نمائی در تعلیم مردم وتندخوئی ننمائی با ایشان ودلتنگ نشوی بسبب تعلیم ایشان زیاد
میکند علم ترا خدای تعالی بفضل ورحمت خود یا اینکه زیاد میکند فضل خود را نسبت بتو واگر تو منع کنی از مردم علم خود را وبا 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
ونور او را وبیندازد از دلها جای تو را وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الرازي تا اصل حضرت ابی عبد الله
جعفر بن محمد الصادق صلوات الله علیه فرمود که حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام میفرمودند که حق عالم اینست که بسیار از وی
سؤال نکنی که موجب ملال خاطر او شود وجامه اش را نگیری چنانچه متعارف نزد عوام وبی ادبان عرب وعجم که با هر که خواهند تکلم
نمایند اولا جامه او را میگیرند ومیکشند تا او مطلع شود ونظر بجانب ایشان کند وهرگاه داخل شوی بر او نزد او جماعتی باشند
پس سلام کن بر ایشان همه ومخصوص ساز استاد خود را بزیادتی تحیت وبنشین برابر او ومنشین عقب او چه در وقت تکلم او
باید که رو بگرداند ومتوجه تو شود واین باعث آزار اوست واشاره مکن با او بچشم واشاره بدست مکن با او یا آنکه مراد
اینست که در مجلس او با دیگری اشاره بچشم ودست مکن وبسیار مگو که فلان عالم وفلان عالم چنین گفته در حالتیکه خلاف گفته
او باشد ودلتنگ مشو بسبب دراز کشیدن صحبت او ومثل عالم مثل نخله است که میباید انتظار او کشید تا چه وقت از او چیزی پیش

تفسیر اول مبنی است بر اینکه علما مقدر باشد تا آنکه تمیز نسبت باشد در زادک الله ومن در من فضله تعلیلی باشد وتفسیر ثانی مبنی است بر آنکه من تبعیض باشد وبمنزله مفعول ثانی زادک باشد منه

فصل ویجب علی العالم العمل کما یجب علی غیره لکنه فی حق العالم اکد ومن ثم جعل الله تعالی ثواب المطیعات من نساء
النبی ص وعقاب العاصیات منهن ضعف ما لغیرهن ولیجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفید النفس
ملکة صالحة واستعدادا تاما لقبول الکمالات وقد روینا بالاسناد السالف وغیره عن محمد بن یعقوب عن محمد بن
یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن حماد بن عیسی عن عمر بن اذینه عن ابان بن ابی عیاش عن سلیم بن قیس الهلالی
قال سمعت امیر المؤمنین علیه السلم یحدث عن النبی صلی الله علیه واله وسلم انه قال فی کلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ
بعلمه فهذا ناج وعالم تارک لعلمه فهذا هالک وان اهل النار لیتاذون من ریح العالم التارک لعلمه وان اشد اهل
النار ندامة وحسرة رجل دعی عبدا الی الله تع فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله تع فادخله الجنة وادخل الداعی
النار بترکه علمه واتباعه الهوی وطول الامل اما اتباع الهوی فیصد عن الحق وطول الامل ینسی الاخرة

تو بیفتد یعنی چنانچه در نخله میباید انتظار کشید تا میوه برسد وخود بیفتد واگر میوه نرسیده باشد وحرکت دهی او را که چیزی
از او بیفتد نارس وبی نفع خواهد بود همچنین از عالم نیز باید انتظار کشید تا انکه چیزی که او بخاطرش رسد بگوید واز وی نباید بسیار
سؤال نمود چه گاه باشد چیزی که از وی پرسند او بخاطرش نباشد وثواب عالم عظیمتر است از ثواب روزه داری که همیشه مشغول عبادت
باشد ومجاهده نماید با مشرکین در راه خدا تعالی وهرگاه عالمی بمیرد رخنه می افتد در حصار شهر اسلام که هیچ چیز او را
نمی بندد تا روز قیامت فصل ویجب علی العالم العمل کما یجب علی غیره لکنه فی حق العالم اکد تا وقد روینا وواجبست بر عالم
عمل بعلم خود چنانچه واجبست عمل بر غیر عالم لیکن وجوب عمل در حق عالم تاکیدش بیشتر است واز اینجهة خدای عز وجل ثواب
مطیعات از زنان رسول صلی الله علیه واله را وعقاب عاصیان ایشانرا ضعف ثواب وعقاب مطیعات وعاصیان زنان دیگر قرار
داده باعتبار اینکه ایشان از اهل علم بودند چنانچه در کلام مجید فرموده یا نساء النبی من یات منکن بفاحشة مبینة یضاعف
لها العذاب ضعفین وکان ذلک علی الله یسیرا ومن یقنت منکن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها اجرها مرتین واعتدنا
لها رزقا کریما وباید که عالم از برای خود نصیب کاملی از طاعات وقربات قرار دهد زیرا که طاعات وعبادات باعث این میشود
که نفس را ملکه بهم رسد که صلاح دنیا واخرت خود را در هر چیزی بیابد واستعداد تامی او را از برای قبول کمالات بهم رسد
ومص س سره از جهة استشهاد بر این مطلب متمسک بچند حدیث شد وفرموده که وقد روینا بالاسناد السالف وغیره عن محمد
بن یعقوب تا وعن محمد بن یعقوب سلیم بن قیس هلالی میگوید که شنیدم از حضرت امیر المؤمنین علیه السلم که انحضرت
نقل حدیث میفرمودند از حضرت رسالت پناه صلی الله علیه واله که انحضرت فرمودند در ضمن کلام طویلی که علما دو قسمند

عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعیل جابر عن ابی عبد الله علیه السلام
قال العلم مقرون الی العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم یهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علی بن محمد القاشانی عمن ذکره عن عبد الله بن القاسم الجعفری عن
ابی عبد الله علیه السلام قال ان العالم اذا لم یعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب کما یزل المطر عن الصفا عنه عن
علی بن ابراهیم عن ابیه عن القاسم بن محمد عن المنقری عن علی بن هاشم بن البرید عن ابیه قال جاء رجل الی علی بن
الحسین علیهما السلام فسئله عن مسائل فاجابه ثم عاد لیسئل عن مثلها فقال علی بن الحسین علیهما السلام مکتوب الانجیل
لا تطلبوا علم ما لا تعملون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم یعمل به لم یزد صاحبه الا کفرا ولم یزدد من الله الا بعدا

یکی مرد عالمی است که عمل میکند بعلم خود پس این عالم ناجیست ودیگر مرد عالمی است که ترک نمود علم خود
را یعنی عمل بعلم خود نمود پس این عالم هالکست وتحقیق که اهل جهنم متاذی میشوند از عفونت عالمی که عمل بعلم خود نمود باشد
وبدرستیکه بدتر بین جهنمیان از جهت حسرت وپشیمانی از کردهای خود مردیست که خوانده باشد بنده را بسوی طاعت خدا تعالی
داخل بهشت کند واین عالم خوانده را داخل جهنم کند بسبب عدم عمل بعلم وبسبب متابعت خواهشهای نفسانی وطول امل اما
متابعت هوای نفسانی پس او مانع از وصول وموجب استکبار باطل است وطول امل موجب نسیان آخرت وعن محمد بن یعقوب عن
محمد بن یحیی تا وعنه عن عدة حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه میفرماید که علم مقرون است باعمل یعنی علم وعمل
باهم میباشند وبدون دیگری یافت نمی شوند زیرا که علم شرط وجود عمل وعمل شرط بقاء علم است پس هر که عالم است البته عامل
است وهر که عامل است لا محاله عالم است وعلم او را میکند عمل را پس اگر جواب او گفت یعنی عالم عمل بعلم خود نمود علم بحال خود
میماند واگر جواب نگفت یعنی عالم عمل بعلم خود نمود علم از او زایل میشود چه علم بی عمل جهل مرکب است نه علم وعنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد تا وعنه عن علی بن ابراهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که عالم هر گاه عمل بعلم
خود نکند می لغزد موعظه او از دلها وقرار نمیکرد وتاثیر نمیکند در انها چنانکه باران می لغزد از سنگ نرم ودر او تاثیر نمیکند
وعنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه تا وعنه عن عدة من اصحابنا هاشم بن برید میگوید که مردی نزد حضرت علی بن الحسین
آمد واز انحضرت چند مسئله پرسید وانحضرت جواب فرمودند بعد ازان برگشت تا بگه مسئله دیگر پرسد پس انحضرت فرمودند که در
انجیل نوشته است که طلب مکنید دانستن چیزی را که عمل نمیکنید حال انکه عمل نمود باید بانچه میدانید زیرا که علم هر گاه عمل باو
نشود زیاد نمیکند از برای صاحب خود مگر کفران نعمت خدای عزوجل را چه علم اعظم نعمتهاست وشکر او عمل باو است پس ترک

۳
وان نبد ازوی
قبول نموده باشد
واطاعت خدای
تعالی نموده باشد
وبسبب این اورا
خدا بتعالی

وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين عليه الصلوة و
السلم في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره
كالجاهل الحاير الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ
من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا
لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم
يطع الله يأمن و يستبشر ومن يعص الله يخب و يندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد
الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عن ابائه عليهم السلم قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال
يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله

لنفسه اطوعكم لربه واعصاكم لنفسه اعصاكم لربه ومن صح

عمل كفران نعمت خواهد بود و زياد نميكند مگر دوري از رحمت خداي عز وجل زيرا كه ترك عمل مستلزم استخفاف حكم خداي عز
وجل بعيد است از رحمت او وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد تا وعنه عن علي بن محمد راوي ميگويد كه
حضرت امير المؤمنين صلوات الله عليه روزي بر منبر در اثناي خطبه فرمودند كه اي گروه مردمان هر گاه حكمي از احكام شرعيه را
دانستيد او را كار فرمائيد شايد كه راه راست بيابيد بتحقيق كه عالمي كه عمل كند بغير مقتضاي علم خود بمنزله جاهليست كه
حيران باشد و از مستي جهل بهوش نيامده باشد بلكه عقيده من آنست كه در روز قيامت حجت عظيم تر و حسرت بيشتر باشد
براي عالمي كه علم خود را از خود سلب نموده بسبب ترك عمل از حجت بر اين جاهل متحير در جهالت است و وجه اين ظاهر است چه ناس
مكلفند بقدر عقول و گرفت و گيري در حساب علما ميباشد كه در حساب جهال نميباشد چنانچه از روايات ديگر معلوم است
و اين عالم و آن جاهل هر دو متحير يا هالك و بي خبرند متهم مدانيد مرا در آنچه گفتم كه لازم مي آيد كه شك كنيد در امامت
من و شك مكنيد در امامت من كه موجب كفر شماست و رخصت مدهيد خود را در انواع خوردنيها و پوشيدنيها و نظاير اينها كه
باعث اين ميشود كه مداهنه و مساهله كنيد در حق و مرتكب محرمات شويد چنانچه وارد شده كه مكروهات قرق محرماتند و كسي
كه مرتكب مكروهات شود گاه باشد كه مرتكب محرمات نيز شود و مداهنه مكنيد در حق كه موجب زيان شما است و بتحقيق كه از جمله
حقوقيكه مساهله در آنها جايز نيست اينست كه تفقه نمائيد در دين و مسائل دين خود را بياموزيد و از جمله فقه در دين اينست
كه فريفته دنيا نشويد و بدرستيكه ناصحترين شما از براي خود كسي است كه طاعت پروردگار خود بيشتر كند و فريب دهنده ترين
شما خود را كسي است كه معصيت پروردگار خود بيشتر كند و كسي كه عصيان خدا ورزد نا اميد و پشيمان خواهد بود وعنه عن علي بن محمد

خداست و مستخف حكم صح

فصل و روینا بالاسناد عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی العطار عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن
بن محبوب عن معویة بن وهب قال سمعت ابا عبد الله علیه السلم یقول اطلبوا العلم و تزینوا معه بالحلم والوقار
و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تکونوا علماء جبارین فیذهب باطلکم
بحقکم و عنه عن علی بن ابرهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن مغیرة النضری
عن ابی عبد الله علیه السلم فی قول الله عز و جل انما یخشی الله من عباده العلماء قال یعنی بالعلماء من صدق
قوله فعله و من لم یصدق قوله فعله فلیس بعالم عنه عن عدة 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 آنحضرت فرمودند که علم انصات
است یعنی سکوت و خاموشی متعلم است در وقت تعلیم معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آنحضرت فرمودند که استماع
است یعنی گوش انداختن متعلم بکلام معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آنحضرت فرمودند که حفظ است یعنی بخاطر
گرفتن کلام معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آنحضرت فرمودند که عمل بآنچه از معلم شنید گفت آن مرد که دیگر چه
چیز است آنحضرت فرمودند که منتشر ساختن او و تعلیم نمودن او بدیگران و مخفی نماند که تفسیر حضرت رسالت پناهی
صلی الله علیه و آله علم را باین امور مذکوره از برای مبالغه است در اشتراط این امور از جهة حصول علم حتی اینکه گویا
نفس حقیقت علم اند فصل و روینا بالاسناد عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی العطار عن احمد بن محمد بن عیسی تا عنه
عن علی بن ابرهیم معویة بن وهب میگوید که شنیدم از حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه که آنحضرت فرمودند
که طلب کنید علم را و زینت دهید خود را یا علم را بحلم و تواضع و فروتنی جویید نسبت بکسی که تعلیم میکنید باو
علم را و تواضع کنید نسبت بکسی که از وی طلب علم میکنید و علمای جبار و متکبر مباشید که اگر جبار و متکبر باشید باطل
شما یعنی تجبر و تکبر میبرد حق شما را یعنی علم را عنه عن علی بن ابرهیم عن محمد بن عیسی تا عنه عن عدة من اصحابنا
حارث ابن مغیرة از حضرت صادق صلوات الله علیه در تفسیر این آیه کریمه که انما یخشی الله من عباده العلماء نقل نموده که
آنحضرت فرمودند که مقصود از علما کسی است که تصدیق قول او کند فعل او یعنی هر چه میگوید خود باو عمل کند که
در اینصورت معلوم میشود که درین قول صادق است بخلاف اینکه هر گاه حرفی بگوید بدیگران و خود باو 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

عن اسمعیل بن مهران عن ابی سعید القماط عن الحلبی عن ابی عبد الله علیه السلم قال قال امیر المؤمنین ع
الا اخبرکم بالفقیه حق الفقیه من لم یقنط الناس من رحمة الله ولم یؤمنهم من عذاب الله ولم یرخص لهم فی معاصی
الله ولم یترک القران رغبة عنه الی غیره الا لا خیر فی علم لیس فیه تفهم الا لا خیر فی قرائة لیس فیها تدبر الا لا خیر فی
عبادة لا فقه فیها الا لا خیر فی نسک لا ورع فیه عنه عن علی بن ابرهیم عن ابیه عن علی بن
معبد عمن ذکره عن معویة بن وهب عن ابی عبد الله علیه السلم یقول یا طالب العالم ان للعالم ثلث علامات العلم
والحلم والصمت وللمتکلف ثلث علامات ینازع من فوقه بالمعصیة ویظلم من دونه بالغلبة ویظاهر الظلمة عنه

قال کان امیر المؤمنین ع صح

عن احمد بن محمد البرقی حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه میفرماید که می
خواهید شما را خبر دهم بفقیه کامل در فقاهت او کسی است که نا امید نکرداند خلق را از رحمت الهی بسبب ذکر ایات غضب بتنهائی
و ایشان را مرخص نسازد در معصیتها او بسبب ذکر ایات رحمت بتنهائی بلکه می باید که عالم واعظ ایات غضب و رحمت هر دو را
بر خلق بخواند تا انکه ایشان را میانه خوف و رجا بدارد و از اینجهة عادت الهی جاری شده که هر جا در قران 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 بر عکس و ترک نکند
قرائت قران را از جهة اعراض از او بچیزی دیگر بتحقیق که چیزی نیست در عمل که در او تفهم نیست و چیزی نیست در قرانی که در
او تدبر و تامل نیست و چیزی نیست در عبادتی که فقهی در و نیست و چیزی نیست در طاعتی که پرهیزکاری در او نیست عنه عن علی بن ابرهیم
عن ابیه عن علی بن سعید تا عنه عن عدة من اصحابنا حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین علیه السلم
میفرمودند که ای طالب علم بدانکه عالم را سه علامت است علم یعنی دانستن مسایل 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
بواسطه غالب شدن بر او و معاونت ظلمه میکند عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعیب تا عنه عن
علی بن ابرهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین علیه السلم میفرمودند که ای طالب علم بتحقیق که علم
صاحب فضیلتهای بسیار است و انحضرت درین حدیث علم را مجسم فرض نموده اند و تشبیه کرده اند بانسانی صاحب اقتدار و انتزاع
نموده اند چیزی چند که شبیه بوده باشد بما یحتاج و لوازم این انسان چون سر و چشم و گوش و زبان و امثال اینها پس سر او تواضع
و فروتنی است تشبیه نموده اند تواضع را بسر انسان از اینجهة که چنانچه سر رئیس اعضا انسانست زیرا که محل اکثر قوای ظاهره و باطنه است

اشارة است بانکه حق الفقیه تاکید الفقیه است چون ای رجل در مررت برجل ای رجل یعنی گذشتم بمردی 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 بابتدائیت و من لم یقنط الناس خبر او باشد و معنی چنین شود که میخواهید خبر دهم شما فقیه را فقیه کامل انست که نا امید نکند مردم را از رحمت خدای تعالی منه

عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان
عن درست بن ابي منصور عن عزرة اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت اباعبد 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 الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده
الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين
الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء ومأله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف
ومأواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار

وبدون او جوة وبقاء او ممكن نيست همچنين تواضع اعظم فضايل علم است وتحصيل وبقاى علم بدون او ممكن نيست وچشم
او خلوص از حسد است وچنانچه چشم آلت مشاهدة مبصرات است همچنين براءت از حسد آلت ادراك معقولات است وگوش
او فهم است زيرا كه حصول معارف در قلب از راه فهم است چنانچه شنيدن اصوات از راه قوت سامعه است وزبان او راست
گوئى است زيرا كه تعليم علوم بدون صدق متعلم ممكن نيست چه عالمى كه دروغ گو باشد هيچ كس حرف او را قبول نمى كند
چنانچه القاء ما في الضمير بدون زبان ميسر نيست وحفظ او فحص است يعنى قوت حافظه او تفحص وتتبع علوم ومعارفست
چنانچه آدمى چيزهائى را كه مدتها قبل ازين ديده باشد بخاطرش نمانند بسبب قوت حافظه همچنين مسائل علميه را زيرا عالم
باقى نميماند بسبب تفحص وتتبع ودل او حسن نيت است چه علم فاسد ميشود بسبب فساديت چنانچه آدمى باطل ميشود بسبب
فساد دل وعقل او ومعرفت چيزهاست زيرا كه قوام علم باين معرفت است چنانچه قوام آدمى بعقل است ودست او رحمت است
زيرا كه شفقت ومهربانى وسيله تعليم مسائل است چنانچه دست براى آدمى وسيله احسان وانعامست وپاى او زيارت علما
چه بسبب زيارت علما تحصيل مطالب ومقاصد ميسر است چنانچه پا آدمى تحصيل مطالب خود ميكند وهمت او سلامتى
مروتست ازوى زيرا كه هرگاه عالم مردم از شر او ايمن باشند همه كس روى باو ميكنند چنانچه روى بصاحب همت ميكنند
وحكمت او ورع وپرهيزكاريست يعنى مزين ساختن نفس بصفات حميدة ودور گردانيدن از وصفات رذيله چنانچه
حكيم بسبب حكمت ومعرفت كسب كمالات مينمايد همچنين لوازم علم بسبب ورع حاصل ميشود ومستقر علم يعنى مكان ومنزل
او رستگاريست چنانچه منزل محل استراحت است همچنين رستگارى موجب استراحت آخروى است وعصا كش او عافيت وسلامتى
از مكاره است باسلامتى ناس از شر او چه انها بمنزله عصا كش كور ونگاه ميدارند عالم را از وقوع در بلاها ومركب او وفا

عنه عن علی بن ابرهیم عن ابیه عن القسم بن محمد عن سلیمان بن داود المنقری عن حفص بن غیاث قال قال
لی ابو عبد الله علیه السلام من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعی فی ملکوت السموات عظیما فقیل تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل

بعهود است یعنی چنانچه مرکب موجب رسانیدن مسافر است بمنزل همچنین وفا موجب رسیدن علم است بسر حد کمال و رستگاری
که منزل اوست و سلاح او نرم گوئی است چنانچه سلاح آلت دفع دشمنان است همچنین نرم گوئی موجب دفع عداوت
ایشان است و شمشیر او رضا بقضای الهی است زیرا که چنانچه شمشیر آلت کشتن دشمنانست همچنین رضا بقضای الهی باعث دفع
وساوس شیطانی و خیالات فاسده نفسانی است و کمان او مداراة با خلایق است و دفع عداوت ایشان باو میشود و
لشکر او محاورة یعنی گفتگو در مسائل دینیه با علما است و بسبب او تسلط بر لشکر شیاطین جن و انس حاصل میشود زیرا که محاورت
ایشان سد راه ضلالتها مینماید 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 او معروف یعنی اتیان بواجبات و مستحبات است زیرا که معروف در سفر آخرت ضرور است چون توشه از
برای مسافر و آرامگاه او مصالحه با خلق است چه مصالحه با خلایق موجب آرام است و راهنمائی او هدایت است زیرا که
چنانچه مسافر بی دلیل گمراه میشود غالبا همچنین علم بی هدایت سبحانی سبب ادراک حق کما ینبغی نیست و هدایت چنانچه
بعضی از محققین ذکر نموده اند پنج نوع است اول افاضه قوای ظاهره و باطنه که بسبب آنها آدمی راه بمصالح خود میبرد
دویم اقامت دلایل عقلیه که فارق میان حق و باطل و صلاح و فساد اند سیوم ارسال رسل و انزال کتب چهارم کشف سرائر
در خواب یا بوحی یا الهام پنجم ازاله علایق جسمانیه و عوائق نفسانیه و اظهار تجلیات ربانیه بحیثیتی که ما عدای ذات
واحد حقیقی منظور نظر نباشد و اغیار لاشیء محض و معدوم صرف نمایند و در جمیع حرکات و سکنات منظور غیر رضا
جوئی 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 ابرهیم
تا فصل حضرت صادق صلوات الله علیه فرمود که هر که فرا گیرد علم را از جهت رضای او بزرگ خوانده میشود در ملکوت آسمانها
پس میگویند ملئکه آسمانها بیکدیگر که فلان کس گرفت علم را و عمل کرد باو و تعلیم دیگران کرد همه محض رضاجوئی
خدای عز و جل فصل ولما ثبت ان کمال العلم انما هو بالعمل تا وقد روینا چون ثابت شد که کمال علم بسبب عمل است
و بس ظاهر میشود که در علوم بعد از معرفت حق سبحانه و تعالی اشرف از علم فقه نیست زیرا که مدخلیت او در عمل بیش

۲ رضاجوئی خدای عز و جل و عمل باو کند از برای رضای او و تعلیم کند بدیگران را از جهت صح

پس لله در این قول که من تعلم العلم وعمل به وعلم به متعلق است بافعال ثلثه بطریق تنازع بدلیل آخر حدیث منه

فصل ولما ثبت ان کمال العلم انما هی بالعمل تبین انه لیس فی العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان
مدخلیته فی العمل اقوی مما سواه اذ به تعرف اوامر الله تعم فتمتثل ونواهیه فیجتنب ولان معلوما عنی احکام
الله تعم اشرف المعلومات بعدما ذکر ومع ذلک فهو الناظم لامور المعاش وبه تتم کمال نوع الانسان وقد روینا
بطرقنا عن محمد بن یعقوب عن محمد بن الحسن وعلی بن محمد عن سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن عبید الله بن
عبد الله الدهقان عن درست الواسطی عن ابرهیم بن عبد الحمید عن ابی الحسن موسی علیه السلم قال دخل
رسول الله صم المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقیل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم
الناس بانساب العرب ووقائعها وایام الجاهلیة والاشعار العربیة قال فقال النبی صلی الله علیه واله ذاک
علم لا یضر من جهله ولا ینفع من علمه ثم قال النبی صلی الله علیه واله انما العلم ثلثة آیة محکمة او فریضة
عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن
علی الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابی عبد الله علیه السلم قال اذا اراد الله تعم بعبد خیرا فقهه فی الدین عنه

از علوم دیگر است چه بسبب علم فقه دانسته میشود اوامر خدای تعم تا انکه بتوان امتثال انها نمود وبسبب این علم دانسته میشود
نواهی او تا انکه بتوان اجتناب از انها نمود دیگر انکه معلوم او یعنی احکام خدای تعالی اشرف معلوماتست بعد از معرفت
صانع وبا این مراتب مذکورة ترتیب هذه امور معاش است وبا این نظم یابد این علم تمام میشود کمال نوع انسان وچون
مقصود شرع اقامت دلایل عقلیه بود با انکه علم فقه بعد از معرفت صانع شریفترین علوم است از دلایل نقلیه نیز چند

حدیث بر طبق او اقامت مینماید و میگوید که وقد رویتنا بطرقنا عن محمد بن یعقوب عن محمد بن الحسن تا عنه عن الحسین
بن محمد حضرت امام موسی بن جعفر صلوات الله علیهما فرمودند که روزی حضرت رسالت پناهی صم داخل مسجد شدند
دیدند جماعتی را که بر گرد مردی برآمده اند پرسیدند که چیست این مرد که جمعیت بسیار شده گفتند که داناترین مردمست
بر نسب عربان وجنگهای ایشان وجنگهائی که در جاهلیت میانه ایشان واقع شده وشعرهای ایشان حضرت امام موسی
علیه السلم فرمودند که پس حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه واله فرمودند که این علمیست که ضرر ندارد ندانستن او ونفعی
ندارد دانستن او وعلم نیست مگر سه چیز یکی آیه محکمه یعنی آیه از آیات قرآنی که واضح الدلالة بوده باشد یا آیه که حکمش ثابت
باشد ومنسوخ نشده باشد دویم فریضه عادله یعنی امری که وجوبش موافق واقع باشد سیوم سنت قایمه یعنی مستحبی
که حکم باستحباب او از شارع ثابت باشد وما عدای اینها زیادتی است که دانستن او در کار نیست عنه عن الحسین بن محمد

عنه عن محمد بن اسمعیل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عیسی عن ربعی بن عبد الله عن رجل عن ابی جعفر ع
قال قال الکمال کل الکمال التفقه فی الدین والصبر علی النائبة وتقدیر المعیشة عنه عن محمد بن یحیی عن
احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابی ایوب الخزاز عن سلیمان بن خالد عن ابی عبد الله علیه السلم قال ما من احد
یموت من المؤمنین احب الی ابلیس من موت فقیه عنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن بعض
اصحابه عن ابی عبد الله علیه السلم قال اذا مات المؤمن الفقیه ثلم فی الاسلام ثلمة لا یسدها شیء عنه عن محمد بن
یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علی بن ابی حمزة قال سمعت ابا الحسن موسی بن جعفر علیهما السلم یقول
اذا مات المؤمن الفقیه بکت علیه الملئکة وبقاع الارض التی کان یعبد الله تع علیها وابواب السماء التی کان
یصعد فیها باعماله وثلم فی الاسلام ثلمة لا یسدها شیء لان المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام کحصن سور المدینة لها وبالاسناد

تا عنه عن محمد بن اسمعیل حضرت صادق علیه السلم فرموده که هرگاه خدایتعالی اراده کند که به بنده خیری برساند او
را فقیه میگرداند در دین عنه عن محمد بن اسمعیل تا عنه عن محمد بن یحیی حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه فرموده
که کمال نهایت کمال تفقه در دین وصبر بر مصیبت وتقدیر معاش معیشت یعنی باندازه کردن اخراجات واحتراز نمودن
از اسراف وتقتیر است عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن تا عنه عن علی بن ابرهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده
که مرگ هیچ یک از مؤمنین دوست تر نیست نزد ابلیس از مرگ فقیه عنه عن علی بن ابرهیم تا عنه عن محمد بن یحیی
حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده که هرگاه مؤمن فقیه بمیرد رخنه می افتد در حصار اسلام که هیچ چیز او را نمی بندد
عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد تا وبالاسناد علی بن ابی حمزه میگوید که از حضرت امام موسی صلوات الله علیه شنیدم
که آنحضرت میفرمودند که هرگاه مؤمنی بمیرد میگریند بر او فرشتگان وبقعهای زمینی که عبادت خدایتعالی میکرد در آن
بقعها ودرهای آسمان که از آن درها بالا میبردند اعمال او را ورخنه در اسلام می افتد که هیچ چیز او را نمی بندد زیرا که
مؤمنین فقها حصارهای اسلامند چون حصار شهر از برای او یعنی چنانچه حصار شهر مانعست از دخول دشمن در او همچنین فقها
نیز مانعند از دخول دشمنان شیاطین جن وانس در اسلام وتصرف در او وبالاسناد السالف عن الشیخ تا وبالاسناد
حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حدیثی در باب حلال وحرام که او را فرا گیری از صادقی یعنی از معصومی بهتر است
از برای تو از دنیا وهرچه در دنیا است از طلا ونقره وبالاسناد عن احمد بن ابی عبد الله تا فضل یعقوب میگوید که بحضرت
صادق صلوات الله علیه گفتم که پسری دارم که دوست میدارد از شما سؤال کند از مسائل حلال وحرام وسؤال نخواهد کرد

بالاسناد السالف عن الشیخ المفید محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سلیمان الزراری عن علی بن الحسین السعد
آبادی عن احمد بن ابی عبد الله البرقی عن محمد بن عبد الحمید العطار وعن عمه عبد السلم بن سالم عن رجل عن ابی عبد الله
علیه السلم قال حدیث فی حلال وحرام تاخذه من صادق خیر من الدنیا وما فیها من ذهب وفضة وبالاسناد عن احمد
بن ابی عبد الله عن محمد بن عبد الحمید عن یونس بن یعقوب عن ابیه قال قلت لابی عبد الله علیه السلم ان لی ابنا قد احب
ان یسئلک عن حلال وحرام ولا یسئلک عما لا یعنیه قال فقال لی وهل یسئل الناس عن شیء افضل من الحلال والحرام
فصل الحق عندنا ان الله تعم فعل الاشیاء المحکمة المتقنة لغرض وغایة ولا ریب ان نوع الانسان اشرف ما فی العالم السفلی
من الاجسام فیلزم تعلق الغرض بخلقه ولا یمکن ان یکون ذلک الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما یقع من الجاهل
او المحتاج تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا فتعین ان یکون هو النفع ولا یجوز ان یعود الیه سبحانه لاستغنائه وکماله
فلا بد وان یکون عائدا الی العبد وحیث کانت المنافع الدنیویة فی الحقیقة لیست بمنافع وانما هی دفع الالام فلا
یکاد یطلق اسم النفع الا علی ما ندر منها لم یعقل ان یکون هو الغرض من ایجاد هذا المخلوق الشریف سیما مع کونه
منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد ان یکون الغرض شیئا اخر مما یتعلق بالمنافع الاخرویة ولما کان ذلک النفع
من اعظم المطالب وانفس المواهب لم یکن مبذولا لکل طالب بل انما یحصل بالاستحقاق وهو لا یکون الا بالعمل فی هذه الدار
المسبوق بمعرفة کیفیة العمل المشتمل علیها هذا العلم فکانت الحاجة ماسة الیه جدا لتحصیل هذا النفع العظیم وقد

از شما چیزیکه نفعی باو نداشته باشد یعقوب گفت که پس آنحضرت فرمودند که آیا کسی سؤال میکند از چیزی که افضل از حلال
وحرام بوده باشد فصل غرض ازین فصل بیان احتیاج بعلم فقه است چنانچه قاعده مصنفین است که پیش از شروع
در مقصود بیان حاجت بان علم مینمایند تا آنکه شارع در آن علم را زیادتی بصیرتی در تحصیل آن علم بهم رسد الحق عندنا
ان الله تعالی انما فعل الاشیاء المحکمة المتقنة تا وقد روینا حق نزد ما امامیه رضوان الله علیهم اینست که خدای تعالی نکرده
و نمیکند این افعالیرا که مشتمل بر حکمتهای بسیار اند مگر بواسطه غرضی وغایتی وشکی نیست که نوع انسان شریفترین موجوداتند
که در زیر آسمان اند از اجسام پس واجبست که غرضی تعلق بخلق او گرفته باشد وممکن نیست که غرض حصول ضرری از برای او
باشد چه این غرض واقع نمیشود مگر نسبت بجاهلی یا عالمی که محتاج بضرر غیر باشد ومرتبه خدای عز وجل ازین بلندتر است
که جاهل یا محتاج بضرر غیر باشد پس متعین است که غرض از خلق او نفع باشد وجایز نیست که این غرض یعنی نفع باو عاید

شود

واشاعره در این مسئله با امامیه مخالفت نموده اند وقائل شده اند باینکه افعال خدای تعالی عز وجل معلل بغرضی نیست بسبب آنکه توهم نموده اند که غرضی اگر بوده باشد بجناب واجب تعالی عائد خواهد شد واین محال است وچون بر ایشان وارد است آیات قرآنی چون وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون وامثال این ایشان در جواب گفته اند که افعال واجب تعالی اگرچه معلل بغرضی نیست لیکن فوائد بسیار بر هر فعلی از افعال او مترتب است واین آیات از برای بیان آن چه فوائد است واین فوائد را غایات نامیده اند وفرق میان غرض وغایة نموده اند باینکه فائده که بر فعلی مترتب میشود اگر در حین فعل منظور فاعل بوده باشد غرض است والا غایة است وتحقیق این مسئله کما ینبغی در تعلیقات تفسیر بیضاوی مذکور است منه

وقد رویناہ بالاسناد السابق وغیرہ عن محمد بن یعقوب عن محمد بن اسمٰعیل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابی عمیر
عن جمیل بن درّاج عن ابان بن تغلب عن ابی عبد اللہ علیہ السلم قال لو وددت ان اصحابی ضربت رؤسہم بالسیاط حتی
یتفقہوا فی الدین عنہ عن علی بن محمد بن عبد اللہ عن احمد بن محمد بن خالد بن عمار عن عثمان بن عیسی عن علی بن
ابی حمزہ قال سمعت اباعبد اللہ علیہ السلم یقول تفقہوا فی الدین فانہ من لم یتفقہ منکم فی الدین فہو اعرابی
ان اللہ تعم یقول فی کتابہ لیتفقہوا فی الدین ولینذروا قومہم اذا رجعوا الیہم لعلہم یحذرون عنہ عن الحسین
بن محمد بن جعفر بن محمد عن القسم بن الربیع عن المفضل عمر قال سمعت اباعبد اللہ علیہ السلم یقول علیکم
بالتفقہ فی دین اللہ تعم ولا تکونوا اعرابا فانہ من لم یتفقہ فی دین اللہ لم ینظر اللہ الیہ یوم القیمۃ ولم یزک لہ عملا وبالا

شود چہ خدائے عزوجل مستغنی است از تحصیل نفع برای خود و کامل بالذات است و احتیاج بتحصیل کمالی ندارد پس لابد است کہ
این نفع عاید بخلق شود و چون منافع دنیویہ فی الحقیقۃ منافع نیستند بلکہ دفع المہا ہستند پس اطلاق لفظ نفع بر امثالہا
جایز نیست مگر بر نادری از انہا چون وجود و ایمان و امثال اینہا پس معقول نیست کہ غرض از ایجاد این مخلوق شریف
نوع انسان نفع دنیوی باشد با اینکہ این نعمتہای دنیوی منقطع و زایل میشوند و مخلوط بالمہائی کہ اضعاف انہایند
پس لابد است کہ غرض نفعی دیگر باشد غیر نفعہای دنیوی از نعمتہائی کہ متعلق اند بمنافع اخروی و چون این نفع عظیمترین
مطالب و نفیسترین مواہب است بظہر طالبی داده نمیشود بلکہ حاصل نمیشود مگر باستحقاق بہم نمیرسد مگر بسبب عمل در
این دنیا کہ این عمل مسبوق است بمعرفت کیفیت عمل کہ مشتمل است بر آن کیفیت این علم فقہ پس احتیاج باین علم بسبب خواہد
بود برای تحصیل این نفع عظیم و قد رویناہ باسناد السابق وغیرہ تا عنہ عن علی محمد بن عبد اللہ حضرت صادق صلوات
اللہ علیہ فرمودہ کہ دوست میدارم کہ اصحاب من سرہا ایشان بتازیانہ کوفتہ شودتا اینکہ تفقہ نمایند و مسایل دین خود
را بیاموزند عنہ عن علی بن محمد بن عبد اللہ تا عنہ عن الحسین علی بن ابی حمزہ گوید کہ از حضرت صادق صلوات اللہ علیہ
شنیدم کہ آنحضرت فرمود بیاموزید مسائل دینی خود را زیرا کہ ہر کہ مسایل دین خود را نیاموخت باشد پس او اعرابی خواہد
بود کہ در مذمت ایشان خدائے عزوجل فرمودہ کہ الاعراب اشد کفرا و نفاقا و اجدر ان لا یعلموا حدود ما انزل اللہ بتحقیق
کہ خدائے تعم در کتاب مجید میفرماید کہ فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین الآیۃ یعنی باید کہ از ہر فرقہ طائفہ
بیرون روند تا اینکہ مسایل دین خود را بیاموزند و انذار و تخویف قوم خود نمایند از غضب الہی چون بقوم خود رجوع نمایند
شاید کہ ایشان بترسند و از کفر و معاصی باز ایستند و اعراب جمع عرب نیست بلکہ او واحدی ندارد و ایشان سکان بادیہ اند

وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي
عن ابيه قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء الفلاء عن محمد بن مسلم قال قال
ابو عبد الله عليه السلم لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه السلم يقول تفقهوا
والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام فصل

عنه عن الحسين بن محمد تا وبالاسناد مفضل بن عمر گويد كه از حضرت صادق صلوات الله عليه شنيدم كه ميفرمودند كه لازم
سازيد بر خود فرا گرفتن مسايل دين خدا تعالى را و اعرابي نباشيد زيرا كه هر كه مسايل دين خود را نداند خدا تعالى نظر رحمت
باو نخواهد كرد در روز قيامت و عمل او را پاكيزه نخواهد ساخت يا آنكه مضاعف نخواهد نمود وبالاسناد السالف تا و
بالاسناد حضرت صادق صلوات الله عليه فرمودند كه اگر بياورند بر پيش من جوانى را از جوانان شيعه كه مسايل دين خود را
نياموخته باشد من او را البته تاديب خواهم نمود و حضرت صادق عليه السلم فرمودند كه حضرت باقر عليه السلم ميفرمودند كه بياموزيد
مسايل دينى را و اگر نه شما اعراب خواهيد بود وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد تا فصل اسحق گويد كه از حضرت
صادق صلوات الله عليه شنيدم كه آنحضرت ميفرمودند كاشكى تازيانه بر سر اصحاب من ميزدند تا آنكه تفقه مينمودند در
مسائل حلال و حرام فصل غرض از اين فصل بيان رسم علم فقه است چنانچه قاعده مصنفين است كه پيش از شروع در
مقصود حد آن علم نيز ذكر مينمايند و مصنف سره معنى لغوى فقه و اصطلاحى هر دو را بيان ميفرمايد تا آنكه وجه مناسبت
ميان معنى لغوى و اصطلاحى ظاهر شود كه آن عبارت از عموم و خصوص است و ميفرمايد كه الفقه في اللغة الفهم وفي
الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية تا و قد اورد فقه در لغت عرب بمعنى فهم است و در اصطلاح فقها
علم باحكام شرعيه فرعيه است كه آن علم مستنبط باشد از ادله تفصيليه كه كتاب و سنت و اجماع و دليل عقل است پس بسبب
تقييد علم باحكام بيرون ميرود از تعريف علم بذوات چون شناختن زيد مثلا و علم بصفات نيز بيرون ميرود چون
معرفت كرم و شجاعت او و علم بافعال نيز باين قيد بيرون ميرود چون معرفت كتابت و خياطت او و بقيد شرعيه
بيرون ميرود علم باحكام غير شرعيه چون معرفت احكام عقليه محضه و دانستن احكام لغويه و بقيد فرعيه بيرون
ميرود احكام شرعيه اصوليه چون معرفت واجب تعالى و صفات ذاتيه و فعليه او و بقيد عن ادلتها بيرون ميرود علم خداى
تعالى و علم ملئكه و پيغمبران عليهم السلام زيرا كه علم خداى عز و جل ذاتيست و مستنبط از چيزى نيست و علم فرشتگان يا بطريق

فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملئكة والانبيا وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كك لانا لا نريد به العامي المحض بل من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة

ملاحظه لوح محفوظ یا بعنوان شنیدن آوازیست که مخلوق خدا تعالی است و علم انبیا یا بطریق وحی یا بعنوان الهام یا بطریق دیدن در خواب است یا بطریق شنیدن آواز چنانکه نسبت بحضرت موسی علیه السلام و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله در بعضی از اوقات واقع شد نه بطریق استنباط از ادله تفصیلیه و بقید تفصیلیه بیرون میرود علم مقلد باحکام شرعیه فرعیه زیرا که او ماخوذ از کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل نیست بلکه مستنبط از دلیل اجمالی ایست که جاریست در جمیع مسایل و هر مسئله از مسائل را از همان دلیل استنباط مینماید زیرا که هرگاه مقلد از مجتهد این مسئله را مثلا شنید که سلام در آخر نماز واجبست قیاسی ترتیب میدهد که از و وجوب سلام بطریق نتیجه حاصل میشود چنانچه میگوید این مسئله ایست که مفتی فتوی داده و هر مسئله را که مفتی فتوی دهد حکم خدا تعالی درباره این مقلد همانست پس نتیجه میدهد که این حکم یعنی وجوب سلام حکم خدا 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 مص از علم باین قول که یعلم بالضرورة معنی ظن است چه کبرای قیاس بر مذهب امامیه که قایل بتخطئه مجتهد اند ظنی است پس نتیجه نیز ظنی خواهد بود بلی بر مذهب عامه که قایلند باینکه مجتهد مخطی نمی باشد کبری یقینی و نتیجه نیز یقینی خواهد بود و تحقیق این حرف در جواب ثانی سؤال ظن مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی و قد اورد علی هذا الحد انه ان کان المراد تا والجواب و بعضی اعتراض نموده اند بر این تعریف باینکه اگر مراد از احکام بعضی از احکام است تعریف

الجواب اما عن سؤال الاحکام فبانا نختار اولا ان المراد بها البعض قولکم لا یطرد لدخول المقلد فیه قلنا
ممنوع اما علی القول بعدم تجزی الاجتهاد فظاهر اذ لا یتصور علی هذا التقدیر انفکاک العلم ببعض الاحکام
کذلک عن الاجتهاد فلا یحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما علی القول بالتجزی فالعلم المذکور داخل فی الفقه
ولا ضیر فیه لصدقه علیه حقیقة وکون العالم بذلک فقیها بالنسبة الی ذلک المعلوم اصطلاحا وان صدق
علیه عنوان التقلید بالاضافة الی ما سواه ثم نختار ثانیا ان المراد بها الکل کما هو الظاهر لکونها جمعا محلی باللام
ولا ریب انه حقیقة فی العموم قولکم لا ینعکس لخروج اکثر الفقهاء عنه قلنا مم اذ المراد بالعلم بالجمیع التهیؤ له وهو ان یکون عنده ما
یکفیه فی استعلامه من المآخذ والشرائط بان یرجع الیه فیحکم واطلاق العلم علی مثل هذا التهیؤ شایع فی العرف فلان یعلم
النحو مثلا ولا یراد ان مسائله حاضرة عنده علی التفصیل وح فعدم العلم بالحکم فی الحال الحاضر لا ینافیه واما عن سؤال

فانه یقال فی العرف صح

مانع نیست زیرا که مقلد داخل در تعریف فقیه خواهد شد هرگاه آن مقلد بعضی از احکام را از ادله تفصیلیه استنباط نموده
باشد زیرا که ما ازین مقلد عامی محض نمیخواهیم که هیچ مسئله را استنباط ننموده باشد بلکه مراد ما ازین مقلد کسی است که بمرتبه
اجتهاد نرسیده باشد و گاه میشود که این مقلد عالم و قادر است بر تحصیل بعضی از مسایل بطریق استنباط از ادله تفصیلیه بسبب
آنکه رتبه عالی در علم دارد و حال آنکه چنین مقلدی را فقیه نمیخوانند در اصطلاح و اگر مراد از احکام جمیع مسایل شرعیه است
تعریف جامع نخواهد بود زیرا که اکثر فقها از تعریف بیرون میروند اگر همه بیرون نروند زیرا که اکثر ایشان علم
بجمیع احکام شرعیه ندارند بلکه بعضی از احکام یا اکثر احکام را میدانند بعد از این اعتراض اعتراض دیگر نموده اند
بر این تعریف باین روش که اکثر مسایل فقهی از قبیل ظن است زیرا که بنای مسایل فقهی غالبا بر چیزیست که ظنی الدلالة
است باعتبار عموم یا اطلاق یا اجمال او مثلا یا ظنی السند است باعتبار آنکه از اخبار احاد است مثلا پس چگونه اطلاق
علم بر اینها جایز است والجواب اما عن سؤال الاحکام فبانا نختار اولا ان المراد البعض تا واما عن سؤال الظن
وجواب اما از اعتراض احکام پس باین روش میگوئیم که شق اول تردید را اختیار میکنیم اولا و میگوئیم که آنچه شما
میگفتید که لازم می آید عدم مانعیت تعریف ممنوع است اما بر قول بعدم تجزی اجتهاد پس ظاهر است این منع
زیرا که برین تقدیر متصور نیست انفکاک علم ببعضی از مسایل بطریق استنباط از ادله تفصیلیه از اجتهاد و علم
بجمیع مسایل بطریق استنباط پس علم ببعضی از مسایل حاصل نمیشود از برای مقلد هر چند در مرتبه علم بنهایت رسیده
باشد و حاصل آنکه چون قائلین بعدم تجزی در اجتهاد میگویند که تا مجتهد جمیع دلایل از آیات و اخبار و اجماعات

عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض
وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب

ودلايل عقليه معتبره را به تفصيل نه بيند واستنباط جميع مسائلي كه استنباطش از انها ممكن است نكند او را
علم بهيچ مسئله ممكن نيست وبنا بر اين لازم ميايد كه اين مقلد بر كه شما فرض كرده ايد كه استنباط بعضي
از مسائل ازادله نموده باشد او را علم بان بعض حاصل نشود تا انكه اجتهاد بعني استنباط جميع مسائل نمايد پس
او از تعريف فقيه بيرون خواهد بود واما بر قول بتجزي در اجتهاد اگرچه تعريف بر اين مقلد صادق است ليكن
ضرري ندارد چه برين مذهب در واقع واصطلاح اين مقلد داخل در فقيه نيست باين مسئله معلومه
مستنبطه اگرچه اسم تقليد بر او صادق است نسبت بمسائل ديگر چه اين طايفه تجويز ميكنند كه يكي در يك حال هم فقيه
ومجتهد باشد وهم مقلد باعتبار دو مسئله وثانيا اختيار ميكنيم شق ثاني ترديد شما را وميگوئيم مراد از احكام جميع
مسائل شرعيه است چنانچه ظاهر لفظ است چه الاحكام در تعريف جمع معرف بلام است وشكي نيست كه جمع معرف
بلام حقيقت در عموم است واينچه شما ميگفتيد كه تعريف جامع نيست بسبب انكه اكثر فقها از تعريف بدر ميروند جواب
ميگوئيم كه بدر رفتن اكثر فقها از تعريف فقيه ممنوع است زيرا كه مراد از علم بجميع اين معني نيست كه جميع مسائل را بالفعل
استنباط نموده باشد بلكه مراد اينست كه مهيّاي استنباط جميع مسائل بوده باشد يعني حاصل شده باشد براي او
چيزهائي كه كافيست او را در تحصيل علم بجميع مسائل چون ماخذ احكام يعني كتاب وسنّت واجماع ودلايل عقلي كه اعتبار نمود
اند وشرايط او چون معرفت لغت ونحو ومنطق وامثال اينها كه دخل در استنباط دارند باينطرين كه هر مسئله كه بر او
وارد شود تواند رجوع بادلّه انها نمود وحكم كرد وحاصل آنكه مراد از علم بجميع مسائل ملكه ايست كه بسبب او قادر بود
باشد بر استنباط هر حكمي از احكام شرعيه كه بر او وارد شود گو بالفعل هيچ مسئله را استنباط ننموده باشد واطلاق
علم بر مثل اين تهيؤ وملكه شايع است در عرف زيرا كه ميگويند فلاني عالم بعلم نحو است مثلا ومراد ايشان اينست كه
مسائل نحو بالفعل حاضر است نزد او بتفصيل بلكه اينمعني ميخواهند كه او را ملكه حاصل است درين علم كه هر مسئله
كه بر او وارد شود از علم نحو بسهولت ميتواند او را معلوم نمود ودر اينصورت فقها كه تحصيل جميع مسائل بالفعل ننموده
باشند از تعريف بدر نميروند زيرا كه عدم علم بحكم درين زمان حاضر منافات ندارد با حصول ملكه كه بسبب او قادر بر
استنباط جميع مسائل بوده باشد واما عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين تا وما يقال

فی الجواب ایضاً من انّ الظنّ فی طریق الحکم لا فیه نفسه و ظنیّة الطّریق لا ینافی علمیّة الحکم فضعفه ظاهر عندنا
واما عند المصوّبة القائلین بانّ کلّ مجتهد مصیب کما سیأتی الکلام فیه انشاء الله تعالی فی بحث الاجتهاد
فله وجه فکانّه لهم و تبعهم فیه من لا یوافقهم علی هذا الاصل غفلةً عن حقیقة الحال اصل

واما جواب از سؤال ظنّ را که میکنند که اکثر مسایل فقه ظنّی است و اطلاق علم بر انها 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 اینصورت علم شامل ظنّ نیز خواهد بود و این معنی شایعست در استعمال خصوصاً در احکام شرعیّة
که غالباً مراد از اطلاق علم بر انها معنی ظنّ است و بعضی از سؤال ظنّ بنحوی دیگر جواب گفته اند که حاصلش
اینست که قبول نداریم که مسائل فقه ظنّی بوده باشد هرچند که مستند انها ظنّی است زیرا که هر حکمی از مستندی بیرون
اید مجتهد را جزم حاصل میشود باینکه حکم خدایتعالی درباره او اینست حتّی اینکه اگر دو مجتهد در حکمی بنقیضین
قائل شوند هر یک را جزم حاصلست باینکه حکم خدایتعالی درباره او اینست زیرا که خدایتعالی ظنّ مکلّف را مناط
احکام شرعیّة گردانیده پس ظنّ او علّت حکم خواهد بود و جزم بوجود علّت موجب جزم بوجود معلولست بالضّرورة
پس ظنّ مجتهد باحکام موجب علم بان احکام خواهد بود و جزم بهم میرسد او را باینکه برو واجبست عمل باین حکم
وچون مصنّف سرّه باینجواب راضی نیست میفرماید که وما یق فی الجواب من انّ الظنّ فی طریق الحکم تا
فصل یعنی انچه بعضی در جواب از سؤال ظنّ گفته اند که ظنّ در طریق مستند حکم است نه در نفس حکم و ظنّی بودن
طریق و مستند حکم منافات ندارد با علمی و یقینی بودن نفس حکم چه مجتهد مخطی نمی باشد و هرچه استنباط کند جزما
حکم خداست درباره او پس ضعف این جواب ظاهر است نزد ما طایفه امامیّة رضوان الله علیهم زیرا که
اتّفاق نموده اند امامیّة رضی الله عنهم بر اینکه مجتهد گاه مخطی باشد زیرا که در هر مسئله از هر مسایل و هر واقعه
از وقایع خدایتعالی حکم معینی مقرّر فرموده پس اگر حکمی که مجتهد باجتهاد استنباط نموده همان حکم است مصیب است
و اگر خلاف ان حکم معیّن باشد در اینصورت مخطی است اگرچه بر او واجبست عمل باین حکم و معاقب نخواهد بود
این خطا پس هیچ مجتهدی را جزم بهم نمیرسد باینکه حکم خدایتعالی این حکمست که او استنباط نموده بلکه او را ظنّ باینمعنی
حاصل میشود پس بر مذهب ما ظاهر است که ظنّ علّت احکام نیست چه جایز است که ظنّ خطا باشد و اگر ظنّ علّت
حکم بوده باشد بر تقدیر خطا لازم می اید تخلّف معلول از علّت و این محال است واما نزد مصوّبة یعنی جمعیکه قائلند

باینکه

اصل اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى
العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التى ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره
بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث فى هذا العلم
عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر
لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن
هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة و
النحو والتصريف فلان من مبادى هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه
هى العلوم التى يجب تقدم معرفتها عليه فى الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر فصل

باینکه هر مجتهدی مصیب است چنانچه بعد ازین انشاء الله تعالی در بحث اجتهاد بحث ازین مسئله خواهد آمد پس اینجواب
صورتی دارد چه ایشان میگویند که خدایتعالی در هر مسئله از مسایل حکم معینی قرار نفرموده بلکه در هر مسئله احکام متعدده
قرار داده بحسب آراء مجتهدین یعنی از برای هر مجتهدی حکمی را مقرر فرموده که آن مجتهد برای خود استنباط نماید حتی اینکه
اگر یک مجتهد در دو وقت نقیضین را استنباط نماید حکم خدای تعالی در باره او هر وقتی آنچیزیست که او استنباط نموده
در آنوقت پس بنا بر مذهب ایشان هر مجتهدی را در هر مسئله جزم حاصل میشود باینکه حکمی که استنباط
نموده حکم خدایتعالی است پس بر مذهب ایشان ظن مجتهد علت حکم خواهد بود و از وجود او علم بوجود حکم بهم میرسد
و گویا این جواب را مصوبه گفته بودند ابتداء و تابع ایشان شده اند درین جواب کسانی که موافقت نموده اند با ایشان
در اصل تصویب از امامیه و جهة متابعت اینکه غافل شده اند از حقیقت حال و نیافته اند که این جواب تمام نمیشود مگر بر
مذهب تصویب فصل واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض تا فصل بدانکه 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 مبدا و معاد است اشرف از جمیع غایات
است و یا بسبب اینکه مشتملست بر مقدمات علوم متاخره 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 اینمقام گنجایش ذکر آنها
ندارد چون شرافت باعتبار مسایل یا باعتبار تمامی دلایل و امثال اینها و مرتبه علم فقه متاخر است از غیر خود از علوم دیگر و علوم

فصل ولابد لکل علم ان یکون باحثا عن امور لاحقة لغیرها وتسمی تلک الامور مسائل وذلک الغیر موضوعه
ولابد له من مقدمات یتوقف الاستدلال علیها ومن تصور الموضوع واجزائه وجزئیاته ویسمی مجموع ذلک بالمبادی
ولما کان البحث فی علم الفقه عن الاحکام الخمسة اعنی الوجوب والندب والاباحة والکراهة والحرمة وعن الصحة و
البطلان من حیث کونها عوارض لافعال المکلفین فلاجرم کان موضوعه هو افعال المکلفین من حیث الاقتضاء
والتخییر ومبادیه ما یتوقف علیه من المقدمات کالکتاب والسنة والاجماع ومن التصور ان لمعرفة الموضوع
واجزائه وجزئیاته ومسائله هی المطالب الجزئیة المستدل علیها فیه المقصد

دیگر براو شرافت دارند باعتبار ثالث یعنی باعتبار اشتمال اینها بر مبادی علم فقه زیرا که احتیاج بسیار بعلوم دارد بخلاف
علوم دیگر که همه ازو مستغنیند اگرچه علم فقه اشرف ست از اکثر انها باعتبار غایت زیرا که فایده علم فقه ارتکاب اوامر
واجتناب نواهی است که موجب فوز بسعادات دینی واخرویست واین اشرف غایات است بعد از غایت علم کلام اما تاخر
علم فقه از علم کلام واحتیاج این بان زیرا که در علم فقه بحث میشود از چگونگی تکلیف و این بحث مسبوق ست بمعرفت
نفس تکلیف ومکلف بکسر لام یعنی تکلیف کننده که واجب تعالی ورسول او ست صلی الله علیه وآله وخلیفه او واین همه در علم
کلام دانسته میشود واما تاخر علم فقه از علم اصول فقه پس ظاهر است زیرا که این علم بدیهی نیست بلکه نظری محتاج به
استدلال است وعلم اصول فقه متضمن بیان کیفیت استدلال است دار این دلیل ظاهر میشود وجه تاخر علم فقه از علم منطق
نیز زیرا که علم منطق متکفل ببیان صحیح طرق استدلال وفساد انها است واما تاخر علم فقه از علم لغت ونحو وصرف پس از
اینجهة است که از جملهٔ مبادی این علم کتاب وسنت است واحتیاج علم بکتاب وسنت باین سه علم ظاهر است پس این علوم یعنی
کلام ومنطق ولغت وصرف ونحو علوم اند که واجبست تقدم معرفت انها بر علم فقه فی الجمله وبیان مقدار حاجت
ازین علوم در محل دیگر دانسته شده وحاصل انچه محققین ذکر نموده اند در مقدار حاجت اینست که بعد از اثبات صانع
وصفات لایقه باو واثبات رسول وامام وحشر ونشر واجبست از برای شروع در فقه دانستن علوم عربیت ومنطق قدر
که او را در هر علمی ازان علوم ملکه تمام رسد که هر مسئله از مسائل انعلم که بر او وارد شود بسهولت تواند تحصیل نمود
هر چند بعنوان رجوع بکتب معتبره ان علم باشد لازم نیست که جمیع مسائل ان علم بالفعل نزد او حاضر باشد فضل

ولابد لکل علم ان یکون باحثا عن امور لاحقة لغیرها تا المقصد وضروریست که در هر علمی بحث شود از احکامی که
عارض غیر می شوند واین احکام را مسائل ان علم وان غیر را موضوع او مینامند چنانچه در علم نحو مثلا بحث میشود از احوال

المقصد الثانی فی تحقیق مهمات المباحث الاصولیة التی هی الاساس لبناء الاحکام الشرعیة وفیه مطالب المطلب
الاول فی نبذ من مباحث الالفاظ تقسیم اللفظ والمعنی ان اتحدا فاما ان یمنع نفس تصور المعنی من وقوع الشرکة
فیه وهو الجزئی او لا یمنع وهو الکلی ثم الکلی اما ان یتساوی معناه فی جمیع موارده وهو المتواطی او یتفاوت و
هو المشکک وان تکثرا فالالفاظ متباینة سواء کانت المعانی متصلة کالذات والصفة او منفصلة کالضدین
وان تکثرت الالفاظ واتحد المعنی فهی مترادفة وان تکثرت المعانی واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترک وان
اختص الوضع باحدها ثم استعمل فی الباقی من غیر ان یغلب فیه فهو الحقیقة والمجاز وان غلب وکان
الاستعمال للمناسبة فهو المنقول اللغوی او الشرعی او العرفی وان کان بدون المناسبة فهو المرتجل اصل

کہ عارض کلمہ وکلام میشوند چون رفع فاعل ونصب مفعول وجر مضاف الیہ وفعلیۃ بودن جملہ واسمیۃ بودن او ومثال
اینہا وانہا را مسایل علم نحو وکلمہ وکلام را موضوع او مینامند وہمچنین ضرور است ہر علمی را از مقدماتی کہ موقوف
علیہ استدلال مسایل این علمست واز تصور موضوع ان علم وتصور اجزاء موضوع او اگر موضوع مرکب باشد چون موضوع
علم نحو کہ مجموع کلمہ وکلام است واز تصور جزئیات موضوع او اجمالا چون جزئیات کلمہ وکلام مانند اسم وفعل وحرف
وجملہ اسمیہ وفعلیہ وغیر فعلیہ ونظایر اینہا ومجموع این مقدمات را مبادی علم مینامند وچون بحث در علم فقہ از احکام شرعیہ
خمسہ میشود یعنی وجوب وندب واباحت وکراہت وحرمت واز صحت وبطلان کہ لازم احکام شرعیہ اند از ان حیث کہ اینہا
عارض افعال مکلفین میشوند واین صحت وبطلان را حکم وضعی نیز مینامند اصطلاحا پس لا محالہ موضوع علم فقہ افعال
مکلفین خواہد بود از حیثیت اقتضاء وجوب فعل استیا وجوب ترک او بر مکلف واین معنی شامل
وجوب وحرمت ہر دو است ومراد از تخییر عدم وجوب فعل وترک است واین شامل کراہت وندب واباحت است وحکم
وضعی یعنی صحت وبطلان لازمہ ان احکام خمسہ است در صحت حیثیت داخل خواہد بود ومبادی علم فقہ چیزہائی اند کہ
موقوف علیہ علم فقہ اند از مقدمات اربعہ چون کتاب وسنت واجماع ومقتضی سیرہ مقدمہ چہارم یعنی دلیل عقلی را ذکر نمود
باعتبار اینکہ ہر دلیل عقلی را امامیہ رضوان اللہ علیہم اعتبار نمیکنند بلکہ اعتبار مخصوص بدلایل عقلیہ ایست کہ مستنبط
از کتاب وسنت باشد پس فی الحقیقۃ او بکتاب وسنت راجع است وممکن است کہ بگوئیم کالکتاب فرمود از جہت اشارہ باینکہ
مقدمات منحصر در امور مذکورہ نیست بلکہ مقدمہ دیگر نیز میباشد کہ ان دلیل عقل است وہمچنین لابد است طالب علم فقہ
را از چند تصور چون تصور موضوع او کہ عبارت از افعال مکلفین است واز تصور اجزاء او یعنی تصور معنی افعال ومکلف

یعنی علم فقه

از تصور جزئیات افعال مکلفین چون نماز و روزه و حج و جهاد و امثال اینها و مسایل علم فقه عبارتند از مطالب جزئیه
که استدلال بر انها واقع میشود درین علم المقصد الثانی فی تحقیق مهمات المباحث الاصولیه التی 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 مبانی احکام
شرعیه و در دین مقصد چند مطلب است مطلب اول در قلیلی از مباحث الفاظ و تقسیم در کلام مصنف تره خبر مبتدا محذوف است
و تقدیر چنین است که هذا تقسیم یعنی انچه مذکور میشود مقصود از او تقسیم لفظ است و ان اینست که لفظ و معنی اگر هر دو
واحد باشند پس یا ما نعست نفس تصور معنی از وقوع شرکت بین کثیرین یعنی مجرد تصور ان معنی عقل بحیثیت صدق او بر
کثیرین نمیکند پس این معنی جزئیست چون معنی زید که ان ذات مشخص است و عقل بحیثیت صدق نمیکند که ان ذات مشخص بر چند
ذات صادق اید و ان لفظی که دلالت دارد بر این معنی نیز جزئی مبنامند مجازا و مراد از جزئی در اینجا جزئی حقیقی است و جزئی
را معنی دیگر هست که او را اضافی میگویند و ان چیزیست که مندرج باشد در تحت حکمی خواه بر کثیرین ساری اید 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 بحیثیت او بر کثیرین میکند و او را کلی مینامند چون معنی انسان که حیوان ناطق است و بر کثیرین ساری
می اید و لفظ او را نیز مجازا کلی میگویند و مراد مصنف تره از معنی چیزیست که مقصود است از لفظ خواه معنی حقیقی باشد
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 متواطی مینامند زیرا که تواطوء بمعنی توافق است و این افراد نیز متوافقند در این معنی
کلی یا اینست که متفاوتست در افراد خود و این تفاوت یا بزیادتی و نقصان است چون مقدار نسبت بسیط ذراع و دو ذراع
یا باولویت است یعنی بعضی از افراد مقدمست بر بعضی دیگر و یا باولویت است یعنی نسبت او بعضی از افراد اولی است
از نسبت او بعضی دیگر چون وجود که او متفاوتست در خالق و مخلوق باین در اعتبار چه وجود خالق مقدم بر وجود ممکنات
و اولی است باعتبار انکه عین ذات اوست و آثار دیگر 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 می اندازد سامع را در اینکه ایا او متواطی است یا مشترک
لفظی است باعتبار توافق افراد او در اصل معنی و تخالف انها بیکی از وجوه مذکوره و اگر لفظ را معنی متکثر باشد یعنی
چند لفظ باشد باز اگر چند معنی باین عنوان که هر لفظی موضوع از برای یک معنی بود باشد این الفاظ را مترادف
میخوانند زیرا که معانی ایشان مباین و مغایر یکدیگرند چون انسان و فرس خواه این معانی متصل بوده باشند

بیکدیگر چون ذات وصفت آن ذات که این دو معنی میباین یکدیگرند لیکن معنی ثانی متصل است باول چون سیف و
قطع یا منفصل باشند از یکدیگر نداشته باشند چون ضد بین یعنی دو لفظی که میان معنی ایشان تخالفی باشد و باهم در
محل واحد جمع نشوند خواه میان ایشان تضاد حقیقی چون سواد و بیاض یا سواد و ابیض یا تضاد مشهوری باشد چون حمرة
وصفرة واحمر واصفر یا غیر این از اقسام تقابل واگر الفاظ بسیار باشند ومعنی واحد پس این الفاظ را مترادف میگویند
از باب استعارة چه تشبیه نموده اند این الفاظ را نسبت باین معنی واحد بجامعی که سوار شده باشند بر اسب واحد و
هم چنانچه ایشان را مترادفان میگویند این الفاظ را نیز مترافان میتوانند چون عضنفر واسد وليث وامثال اینها واگر
معانی بسیار باشند ولفظ یکی باشد پس اگر معانی متکثره از برای آن لفظ واحد حاصل است از وضع واحد بمعنی در
اصطلاح از برای هریک از این معانی موضوع است ابتداء بی ملاحظه مناسبتی میانه او ومعنی دیگر آن لفظ را مشترک
لفظی مینامند چون لفظ عین نسبت بچشم وچشمه ومیزان وطلا وغیر ذلک که در اصطلاح وعرف اهل عربیت که از برای
هریک از این معانی موضوع شده بوضع تازه بی ملاحظه مناسبتی میانه این اوضاع واگر وضع مخصص بیکی از این
معانی بوده باشد ودر معانی دیگر مستعمل شود بواسطه علاقه وغالب نشده باشد استعمال او در معنی دیگر آن لفظ
را نسبت باین دو معنی حقیقت ومجاز میگویند حقیقت نسبت بموضوع له ومجاز نسبت بآن معنی دیگر واگر غالب
شده باشد استعمال لفظ در معنی دیگر بحیثیتی که هرگاه بدون قرینه مذکور شود معنی ثانی منبادر بفهم باشد پس
اگر استعمال در معنی ثانی بسبب ملاحظه مناسبتی است میانه او وموضوع له آن لفظ را نسبت بآن معنی ثانی منقول
مینامند پس اگر ناقل اهل لغة باشد آن لفظ را منقول لغوی مینامند واگر ناقل اهل شرع باشد او را منقول شرعی
میخوانند چون صلوة در لغت بمعنی دعا است ودر اصطلاح اهل شرع نقل شده باین افعال مخصوصه باعتبار
اشتمال انها بر دعا واگر ناقل اهل عرف عام باشد او را منقول عرفی میگویند چون دابة که در لغت موضوع بوده از
برای هرچه بر روی زمین حرکت کند ودر عرف عام اختصاص یافته بفرس واگر ناقل عرف واصطلاح جمعی خاص باشد
او را منقول اصطلاحی مینامند چون اصطلاح نحاة در اسم وفعل وحرف که اسم در لغت بمعنی علامت بوده ودر اصطلاح
ایشان مختص یافته بعلامت خاص یعنی کلمه که دلالت کند بر معنی فی نفسه مقترن باحد ازمنه ثلثه نباشد وعلی هذا
القیاس ومنقول شرعی اگرچه داخل منقول اصطلاحی است لیکن مقدس سره او را علیحده ذکر نموده بواسطه اشاره بشرافت
او وازبرای تمهید مقدمه بحث حقیقت شرعیه واگر استعمال در غیر موضوع له بدون مناسبت باشد او را مرتجل مینامند

چون

تضاد حقیقی در سواد و بیاض هردو وجودی میباشد که باهم در محل واحد جمع نشوند ومیانه ایشان غایت خلاف بوده باشد وتضاد مشهوری که دو وجودی میباشد که باهم در محل واحد جمع نشوند ومیانه ایشان غایت خلاف نبوده باشد چون حمرة وصفرة چه مخالفتی که میان حمرة وبیاض است بیش از مخالفتی است که میان حمرة وصفرة است وهم چنین مخالفتی که میان صفرة وسواد است بیشتر است منه

قید وضع واحد احتراز از مثل صلوة وحج وامثال اینها است از الفاظیکه معانی متعدده داشته باشند لیکن نه در یک وضع ویک اصطلاح بلکه بسبب تعدد اوضاع واصطلاحات ودر هر وضع واصطلاحی مخصوص بیک معنی بوده باشد مثل صلوة که هرچند دو معنی دارد یکی دعا ودیگری افعال مخصوصه شرعیه لیکن هریک از این دو معنی حاصل است از برای او در یک اصطلاح یعنی در یک وضع هریک بوضع واصطلاح لغویین ودیگری بوضع واصطلاح اهل شرع منه

اصل لاریب فی وجود الحقیقة اللغویة والعرفیة واما الشرعیة فقد اختلفوا فی اثباتها ونفیها فذهب الی کل فریق وجیل الخوض فی الاستدلال لابد من تحریر محل نزاع فنقول لانزاع فی ان الالفاظ المتداولة علی لسان اهل الشرع مستعملة فی خلاف معانیها اللغویة قد صارت حقایق فی تلک المعانی کاستعمال الصلوة فی الافعال المخصوصة بعد وضعها فی اللغة للدعاء واستعمال الزکوة فی القدر المخرج من المال بعد وضعها فی اللغة للنمو واستعمال الحج فی اداء المناسک المخصوصة بعد وضعه فی اللغة لمطلق القصد وانما النزاع فی ان صیرورتها کذلک هل هی بوضع الشارع وتعیینه ایاها ابازاء تلک المعانی بحیث تدل علیها بغیر قرینة لتکون حقایق شرعیة فیها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ فی المعانی المذکورة فی لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فیها بطریق المجاز بعونة القرائن فتکون حقایق عرفیة خاصة لاشرعیة وتظهر ثمرة الخلاف فیما اذا وقعت مجردة عن القرائن فی کلام الشارع فانها تحمل علی المعانی المذکورة بناء علی الاول وعلی اللغویة بناء علی الثانی واما اذا استعملت فی کلام اهل الشرع فانها تحمل علی الشرعی بغیر خلاف اتضح

چون جعفر که در لغت موضوع بود از برای نهر صغیر و بعد ازان علم شده از برای شخص انسانی بواسطه ملاحظه

مناسبتی میانه او و معنی اول اصل لاریب فی وجود الحقیقة اللغویة والعرفیة واما الشرعیة فقد اختلفوا تا

اتضح شکی نیست در وجود حقیقت لغوی چه بدیهی است که بسیاری 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 نیز در وجود حقیقت عرفی زیرا که الفاظ

بسیار مستعمل شده اند در عرف عام و عرف خاص در غیر موضوع له لغوی بواسطه مناسبت میانه اینها و معانی لغویه

چون لفظ دابة و اسم و نعل و امثال اینها و اما حقیقت شرعی پس بر خلاف شده در وجود او و عدم او و بهر طرف فریق

قایل شده اند و پیش از شروع در استدلال ضرور است تحریر و تنقیح محل نزاع پس میگوئیم که نزاعی نیست در اینکه الفاظ

که متداول است بان لسان اهل شرع و مستعملند در خلاف معانی لغویه حقیقت شده اند الحال در این معانی چون استعمال

صلوة در افعال مخصوصه بعد از انکه موضوع بوده در لغت از برای دعا و استعمال زکوة در قدر معینی که بیرون باید

کرد از مال بشرایط مخصوصه بعد از انکه در لغت موضوع بوده از برای نماء و زیادتی و استعمال حج در اداء عبادات

مخصوصه بعد از انکه در لغت موضوع بوده از برای مطلق قصد و نزاع در اینست که ایا حقیقت شدن این الفاظ در این

معانی بوضع و تعیین شارع است این الفاظ را برای این معانی بحیثیتی که دلالت کند بر این معانی بی قرینه تا اینکه

لازم اید که این الفاظ حقایق شرعیه باشند در این معانی یا انکه بوضع شارع نیست بلکه بواسطه غلبه استعمال این

احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان
الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني
منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها
اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق
شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في
غير معانيها بالمناسبة للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك
معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع
تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم تكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى
فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة

تفهم

الفاظ است درين معاني در زبان اهل شرع يعني علما ومجتهدين وشارع استعمال نكرده بود الفاظ را درين معاني
مگر بواسطه قرينه بطريق مجاز تا آنكه اين الفاظ حقايق عرفيه خاصه يعني اصطلاحيه اهل شرع باشند نه حقايق
شرعيه وفايده اين خلاف ظاهر ميشود در صورتيكه اين الفاظ بي قرينه در اين معاني در كلام شارع واقع شده باشند
زيرا كه اين الفاظ را در اين صورت بايد حمل بر معاني شرعيه نمود بنا بر اول كه اينها حقيقت شرعي باشند چه استعمال لفظ در
حقيقي محتاج بقرينه نيست وبايد حمل بر معاني لغويه نمود بنا بر ثاني چه لفظ هرگاه مجرد از قرينه معني مجازي باشد
محمول است بر معني حقيقي واما هرگاه اين الفاظ مستعمل شوند در كلام اهل شرع پس محمول بر معاني شرعيه اند اتفاقا
زيرا كه در اصطلاح ايشان حقيقت درين معاني است بلا نزاع احتج المثبتون بانا نقطع تا اورد احتجاج نموده اند قائلين
بثبوت حقيقت شرعيه باين روش كه ما جزم داريم باينكه صلوة اسم است از براي ركعات مخصوصه بانچه در انها واقع ميشود
از اقوال وهيئات چون قيام وانحنا جهة ركوع وسجود وجلوس وبلند كردن دستها وغير ذلك وزكوة اسم است از براي اداء
مال مخصوص وصيام از براي امساك مخصوص وحج از براي قصد مخصوص وجزم نيز داريم باينكه اين معاني متبادرند بافهام
نزد اطلاق اين الفاظ وتبادر علامت حقيقت است بعد ازين ميگوئيم كه تبادر اين معاني وحقيقت شدن اين الفاظ در
انها حاصل نشده مگر بتصرف شارع ونقل او اين الفاظ را از معاني لغويه باين معاني واين معني حقيقت شرعيست واورد
عليه انه لا يلزم تا ورد اعتراض نموده اند بر اين دليل باينكه لازم نمي آيد از استعمال اين الفاظ در غير معاني لغويه اينكه اين

وفی کلا هذین الوجهین مع اصل الحجة بحث اما فی الحجة فلان دعوی کونها اسماء لمعانیها الشرعیة لسبقها منها
الی الفهم عند اطلاقها ان کانت بالنسبة الی اطلاق الشارع فهی ممنوعة وان کانت بالنظر الی اطلاق اهل الشرع
فالذی یلزم ح هو کونها حقایق عرفیة لهم لا حقایق شرعیة واما فی الوجه الاول فلان قوله فذلک یغنی الحقیقة
الشرعیة ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغیر قرینة انما هو فی عرف اهل الشرع لا فی اطلاق الشارع فهی ح حقیقة
عرفیة لهم لا شرعیة واما فی الوجه الثانی فلما اوردناه علی الحجة من ان السبق الی الفهم بغیر قرینة انما هو بالنسبة الی المتشرعة لا الی الشارع بحث

الفاظ حقایق شرعیة باشند بلکه جایز است که مجازاة باشند یعنی شارع این الفاظ را در این معانی بعنوان مجاز استعمال
نموده باشد بعد ازان بسبب کثرت استعمال نزد اهل شرع حقیقت شده باشند و رد بوجهین احدهما ما فی کلا هذین ورد
نموده اند این اعتراض را بدو وجه یکی انکه اگر مراد شما از مجازیت این الفاظ اینست که شارع استعمال نموده است انها را
در این معانی بواسطه مناسبت با معانی لغویه واز اهل لغت استعمال در این معانی بواسطه مناسبت بالمعانی معهوده بنود
بعد ازان مشهور شده استعمال الفاظ در این معانی وافاده این معانی میکنند بدون قرینه پس این معنی حقیقت شرعیه ثابت
ومدعا ثابت است واگر مراد از مجازیت این الفاظ نسبت باین معانی اینست که اهل لغت استعمال نموده اند این الفاظ را در این
معانی وشارع تابع ایشان شده است در این استعمال پس این خلاف ظاهر است زیرا که این معانی تازه بهم رسیده اند واهل
لغت اینها را نمیدانستند واستعمال لفظ در معنی فرع معرفت این معنا است پس چگونه تواند بود که اهل لغت این الفاظ را در
این معانی بعنوان مجاز استعمال نموده باشند ووجه ثانی رد اینکه اینمعانی فهمیده میشوند از الفاظ نزد اطلاق بدون قرینه واگر
چنانچه بمجازاة لغوی میروند باینکه فهمیده نشوند مگر با قرینه چه فهم معانی مجازیه بدون قرینه ممنوع است وفی کلا هذین
الوجهین تأمل اما فی الثانی فبین ودر هر یک از دو وجه رد اعتراض با اصل حجت بحثی وارد است واعتراض بر ان حجت حق است
اما بحثی که بر حجت وارد است پس اینست که دعوائی که در این دلیل نموده اند که این الفاظ اسمند برای این معانی شرعیه با
اینکه متبادر شوند بفهم نزد بطلاق این الفاظ اگر نسبت باطلاق شارع است پس این دعوی بتبادر ممنوع است واگر نظر باطلاق
اهل شرع است مسلم است لیکن انچه این تبادر لازم می اید اینست که اینها حقایق عرفیه واصطلاحیه اهل شرع باشند نه حقایق
شرعیه وثانی محل نزاع است نه اول واما بحثی که وارد است بر وجه اول رد اینست که میگوئیم قول شما که این معنی حقیقت شرعیه
است ممنوع است زیرا که اشتهار وافادة این معانی بدون قرینه در عرف اهل شرع است نه در اطلاق شارع پس این الفاظ
در این صورت حقایق شرعیه ایشان خواهند بود نه حقایق شرعیه اما رد اعتراض بر وجه ثانی رد پس مثل ان اعتراض است

حجة الثانيين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهموها اياها النقل ذلك البتة لاشتراكهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن

كه وارد او ورديم بر اصل حجة يعني اينكه تبادر اين معاني بفهم از اين الفاظ بدون قرينه ثابت باطلاق اهل شرعست ثابت باطلاق شارع پس اين الفاظ حقايق متشرعة خواهند بود نه حقايق شرعية حجة الثانيين تا اجيب عن الاول دليل قائلين بعدم حقيقت شرعية دو چيز است يكي اينكه اگر ثابت باشد نقل نمودن شارع اين الفاظ را بغير معاني لغوية لازم خواهد بود فهماندن نقل الفاظ را باين معاني اصطلاحية مخاطبين زيرا كه ايشان مكلفند بمعاني كه اين الفاظ متضمن انهايند وشكي نيست فهماندن معنى مشروط بتكليف است وفهماندن معنى فرع فهماندن نقل است واگر مي فهمايند نقل اين الفاظ را باين معاني بمخاطبين مي بايست كه اين تفهيم بما نيز نقل شود زيرا كه با هم مشاركيم در تكليف بايشان واگر نقل ميشد پس اين نقل يا بعنوان تواتر ميبود يا بطريق احاد و تواتر يافت نشده جزما كه اگر متواتر ميبود بايستي كه خلاف نباشد از نقل شارع زيرا كه تواتر مفيد علم ضروريست واحاد مفيد علم نيستند يا اينكه عادت در مثل اين نقل حكم ميكند بلزوم تواتر زيرا كه دواعي بر اين نقل بسيار است پس بانتفاء تواتري كه مقتضاي عادتست دليل است بر كذب اين نقل و وجه ثالث اينكه اين الفاظ اگر حقايق شرعية باشند غير عربي خواهند بود ولازم باطل است پس ملزوم نيز باطل است بيان ملازمه اينكه اختصاص الفاظ بلغات باعتبار دلالت اين الفاظ است بر معاني بسبب وضع اين الفاظ از براي اين معاني در لغات وواضع لغت عرب اين الفاظ را وضع نموده از براي اين معاني نه شارع زيرا كه مفروض اينست كه دلالت اين الفاظ بر اين معاني بسبب وضع شارعست پس عربي نخواهند بود واما بطلان لازم يعني غير عربي بودن اين الفاظ زيرا كه اگر اين الفاظ غير عربي باشند لازم ميايد كه قران عربي نباشد زيرا كه مشتمل است بر اين الفاظ وكتابي كه بعضي از او عربي باشد وبعضي ديگر غير عربي كل او عربي نخواهد بود حال انكه خداي تعالى ميفرمايد كه انا انزلناه قرانا عربيا چه ضمير انزلناه راجعست به قران

واجيب عن الاوّل بان فهمها لهم ولنا باعتبار التّردّد بالقرائن كالاطفال يتعلّمون اللّغات من غير ان يصرّح لهم بوضع اللّفظ للمعنى اذ هو ممنوع بالنّسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعىّ لا ينكر فان عنيتم بالتّفهيم وبالنّقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللّازم وان عنيتم به التّصريح بوضع اللّفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثّانى بالمنع من كونها غير عربيّة كيف وقد جعلها الشّارع حقايق شرعيّة فى تلك المعانى مجازات لغويّة فى المعنى اللّغوى فانّ المجازات الحادثة عربيّة وان لم يصرّح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على نحو نوعها ومع التّنزّل نمنع كون القرآن كلّه عربيّا والضّمير فى انّا انزلناه للسّورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السّورة وعلى الآية فان قيل يصدق على كلّ سورة وآية انّها بعض القرآن وبعض الشّئ لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشّئ قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكلّ فى مفهوم الاسم كالعشرة فانّها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانّه اسم للجسم البسيط البارد الرّطب بالطّبع فيصدق على الكلّ وعلى اىّ بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلّى وبقى انه بعض الماء ويراد به مجموع الماء الّذى هو احد جزئيّات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السّورة انّها قرآن وبعض من القرآن باعتبار بعض آخر على انّا نقول انّ القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشّخصى وضعا آخر فيصحّ بهذا الاعتبار ان يقال السّورة بعض القرآن

واجيب عن الاوّل تا وعن الثّانى وجواب كفته شده از دليل اوّل ايشان باينكه فهمانيدن اين معانى را بخاطبين و بما باعتبار تكرار استعمال با قرائن است چنانكه اطفال علم بلغات بهم ميرسانند بطريق تكرّر استعمال با قراين بدون اينكه تصريح كنند بوضع لفظ از براى ايشان چه اين تصريح ممنوع است نسبت بكسى كه معنى هيچ لفظى را ندانسته باشد واين طريقى است قطعى كه انكار او نبتوان نمود پس اگر مراد شما از تفهيم شارع بخاطبين نقل اين الفاظ را بمعانى شرعيّه ونقل ان تفهيم بما معنى ايست كه شامل اين نحو تفهيم بوده باشد منع ميكنيم بطلان لازم را بلكه ميگوئيم كه تفهيم واقع شده نسبت بايشان ونسبت بما بنحو مذكور واگر مراد شما از تفهيم ونقل اينست كه شارع صريحا بگويد كه من اين لفظ را از معنى لغوى نقل نموده ام بايـ معنى ملازمه را قبول نداريم يعنى قبول نداريم كه اگر نقل شارع ثابت باشد بايد صريحا بگويد كه من نقل كرده ام لفظ را بايـ معنى چه شرط تكليف تفهيم است واين تصريح را لازم ندارد بلكه ممكنست كه بطريق تكرّر استعمال با قرائن باشد وعن الثّانى تا از اعرف هذا وجواب دليل ثانى ايشان اينكه قبول نداريم كه اگر اين الفاظ حقايق شرعيّه باشند در اين معانى لازم آيد كه اين الفاظ غير عربى باشند چگونه غير عربى باشند

اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية
وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال
بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها
الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح
لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين اصل

وحال آنکه شارع کردانیده است این الفاظ را حقایق شرعیه در حالتیکه مجازات لغویه اند ومعنی لغوی یعنی استعمال
این الفاظ در این معانی شرعیه باعتبار آنکه این معانی شرعیه مناسبتی دارند با معانی لغویه مجازات لغویه اند
واین معانی از قبیل سایر معانی مجازیه حادثه اند پس عربی خواهند بود زیرا که مجازات حادثه الفاظ عربیه اند اگرچه
واضع لغت عرب تصریح بخصوص هر یک از آنها ننموده باشد زیرا که استقرا و تتبع کلام عرب دلالت میکند بر اینکه
ایشان نوع این مجازات را تجویز نموده اند و بر تقدیر تنزل درین مقام و تسلیم اینکه لازم می آید که این الفاظ غیر
عربیه باشند منع میکنیم بطلان تالی را و قبول نداریم که قرآن جمیع او عربی باشد و ضمیر در انزلناه راجع میشود بر سوره
که انا انزلناه در آن سوره واقع است نه بقرآن و بتحقیق که قرآن را بر سوره و آیه نیز اطلاق میکنند چنانچه بر جمیع قرآن
اطلاق میکنند پس حمل قرآن بر ضمیر منافات ندارد با رجوع او بسوره اگر کسی اعتراض نماید که چگونه صحیح است اطلاق قرآن
بر سوره و حال آنکه صادق می آید بر هر سوره و آیه اینکه بعضی از قرآنی است و بعضی از چیزی اسم آن چیز بر او صادق
نمی آید جواب میگوئیم که عدم جواز صدق اسم کل بر جزء در اسمیست که کل با جزء و در مفهوم آن اسم شریک نبوده باشند
چون عشره که اسمست از برای ده عدد مخصوص پس بعضی از عشره صادق نمی آید بخلاف مثل لفظ ماء که او اسمست از
برای جسم بسیط بارد رطب بحسب طبیعت پس صادق میاید بر کل آبها و بر هر بعضی از آنها که فرض کنیم پس میگویند که این
بحر ماء است و از لفظ ما اراده میکنند مفهوم کلی را و میگویند که بعضی از ماء است و اراده می نمایند ازین ماء مجموع
آبهائی که او یکی از جزئیات آن مفهوم کلی است و قرآن ازین قبیل است چه او موضوعست از برای لفظی که مجتمع از چند کلمه
باشد خواه مجتمع از سور باشد یا مجتمع از آیات یا مجتمع از کلمات پس صادق می آید بر سوره اینکه قرآن است باعتبار اینکه
مجتمع از آیات است و صادق می آید بر او بعضی اینکه بعضی از قرآن است باعتبار اینکه مراد از قرآن مجتمع از سور است
با اینکه میگوئیم که قرآن موضوع شده بحسب اشتراک لفظی از برای سوره بوضعی و از برای مجموع از آیات و سور بحسب وضعی

چون عشره که بر نصف خود مثلا صادق نمی آید ح

اصل الحق ان الاشتراك واقع فی لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعیف لا یلتفت الیه ثم ان القائلین بالوقوع اختلفوا فی استعماله فی اکثر من معنی اذا کان الجمع بین ما یستعمل فیه من المعانی ممکنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه فی المفرد وجوزه فی التثنیة والجمع ورابع فنفاه فی الاثبات واثبته فی النفی ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطریق الحقیقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر فی الجمیع عند التجرد عن القرائن فیجب حمله علیه ح وقال الباقون انه بطریق المجاز والاقوی عندی جوازه مطلقا لکنه فی المفرد مجاز وفی غیره حقیقة لنا علی الجواز انتفاء المانع بما سنبینه من بطلان

دیگر پس باین اعتبار صحیح است که گفته شود که سورهٔ قرآن است باعتبار وضع اول و بعضی از قرآن است باعتبار وضع ثانی اذا عرفت هذا فقد ظهر لک ضعف الحجتین 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 نافین او و تحقیق درین مسئله اینست که میگوئیم شکی نیست در اینکه این الفاظ موضوع بوده اند از برای معانی لغویه و در اینکه این الفاظ حقایقند در آن معانی بحسب لغت و معلوم نیست از حال شارع مگر اینکه استعمال نموده این الفاظ را در معانی اصطلاحیه و اما اینکه این استعمال بطریق نقل است و حقیقت شرعی شده اند درین معانی یا آنکه مجازاً استعمال نموده این الفاظ را درین معانی و بعد از آن مشهور شده استعمال آنها درین معانی تا اینکه افاده میکند حالا بدون قرینه پس هیچکدام معلوم نیست زیرا که جایز است که شارع اعتماد نموده باشد در فهم مقصود ازین الفاظ به قراین حالیه یا مقالیه پس باقی نمی ماند ما را وثوق و اعتمادی بر افادهٔ این معانی بدون قرینه و بدون وثوق و اعتماد بر افادهٔ معانی بدون قرینه مطلوب یعنی اثبات حقیقت شرعیه و حمل این الفاظ مجرده از قراین اینمعانی برین معانی تمام نمیشود و حاصل آنکه بعد از ظهور ضعف دلیل طرفین متردد ایم در الفاظی که معلومست استعمال آنها در معانی شرعیه که آیا این استعمال بعنوان حقیقت است یا بطریق مجاز پس ظاهر نمیشود حال الفاظی که مجرد اند از قرائن که آیا مراد از آنها معانی لغویه یا معانی شرعیه است و چون استعمال الفاظ در معانی لغویه شایع و ثابتست پس ظاهر اینست که این الفاظ مجرده از قراین مستعمل در معانی لغویه 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 الحق ان الاشتراک واقع فی لغة العرب تا لنا علی الجواز حق اینست که اشتراک لفظی در لغت عرب واقعست و مشترک لفظی لفظیست که موضوع بوده باشد

بطلان ما تمسک به المانعون وعلی کونه مجازا فی المفرد متبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فیفتقر ارادة
الجمیع منه الی الغاء اعتبار قید الوحدة فیصیر اللفظ مستعملا فی خلاف موضوعه لکن وجود العلاقة الصحیحة للتجوز
اعنی علاقة الکل والجزء یجوزه فیکون مجازا فان قلت محل النزاع فی المفرد هو استعمال اللفظ فی کل من المعنیین
بان یراد فیه اطلاق واحد هذا وذاک علی ان یکون کل منهما مناطا للحکم ومتعلقا للاثبات والنفی لا فی المجموع
المرکب الذی احد المعنیین جزء منه سلمنا لکن لیس کل جزء یصح اطلاقه علی الکل بل اذا کان للکل ترکب حقیقی و
کان الجزء مما اذا انتفی انتفی الکل بحسب العرف ایضا کالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلک قلت

از برای چند معنی باوضاع متعدده بحسب تعدد معانی چون لفظ قرء که موضوعست از برای طهر وحیض بید وضع ومحال دانسته اند
این را جماعتی قلیلی واین قول بسیار شاذ وضعیفست والتفات باو ودلیل او صورتی ندارد وایشان میگویند که هر لفظی را
که دعوی اشتراک لفظی او نمایند یا مشترک معنوی است ویا حقیقت ومجاز است وچون قرینه مجاز مخفی شده واین هر دو
معنی شایع شده اند توهم میشود که این هر دو لفظ موضوع له این لفظ بوده باشد ومخفی نیست که تصریح اهل لغت بانکه
این لفظ موضوعست از برای این معنی واین معنی دافع این احتمال بعیداست بعد ازان میگوییم که قائلین بوقوع اختلاف
نموده اند در جواز استعمال او ودر زیادة از یک معنی هرگاه جمع میانه معانی ممکن باشد ومراد از امکان جمع میان معانی
صحت ارادة هر دو است در اطلاق واحد چون عیناً در رایت عیناً گاه ممکنست ازین عین هم طلاوهم چشمه مراد متکلم باشد
بخلاف لفظ قرء که درین کلام که الآن هذه المرأة فی القرء نیز اگه ممکن نیست که یک زن در یکوقت طاهر وحایض هر دو
باشد ودرین قسم نزاع نیست که استعمال لفظ بیک اطلاق در هر دو معنی جایز نیست ودر قسم اول نزاع واقعشده پس
تجویز نموده اند این استعمال را مطلقا خواه ان لفظ مشترک معنوی مفرد وخواه تثنیه وخواه جمع وخواه در کلام مثبت وخواه
کلام منفی باشد ومنع نموده این استعمال را بعضی دیگر مطلقا وتفصیل داده اند جمع ثالثی پس منع نموده اند این استعمال را
در مفرد وتجویز نموده اند در تثنیه وجمع خواه در کلام مثبت باشد وخواه در منفی وجمعی دیگر بتفصیل دیگر نیز داده اند که تجویز
نموده اند این استعمال را در کلام منفی ونفی نموده اند جواز استعمال را در کلام مثبت بعد ازین خلاف مجوزین اختلاف
نموده اند در اینکه این استعمال آیا بعنوان حقیقت است یا بطریق مجاز پس بعضی از ایشان قائل شده اند باینکه استعمال
مشترک در دو معنی وزیاده بطریق حقیقت است وبعضی ازین جماعت که قائلند بحقیقت بودن این استعمال مبالغه نموده اند
باین روش که لفظ مشترک ظاهر است در جمیع معانی هرگاه مجرد از قرائن بود باشد پس واجب است حمل او بر جمیع معانی در

قلت لم ارد بوجود علاقة الكلّ والجزء انّ اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل ح في مجموعهما معًا فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكلّ كما توهّمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لمّا
كان حقيقة في كلّ من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد
الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللّفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق
اللّفظ الموضوع للكلّ وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء ممّا اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا

حالت انتفاء قرائن وجماعتی دیگر از مجوّزین میگویند که این استعمال بطریق مجاز است واقوی 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 خواه
در کلام منفی ودر غیر مفرد یعنی تثنیه وجمع بعنوان حقیقت است در مثبت ومنفی لنا علی الجواز انتفاء المانع بما سنبیّنه
تا ولنا علی کونه حقیقة دلیل ما بر اصل جواز استعمال لفظ مشترک بیک اطلاق در زیاده از یک معنی اینستکه مانعی از
این استعمال نیست بسبب آنکه ما بیان خواهیم نمود بطلان دلیل مانعین را ودلیل ما بر اینکه مجاز است در مفرد اینست
که وحدت از و فهمیده میشود نزد اطلاق پس احتیاج دارد ارادهٔ جمیع معانی از او به انداختن قید وحدت پس لفظ مشترک
مستعمل خواهد بود در غیر موضوع له خود لیکن وجود علاقهٔ مصحّحهٔ تجوّز یعنی علاقهٔ کلّ وجزء تجویز این تجوّز مینماید پس
مجاز خواهد بود وچون این عبارت دو احتمال دارد یکی آنکه لفظ مشترک چون موضوعست از برای هر یک از معنیین با قید
وحدت پس هرگاه مجموع معنیین یعنی کل واحد ازین دو معنی مراد باشد لازم می آید انداختن قید وحدت واراده اصل معنیین
که جزء موضوع له اوست پس از قبیل استعمال لفظ کلّ خواهد بود در جزء بواسطهٔ علاقهٔ کلیّت وجزئیت واینمعنی مراد مصنف است
قدس سره وصحیح است واعتراضی بر او وارد نیست واحتمال ثانی عکس این احتمال است یعنی چون لفظ مشترک موضوعست
از برای هر یک از معنیین به تنهائی ودر اینجا مراد مجموع معنیین است من حیث المجموع پس از قبیل استعمال لفظ در کل خواهد
بود مجازا بواسطهٔ علاقهٔ کلیّت وجزئیّت ومعترض یعنی قائل فان قلت این کلام را حمل بر معنی ثانی نموده که مراد مصنف قدس سره
نیست واعتراض میکند باین روش که محل نزاع استعمال لفظ مفرد است در هر یک از معنیین باینطریق که مراد از او در یک اطلاق
اینمعنی وآن معنی هر دو باشد باین نحو که هر یک از معنیین باستقلاله قطع نظر از انضمام دیگری مناط حکم ومتعلق اثبات
ونفی بوده باشند یعنی کلام مشتمل بر دو حکم بوده باشد ونزاع درین نیست که جایز است استعمال لفظ مشترک در
مجموع معنیین من حیث المجموع که احد معنیین جزو اوست ومجموع مناط حکم ومتعلق اثبات ونفی بوده باشند وبهر یک

ولنا علی کونہ حقیقۃ فی التثنیۃ والجمع انہما فی قوۃ تکریر المفرد بالعطف والظاہر اعتبار الاتفاق فی اللفظ دون المعنی فی المفردات الا تری انہ یقال زید ان وزیدون وما اشبہ ذلک مع کون المعنی فی الاحاد مختلفا وتاویل بعضہم لہ بالمسمی تعسف بعید وح فکما انہ یجوز ارادۃ المعانی المتعددۃ من الالفاظ المفردۃ المتحدۃ المتعاطفۃ علی ان یکون کل واحد منہا مستعملا فی معنی بطریق الحقیقۃ فکذا ما ہو فی قوتہ احتج

از معنیین بدون انضمام دیگری حکمی متعلق نباشد وارد دلیل شما این میرسد کہ جایز باشد استعمال لفظ مشترک در مجموع معنیین من حیث المجموع چہ احد معنیین کہ موضوع لہ اوست جزو ازین مجموعست وبر تقدیر تسلیم کہ اینجا نزاع بوده باشد میگوئیم کہ جہۃ تصحیح این مجوز علاقہ کلیت وجزئیت کافی نیست چہ صحیح نیست اطلاق ہر جزوی بر کل بلکہ اطلاق اسم جزو بر کل در صورتی جایز است کہ ترکیب حقیقی میان اجزای ان کل بوده باشد وجزو ہر چنین باشد کہ بانتفاء او کل منتفی شود بحسب عرف نہ چنانچہ در واقع منتفی میشود چون گردن از برای انسان بخلاف ناخن وامثال اینہا نسبت باو کہ بانتفاء اینہا انسان منتفی نمیشود پس اطلاق اسم اینہا بر او جایز نیست وجواب این اعتراض اینست کہ مراد ما از علاقہ صحیہ مجوز نیت این نیست کہ لفظ مشترک موضوع بود از برای احد معنیین واستعمال میشود در اینصورت در مجموع من حیث المجموع تا اینکہ از قبیل اطلاق لفظ جزو وارادہ کل باشد چنانچہ شما توہم نمودید تا اینکہ وارد شود این اعتراض بلکہ مراد ما اینست کہ چون لفظ مشترک حقیقت است در ہر یک از معنیین باقید وحدت پس استعمال در ہر دو معنی باین عنوان کہ ہر یک منفای متعلق حکم بوده باشد مقتضی این خواہد بود کہ قید وحدت از ہر یک افتاده شود چنانکہ ذکر کردیم ولفظ مشترک کہ موضوع بود از برای ہر یک باقید وحدت تخصیص نباید بجزئی از موضوع لہ کہ اصل ہر یک از معنیین است بدون قید وحدت پس از قبیل اطلاق لفظ کل وارادہ جزو است واین مجوز مشروط نیست بچیزی از چیزہائی کہ در عکس او یعنی اطلاق لفظ جزو بر کل شرط است پس اعتراض وارد نیست ولنا علی کونہ حقیقۃ فی التثنیۃ والجمع تا احتج المانع دلیل ما بر اینکہ استعمال لفظ مشترک در زیاده از یک معنی بعنوان حقیقت است در تثنیہ وجمع بمنزلہ تکریر لفظ مفرد ہند با عطف مفردات بر یکدیگر زیرا کہ زیدان در جاء نی الزیدان بمنزلہ زید زید است حذف نموده اند زید ثانی را وعوض او علامت تثنیہ را وردہ اند وہمچنین زیدون در جاء نی الزیدون بمنزلہ زید زید زید است وچون معلوم شد کہ کسی اعتراض نماید ومنع کند بودن تثنیہ وجمع را بمنزلہ تکریر مفرد زیرا کہ در مفردات مکرره اتفاق بمجرد لفظست ودر معنی مختلفند چہ بدیہی است کہ معنی زید اول غیر معنی زید ثانی وثالث است بخلاف

۲ اینکہ تثنیہ وجمع

۳ جائی نیاید

احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع
لكل واحد من المعنيين وان الاستعمال في كل واحد منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما
خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض
استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد
هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد
ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب

بطريق الحقيقة

تثنيه وجمع كه مى بايد مفرداتشان متفق در معنى باشند چنانچه متفقند در لفظ واز اين جهة زيدان را تاويل نموده اند به
دو مسمى بزيد وزيدون به سه مسمى بزيد وزيادة وحاصل انكه از زيد مسمى بزيد اراده شده مجازا وبعد از ان تثنيه وجمع
شده پس مفردات شريكند در مسمى بزيد بودن مص س سره جواب فرموده باينكه اشتراك مفردات تثنيه وجمع در معنى خلاف
ظاهر است بلكه ظاهر اينست كه معتبر باشد اتفاق در لفظ وبس نه در معنى در مفردات تثنيه وجمع نه مى بينى كه كفته ميشود
زيدان وزيدون وانچه شباهت باينها دارد از هر تثنيه وجمعى با اينكه معنى در مفرداتشان مختلفست چه بديهى استكه
معنى اين زيد غير معنى ان زيد است وتاويل بعضى زيدان را بدو مسمى به زيد وزيدون را به سه مسمى بزيد وزياده از
اينجهة كه خواسته اند كه مفردات را مشترك در معنى نيز بكردانند تعسف وبعيد است از صواب پس چنانكه در مفردات
مكررة اتفاق بمجرد لفظست در تثنيه وجمع نيز چنين است وتثنيه وجمع در قوة تكرير مفرد با عطف خواهند بود در ينصورت
كه تثنيه وجمع در قوة تكرير مفرد با عطف باشند پس چنانچه جايز است اراده معانى متعددة از الفاظ مفردة متعاطفة كه
متحد وشريكند در لفظ باين روش كه هر مفردى مستعمل باشد در معنى بطريق حقيقت پس همچنين انچه بمنزله تكرير
مفردات با عطفست جايز است كه از و معانى متعددة اراده شود بعنوان حقيقت احتج المانع مطلقا تا والجواب انه مناقشة
لفظية احتجاج نموده مانع يعنى قايل بعدم جواز استعمال لفظ مشترك در زياده از يكمعنى بيك اطلاق مطلقا در
مفرد وتثنيه وجمع در كلام مثبت ومنفى باينكه اكر جايز باشد استعمال او در دو معنى البته اين استعمال بطريق حقيقت
خواهد بود زيرا كه مفروض اينست كه اين لفظ موضوعست از براى هر يك ازين دو معنى ومفروض نيز اينست كه استعمال
او درين دو معنى شده پس در هر دو بعنوان حقيقت مستعمل شده وهر كاه استعمال لفظ در هر دو معنى بعنوان حقيقت
بوده باشد لازم ميايد كه اراده احدهما تنهائى شده باشد واراده احدهما به تنهائى نيز نشده باشد واين محال است بيان

Certifi
Kodak Color Control Patches
© Kodak, 2007 TM: Kodak
Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black
Certifi

والجواب انّه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معًا لا بقائه لكلّ واحد منفردًا وغاية ما يمكن ح ان يقال
انّ مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى
تسمية ذلك استعمالًا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتجّ من خصّ
المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعدّدان في التقدير فجاز تعدّد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بانّ
التثنية والجمع انّما يفيدان تعدّد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدّد افاداه والّا فلا وفيه
نظر يعلم ممّا قلناه في حجّة ما اخترناه والحقّ ان يقال انّ هذا الدليل انّما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحّته مجازًا حيث توجد العلاقة المجوّزة له فلا. واحتجّ

ملازمه اینکه لفظ مشترک را درینصورت سه معنی بهم میرسد این معنی بتنهائی وان معنی بتنهائی وهردو باهم و
مفروض اینست که لفظ مستعمل در جمیع معانی شده پس لازم می اید که متکلّم اراده این بتنهائی وان به تنهائی وهردو باهم نموده
باشد وبودن متکلّم مرید هردو باهم اینمعنی دارد که اراده ننموده این را به تنهائی ونه انرا تنهائی پس لازم می اید از اراده متکلّم
هریک ازین دو معنی را بطریق بدلیّت نه اجتماع اینکه اکتفا نموده باشد بهریک از انها واینکه بتنهائی هریک مراد بوده باشند
واز اراده مجموع این لازم می اید که اکتفا ننموده باشد باحدهما وهردو مراد بوده باشند بطریق اجتماع واین لازمیست که مذکور
شد والجواب انّه مناقشة لفظية تا احتجّ من خصّ المنع بالمفرد وجواب دلیل ایشان اینکه این مناقشه لفظی است زیرا که
حاصل استدلال اینست که جایز نیست اطلاق لفظ مشترک بر جمیع معانی با قید انفراد ووحدت ومجوّزین این را
انکار نمیکنند بلکه ایشان ادّعا مینمایند جواز استعمال انرا در نفس معانی بدون قید انفراد وشما این را انکار ننموده اید
پس فی الحقیقة نزاعی میان شما وایشان نیست بلکه نزاع بمجرد لفظ است ونهایت انچه ممکنست که گفته شود از جانب
مستدلّ اینست که مدلول لفظ مشترک این معنی بتنهائی وان معنی بتنهائی است پس هرگاه مستعمل شود در هردو معنی
واز هریک از معنیین سلب قید وحدت وانفراد شود لازم می اید که مستعمل در معنیین نباشد پس برمیگردد نزاع
میان شما وایشان در نامیدن این استعمال در مفهومین نه با بطال اصل استعمال چه شما نیز قائلید بجواز استعمال در
اصل معنیین واین نزاع پر فایده ندارد احتجّ من خصّ المنع بالمفرد تا واحتجّ من خصّ الجواز بالنفي واحتجاج نموده اند
جمعی که مخصوص میدانند عدم جواز استعمال لفظ مشترک را در زیاده از یک معنی بلفظ مفرد ودر تثنیه وجمع تجویز
این استعمال مینمایند باینکه تثنیه وجمع متعدّدند بحسب تقدیر چه زیدان زید وزید است وزیدون بتقدیر زید وزید

وزید است

واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيئ التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شئ وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو المهية لا بشرط شئ بل هي بشرط شئ واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة

و زيد است پس جايز است كه مدلولشان متعدد باشد و از هر مفردى يك معنى مراد باشد بخلاف مفرد و جواب گفته شد از دليل ايشان باينكه تثنيه و جمع افاده نميكند مگر تعدد معنى را كه مستفاد ميشود از مفرد پس اگر مفرد افادهٔ تعدد كند بسبب اينكه مستعمل بوده باشد در معانى متعدده در يك استعمال انها نيز افاده تعدد خواهند نمود والا فلا پس فرق ميان مفرد و تثنيه و جمع درين حكم نيست و برين جواب بحثى وارد است كه دانسته ميشود از انچه ما پيش ذكر نموديم چه اين جواب مبنى است بر اينكه در تثنيه و جمع شرط باشد اتحاد مفردات بحسب معنى و پيش مذكور شد كه ظاهر اينست كه اشتراك لفظ در مفرداتشان كافى باشد و شرط نباشد اتفاق مفرداتشان بحسب معنى پس حكمى است كه از هر يك از مفرداتشان معنى مراد باشد غير مراد از مفرد ديگر پس اطلاق ايشان بر معانى متعدده جايز خواهد بود و حق اينست كه در جواب اين دليل گفته شود كه اين دليل اقتضا نميكند مگر نفى بودن اين استعمال را در مفرد بعنوان حقيقت چه تعددى كه مجوز اين استعمال است بعنوان حقيقت در او منتفى است و دلالت ندارد بر عدم جواز اين استعمال در او مطلقا چرا كه جايز است اين استعمال مجازا بواسطه علاقه كليت و جزئيت چنانكه مذكور شد واحتج من خص الجواز بالنفي تا حجة مجوزيه حقيقة احتجاج نموده اند انكه تجويز نموده استعمال لفظ مشترك را در زياده از يك معنى در نفى نه در اثبات باينكه نفى افاده عموم ميكند پس تعددى در او بهم ميرسد و ميتوان از هر يك ازين متعدد معنى قصد نمود مغاير معنى ان ديگر بخلاف اثبات كه افادهٔ تعدد نميكند و جواب اين دليل نيز اينست كه نفى افاده نميكند مگر تعدد معنى را كه در اثبات فهميده ميشود پس هرگاه لفظ مشترك در اثبات متعدد نباشد در نفى چگونه افاده تعدد خواهد نمود بلكه نفى مفيد تعدد افراد يك معنى است حجة مجوزيه تا وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع دليل جمعى كه تجويز نموده اند اين استعمال را بطريق حقيقت اينست كه معنى كه لفظ مشترك از براى او موضوعست و لفظ در او مستعمل شده هر يك از معنيين است

مطلقا

وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس ومع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيهما ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه نحو قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد ذكر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جايز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اس

مطلقا نه باشرط بودن ان بتنهائى ونه باشرط بودن ان معنى باغير چنانكه حال مهمل لا بشرط است واين معنى متحقق است در حال انفراد هر يك ودر حال اجتماع هر يك با ديكرى پس در هر يك ازين دو حال يعنى خواه مستعمل شود در احد معينين وخواه مستعمل شود در هر يو حقيقت خواهد بود وجواب اين دليل اينكه قبول نداريم كه لفظ مشترك موضوع نو باشد ازبراى هر يك از معينين لا بشرط بلكه موضوع است ازبراى هر يك بشرط وحدت زيرا كه وحدت مبادر است از لفظ مفرد نزد اطلاق واين علامت حقيقت است ودر بصورت پس هو موضوع له او ماهيت لا بشرط نخواهد بود بلكه ماهيت بشرط شئ يعنى قيد وحدت است واما در ماعداى مفرد پس مدعاى مستدل يعنى حقيقت بودن اين استعمال حق است چنانكه پيش

مذكور شد وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع تا والجواب من وجوه دليل جمعى كه كمان ايشان اينست كه لفظ مشترك ظاهر است در جميع معانى في حد تجرد او از قراين اين قول خداى عز وجل است كه الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الاية يعنى اى بينى كه سجده ميكنند خدا يتعالى را هر كه در آسمان وهر كه در زمين است وافتاب وماه وستارگان وكوهها وبيابان وبسيارى از آدميان ووجه دلالت اين كريمه بر بن مطلب اينست كه از لفظ سجده كه مشترك لفظى است اراده شده چند معنى زيرا كه سجود آدميان وضع جبهة است بر زمين واز غير ايشان معنى ايست مخالف اين معنى جزما چه مراد از سجده غير

اصل واختلفوا فی استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی کاختلافهم فی استعمال المشترک فی معانیه فمنعه
قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاکثرهم علی انه مجاز وربما قیل بکونه حقیقة ومجازا بالاعتبارین حجة

انسان غایت خضوع وانقیاد است ودلیل دیگر این آیه کریمه است که ان الله وملئکته یصلون علی النبی یعنی بتحقیق
که خدایتعالی وفرشتگان او صلوات میفرستند بر حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله چه از صلوة که لفظی است مشترک میان
مغفرت واستغفار درین آیه کریمه اراده هر دو معنی شده زیرا که صلوة خدایتعالی عبارت از مغفرت واز ملئکه
عبارت از استغفار است واین دو معنی مغایر یکدیگرند والجواب من وجوه تا اصل وجواب از دلیل ایشان از
چند جهت میتوان گفت یکی آنکه قبول نداریم که مراد از سجود در آیه کریمه چند معنی باشد بلکه در جمیع یکمعنی مراد
است که آن عبارت از غایت خضوع است وهمچنین مراد از صلوة در آیه دویم یکمعنی است وآن عبارت از اعتناء خدایتعالی
وملئکه است باظهار شرف حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه وآله هر چند که این معنی مذکور نسبت بسجدة وصلوة معنی مجازی
بوده باشد ووجه ثانی جواب اینکه آیه اولی بتقدیر فعلی است که عامل در کثیر من الناس بوده باشد وگویا گفته شده
ویسجد له کثیر من الناس پس از لفظ سجده اولی غایت خضوع اراده شده واز ثانیه وضع جبهه بر زمین وآیه ثانیه بتقدیر
خبریست از برای الله وگویا گفته شده که ان الله یصلی وملئکه یصلون پس از لفظ صلوة اول مغفرت واز دوم
استغفار اراده شده واین تقدیر درین دو آیه جایز است از جهة آیه کریمه یسجد له من فی السموات در آیه اولی وملئکته
یصلون در آیه دویم مقارن این مقدرند ومثل اویند پس دلالت بر او خواهند کرد مثل قول شاعر نحن بما عندنا و
انت بما عندک راض والرأی مختلف که خبر نحن محذوفست بقرینه خبر انت وتقدیر چنین است که نحن بما عندنا راضون
وانت بما عندک راض وبنابرین پس لفظ مکرر شده واز هر لفظی معنی اراده شده زیرا که مقدر در حکم مذکور است واین
جایز است اتفاقا واز محل نزاع خارجست ووجه 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 میگوئیم که بعنوان مجاز است زیرا
که ما دلیل برین اقامت نمودیم که استعمال لفظ مشترک مفرد در چند معنی بطریق مجاز است واگرچه مجاز خلاف اصل است
لیکن ارتکاب خلاف اصل لازمست با دلالت دلیلی بر او وبر تقدیر تسلیم که این استعمال در این دو آیه بعنوان حقیقت باشد
مدعای شما ثابت نمیشود که لفظ مشترک با تجرد از قراین ظاهر در جمیع باشد چه درین دو آیه کریمه قرینه واضحه هست بر
اینکه مراد جمیع معانیست چه یکمعنی سجدة نسبت بانسان وغیر انسان جایز نیست ویکمعنی صلوة نسبت بخدایتعالی وملئکه

حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار ارادة المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة

ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة ح

صورت ندارد پس از كجا دلالت ميكند اين دو ايه بر ظهور لفظ مشترك در ارادة جميع معاني با انتفاء قرينة چنانچه مدعاي شما است اصل در اختلفوا في استعمال تا حجة المانعين اختلاف نموده اند اصوليون در جواز استعمال لفظ بيك اطلاق در معنى حقيقي ومجازي هر دو چون اختلافيكه مذكور شد در جواز استعمال لفظ مشترك در جميع معاني پس بعضي منع نموده اند جواز او را و دبكري تجويز نموده اند ومجوزون نيز اختلاف نموده اند در اينكه ايا اين استعمال بطريق حقيقت ومجاز هر دو است يا بعنوان مجاز وبس اكثر ايشان قايلند باينكه از قبيل مجاز است وبعضي قايلند باينكه از باب حقيقت ومجاز است بدو اعتبار باعتبار معنى حقيقي حقيقت است وباعتبار معنى مجازي مجاز حجة المانعين انه لو جاز استعمال تا وحجة المانعين دليل مانعين اينست كه اگر جايز باشد استعمال لفظ در معنى حقيقي ومجازي هر دو لازم ميايد جمع ميان متنافيين واين باطل است اما بيان ملازمه زيرا كه شرط است در مجاز اقامت قرينه كه مانع باشد از ارادة حقيقت واز اينجهة علماي بيان گفته اند كه مجاز ملزوم قرينه است كه معاند ارادة حقيقي بوده باشد وملزوم معاند اين چيزي است بالضرورة اگر نه لازم ميايد صدق ملزوم بدون لازم واين محال است ولزوم وجود قرينه مانعه از ارادة حقيقت را وجه فرق كرده اند ميان مجاز وكناية چه ايشان گفته اند كه مجاز وكناية هر دو استعمال لفظ است در غير موضوع له وفرق ميان ايشان اينست كه در مجاز قرينه مانعه ارادة موضوع له شرط است بخلاف كناية كه قرينه مانعه در او شرط نيست بلكه باعتبار موضوع له نيز در او جايز است ودر اين صورت كه در مجاز قرينه مانعه از ارادة حقيقت لازم باشد چنان اگر متكلم استعمال كند لفظ را در معنى حقيقي ومجازي هر دو لازم ميايد كه هم اراده نموده باشد استعمال لفظ را در موضوع له باعتبار اينكه اراده معنى حقيقي نموده وهم اراده نموده باشد استعمال لفظ را در موضوع له باعتبار اينكه اراده معنى مجازي نموده واو مانعست از اراده موضوع له پس جمع ميان متنافيين كه لازم شرطيه مذكور است ثابت شد واما بطلان لازم پس او واضحست

ارادة موضوع له ح

وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اولا ان لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الاظهر داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه الثاني واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتريد الحجة على مجازيته بانه فيها خروجا عن محل النزاع اذ البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا الانزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل وبسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فتتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وفاعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان اراد والمعنى

وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة تا وجواب المانعين دليل مجوزين استعمال لفظ در معنى حقيقى و مجازى هر دو اينست كه ميانه اراده معنى حقيقى و اراده معنى مجازى باهم منافاتى نيست و هركاه منافاة ميانه ايشان نباشد ممتنع نخواهد بود اجتماع اين دو اراده نزد متكلم و احتجاج نمودند بر اينكه اين استعمال بعنوان مجاز است با اينكه استعمال لفظ در هر دو استعمال لفظ است در غير موضوع له اولى زيرا كه معنى مجازى داخل موضوع له نبوده و در اين استعمال او داخل است پس مجازى خواهد بود از قبيل استعمال لفظ جزو در كل و ان جمعى از مجوزين كه قائل شده اند باينكه اين استعمال بطريق حقيقت و مجاز هر دو است احتجاج نموده اند بر ين مطلب باينكه لفظ مستعمل است در هر يك از ين دو معنى و مفروض اينست كه حقيقت است در يكى از انها و مجاز است در ديكرى پس هر يكى از ين دو استعمال حكم خود خواهند داشت و جواب المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه الثاني تا المطلب الثاني في الاوامر والنواهى و جواب مانعين از دليل جواز ظاهر است بعد از انچه ثابت نمودند يعنى از ثانى مبانه اراده حقيقى و اراده معنى مجازى پس انچه مستدل مى گفت كه ثانى نيست مبانه اراده حقيقت و مجاز ممنوعست و اما ان دو دليل ديگر ايشان يعنى دليل مجازيت و دليل حقيقت و مجاز بودن هر دو پر اعتبارى نخواهند داشت بعد از ابطال

بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ حتى تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد
كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان اراد وابه المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في
جواب حجة المانع في المشترك انجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا
للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر
اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الاخر وكلامه صريح متجه لكن قد عرفت ان النزاع
يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد
منه البعض فيكون فيه مجازا ايضا المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر فصل

اصل جواز چه اين دو دليل فرع جواز ند و بر دليل مجاز ثبت اعتراضي بكر نيز وارد است باينكه مستدل در اين دليل
از محل نزاع بدر رفته زيرا كه محل نزاع استعمال لفظ است در معنى حقيقي و مجازي هر دو بر اين نحو كه هر يك بنهائي
قطع نظر از انضمام ديگري مناط حكم و متعلق اثبات و نفي بوده باشند چنانكه مذكور شد در بحث مشترك دليل
او دلالت ميكند بر مجاز بيت استعمال لفظ در مجموع معنى حقيقي و مجازي من حيث المجموع باين روش كه مجموع مناط
يك حكم بوده باشند و اين مجموع معنى مجازي ديگر است كه شامل معنى حقيقي و مجازي اول بوده باشد و اين را عموم مجاز
نامند چنانكه هر كاما اراده كني از وضع قدم در اين قول كه لا اضع قدمي في دار فلان معنى دخول را كه معنى مجازي است
كه شامل دخول با پاي برهنه كه معنى حقيقي وضع قدم و دخول با كفش است كه معنى مجازي اوست و حق نزد من در اين
مسئله اينست كه اگر ايشان اراده ميكنند از معنى حقيقي كه لفظ در او استعمال ميشود در صورة استعمال در معنيين عام
موضوع له را حتى با قيد وحدت كه اگر جزء از موضوع له لفظ مفرد است چنانچه در بحث مشترك دانسته شد قول
بمنع جواز صورتي دارد زيرا كه اراده معنى مجازي معاند و ستيزنده وجهه يكي انكه منافات دارد با وحدت بنكه ملحوظ
است در لفظ مفرد و دوم بكر لزوم قرينه مانعه از اراده موضوع له در مجاز و اگر مراد ايشان از معنى حقيقي نفس مدلول
حقيقي است بدون اعتبار قيد وحدت چنانچه در جواب دليل مانع در بحث مشترك دانسته شد قول بجواز استعمال لفظ
در معنيين در بنصورت صورتي دارد زيرا كه معنى حقيقي بعد از تجرد از قيد وحدت معنى مجازي لفظ ميشود زيرا كه نفس مدلول
جزء از موضوع له او ست پس قرينه كه لازم مجاز است معاندة با او ندارد چه قرينه معاند است با اراده معنى مجازي

فصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقاً لجمهور الاصوليين
وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى
رضي الله تعالى عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة
في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور
وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه

حقيقت نه با اراده معنى مجازى ديگر وچون معتبر در استعمال مشترك اين معنى است چنانكه دانسته شد كه محل نزاع
استعمال مشترك است در اصل معنيين بدون قيد وحدت پس ظاهر اينست در حقيقت ومجاز اصل معنيين بدون قيد وحدت
معتبر ومحل نزاع باشد وگويا مانع بناى منع را در مشترك ودر حقيقت ومجاز بر آن اعتبار ديگر يعنى بر فرض اعتبار
قيد وحدت گذاشته وكلام او درين صورت صورت دارد ليكن دانستى كه نزاع با او درين وقت لفظى ميشود واز اينجا ظاهر
ميشود ضعف قول باينكه استعمال لفظ در معنى حقيقى ومجازى بعنوان حقيقت ومجاز است زيرا كه معنى حقيقى بتمامه مراد
است بلكه مراد از وجزء موضوع له است كه عبارت از اصل مدلول حقيقى است وجزء ديگر موضوع له كه قيد وحدت است
از و افتاده شده پس لفظ در او نيز مجاز خواهد بود چنانچه در معنى مجازى مجاز است المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه
بحثان البحث الاول في الاوامر مطلب دوم از مطالب تسعه مقصد ثانى در بيان احكام اوامر ونواهى است ودرين مطلب
دو بحث است بحث اول در بيان احكام اوامر است اصل صيغة افعل وما في معناها تا لنا وجوه صيغه افعل وآنچه در معنى او است
يعنى هر صيغه كه افاده طلب فعلى كند از صيغهاى امر غايب وامر حاضر واسماء افعال كه بمعنى امرند چون نزال كه بمعنى
انزل وعليك كه بمعنى الزم است ونظاير آنها حقيقتند در وجوب وبس در لغت بنا بر اقواى اقوال وموافقت نموده
اند درين قول با ما جمهور اصوليين وجمعى گفته اند كه حقيقت اند در ندب وبس وبعضى گفته اند كه حقيقتند در
مطلق طلب فعل كه قدر مشتركيست ميان وجوب وندب پس مشترك معنوى خواهند بود وسيد مرتضى رضى الله عنه قايل
شده باينكه مشترك اند ميان وجوب وندب اشتراك لفظى در لغت يعنى بدو وضع موضوع شده از براى وجوب وندب
واما در عرف شرع پس حقيقت در وجوبند وبس وتوقف نموده اند درين مسئله جمعى ديگر وندانسته اند كه حقيقت
در وجوبند ودر ندب مجازند يا بر عكس وبعضى گفته اند كه مشترك لفظيند ميان سه معنى وجوب وندب واباحت و

لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها الامن مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليفقد كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلم سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها.

وبعضى گفته اند كه موضوع عند از براى قدر مشترك معنى مفهوم كلى كه شامل اين سه معنى است واين عبارت از ازاين يعنى رخصت در فعل است وبعضى ميگويند كه مشترك لفظى ميان چهار چيز وانها عبارت از سه معنى مذكور كه وجوب وندب واباحت باشد بدو بعضى اقوال ديگر نيز قايل شده اند ليكن بسيار شاذ ونادر ووضعف انها نيز در كمال ظهور است پس فايده ندارد متعرض نقل انها شدن ومصنف سره محل نزاع را صيغه افعل قرار داده بواسطه اشاره باينكه در لفظ امر يعنى الف وميم وراء مشتقات از وجون امرتك هكذا وبامرك هكذا نزاعى نيست كه از براى وجوب لنا وجوه الاول انا نقطع ثانى دليل ما بر اينكه امر حقيقت در وجوب است وليس بحسب لغت چند وجه است اول اينكه ما جزم داريم باينكه هرگاه مولى بغلام خود بگويد افعل كذا وغلام آن كار را نكند او را عاصى ميشمارند ومذمت ميكنند بر ترك اين فعل ارباب عقول وعلت نكوئى اين مذمت را همين ميگويند كه ترك فرمان برادى مولاى خود نموده واين معنى وجوب است چه واجب فعليست كه تارك او مستحق عقوبت ومذمت شود وكسى نگويد كه قراين وجوب در مثل امر مولى غالب موجودند پس گاه باشد كه وجوب از قراين فهميده شود نه از امر بتنها زيرا كه ما ميگوئيم كه فرض ما جائى است كه قرينه از قراين وجوب نبوده باشد پس هرگاه در واقع قرينه وجوب باشد از اينجا مجردا از قرينه فرض ميكنيم وميگوئيم كه اگر قرينه نباشد باز بديهه عقل حكم مينمايد بصحت مذمت در بصورت نيز عرفا وچون مطلب مصنف سره از اين استدلال اثبات حقيقت بودن امر است در وجوب پس بحسب عرف لهذا مقدمه ديگر با اين دليل ضم مينمايد وميگويد وبضميمه اصالت عدم نقل لفظ از معنى لغوى بمعنى عرفى مطلب يعنى حقيقت بودن امر در وجوب لغة ثابت ميشود چه اگر عرفا بمعنى وجوب باشد وبس ولغة بمعنى ديگر باشد لازم مى آيد كه لفظ امر نقل شده باشد از

الثالث قوله تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد
سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر
ولا دلالة في ذلك على وجوب الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب واباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن
الحذر ح ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها
وعبثا وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب
هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور
به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب والندب فيحمل على غيره قلنا

موضوع له لغوی بمعنی عرفی واین خلاف اصل است واز تکاب خلاف اصل بدون دلیل جایز نیست ودلیلی نیست که دلالت
کند براینکه در لغت بمعنی دیگر است الثانی قوله تعم مخاطبا تا الثالث ودلیل ثانی ما براینکه صیغه امر حقیقت در وجوب
است وبس قول خدا بتعالی است که از روی خطاب وعتاب باشیطان فرموده که ما منعك الا تسجد اذ امرتك ان مصدریه
است که بر فعلی که داخل شود او را بتاویل مصدر میبرد ولا زایده است یعنی چه چیز مانع تو شد از سجده کردن ان وقتیکه
من ترا امر بسجده نمودم وبعضی گفته اند که لا زایده نیست بلکه نافیه است ومنعك متضمن معنی دعاك است یعنی چه چیز
باعث وداعی تو شد بر ترك سجده وچون پرسید که کسی اعتراض نماید بر مقدس سره وبگوید که این آیه کریمه دلالت
دارد براینکه لفظ امر یعنی الف میم را در لغت بمعنی وجوب باشد واین محل نزاع نیست چنانکه دانسته شد بلکه نزاع در
صیغه اوست در جواب فرموده که مراد از امر اسجدوا است که در ان قول خدا بتعالی واقع شده که واذ قلنا للملئكة اسجدوا
لادم فسجدوا الا ابليس پس مطلب ما ثابت میشود ووجه دلالت این آیه برین مطلب اینکه استفهام در ما منعك بر
حقیقت خود نیست زیرا که خدا بتعالی عالم بود بمانع یعنی تکبر او بسبب خیال باطلی که تخیل نموده بود ومیگفت که من از آتش
مخلوقم وادم از خاك پس شرفم از وی پس چون سجده بجهت او نکنم بلکه مطلب از ین استفهام اعتراض وانکار بر
اوست بر ترك سجده واگر صیغه اسجدوا از برای وجوب نمیبود اعتراض بر ترك سجده بصورت میبود زیرا که بر ترك
مندوب ومباح عقوبتی نمیباشد الثالث قوله تعالی فليحذر الذين تا الرابع بدلیل سیوم بر ین مطلب قول تعالی
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم یعنی باید که بترسند جمعیکه مخالفت اوامر الهی

قلنا المتبادر الی الفهم من المخالفة هو ترک الامتثال و الاتیان بالمامور به و اما المعنی الذی ذکرتموه بعید
عن الفهم غیر متبادر عند اطلاق اللفظ فلا یصار الیه الا بدلیل و کانها فی آیة اعتبرت متضمنة معنی
الاعراض فعدیت بعن فان قیل قوله تعالی فی الآیة عن امره مطلق فلا یتم المدعی افادة الوجوب فی جمیع الاوامر
بطریق العموم قلنا اضافة المصدر عند العهد للعموم مثل ضرب زید و اکل عمرو و اینه ذلک جواز الاستثناء
منه فانه یصح ان یقال فی الآیة فلیحذر الذین یخالفون عن امره الا الامر الفلانی علی ان الاطلاق کاف فی
المطلوب اذ لو کان حقیقة فی غیر الوجوب ایضا لم یحسن الذم و الوعید و التهدید علی مخالفة مطلق الامر الرابع

مبنما بند از اینکه برسد بایشان فتنه و مصیبتی در دنیا یا اینکه برسد بایشان عذاب دردناکی در آخرت وجه
دلالت این آیه کریمه بر این مطلب اینست که خدا بتعالی تهدید نموده مخالفت امر را بعقوبت و تهدید دلیل است
بر اینکه امر از برای وجوبست چرا که اگر مامور به واجب نباشد مخالف او مستحق تهدید بر عقوبت نخواهد بود
و اگر کسی گوید که این آیه کریمه دلالت ندارد مگر بر اینکه مخالف امر مامور به حذر است و از این لازم نمی آید وجوب حذر
مگر بر تقدیر یکه امر از برای وجوب باشد و این عین محل نزاعست جواب میگوئیم که خصوص این امر از برای وجوب
لزومست جزما گوئیم امر از برای وجوب نباشد زیرا که معنی ندارد استحباب حذر از عذاب یا اباحت حذر از و بر تقدیر
تنزل و تسلیم اینکه امر در این آیه از برای وجوب نیست پس لااقل دلالت خواهد داشت امر بر اینکه حذر در وقت مخالفت
او امر و شکی نیست که حذر از عقوبت خوب نیست مگر وقتی که مقتضی عذاب بوده باشد زیرا که اگر مقتضی عذاب نبود باشد
حذر از سفاهت و عبث خواهد بود و این محالست بر خدا بتعالی در هر گاه ثابت شد که او امر خدا بتعالی از برای وجوب
باشند تا اینکه ترک انها 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 معنیی که مخالف مقصود امر است با اینکه مقصود امر وجوب باشد و محمول شود بر غیر او جواب
میگوئیم که متبادر بفهم از مخالفت ترک امتثال و عدم اتیان بمامور به است و اما معنی که شما ذکر نمودید بعید است
از فهم و متبادر نیست نزد اطلاق لفظ پس باز رجوع نمیتوان نمود مگر بدلیلی و در ایجاد دلیلی نیست و مؤید اینکه مراد
از مخالفت امر ترک مامور به است اینست که مخالفت متعدی بر عن شده با اینکه خالف متعدی بنفس است چنانکه گفته میشود
خالف زید عمرا پس تعدیه او بعن باعتبار تضمین معنی اعراض است که او متعدی بعن میشود و تضمین اینست که از فعل فعلی

وجه مقتضی ثابت میشود

الرّابع قوله تعالى وَاِذا قيل لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ فانّه سبحانه ذمّهم على مخالفتهم الامر لولا
انّه للوجوب لم يتوجّه الذّم وقد اعترض اولًا بمنع كون الذّم على ترك المامور به بل على تكذيب الرّسل
في التّبليغ بدليل قوله تعالى وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ وثانيًا بانّ الصّيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليها اجماعًا فلعلّ الامر بالرّكوع كان مقترنًا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاوّل بانّ المكذّبين امّا
ان يكونوا هم الّذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاوّل جازان يستحقّوا الذّم بترك الرّكوع
والويل بواسطة التّكذيب فانّ الكفّار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم
يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذّم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثّاني بانّه تعالى رتّب الذّم
على مجرّد مخالفة الامر فدلّ على انّ الاعتبار به لا بالقرينة احتج

دیگر اراده شود بحیثیّتی که احد هما حال از فاعل دیگری نتواند شد پس بقدر چنین است که والذین یخالفون
معرضین عن امره واین صریحست در ترک مامور به پس اگر کسی گوید که عن امره در ین 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 مدّعای
شما است جواب میگوئیم که قبول نداریم که امر در ین کریمه مطلق باشد بلکه عامّست زیرا که امر مصدر و مضاف بضمیر است
و مصدر مضاف افادهٔ عموم میکند در وقتیکه معهود نباشد چون ضربت زیدا و اکل عمرو یعنی هر ضربی 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
از و زیرا که صحیحست در آیه کریمه گفته شود فلیحذر الّذین یخالفون عن امره الّا الامر الفلانی و صحّت استثناء دلیل عموم
مستثنی است منه یا بانکه اطلاق نیز کافیست در مطلب یعنی بودن هر فرد از افراد امر حقیقت در وجوب زیرا که از ین آیه
میرسد که یک امری حقیقت در وجوب باشد پس اگر امری حقیقت در غیر وجوب نیز باشد مذمّت و وعید 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 کدام این

بود که این امر هم از ان قبیل است و او را ترک نمودم پس مستحق مذمّت و وعید نیستم الرّابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون تا احتج القائلون دلیل چهارم مطلب ما قول خدا تعالی است که واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون زیرا که
خدا تعالی مذمّت نموده اهل جهنّم را بر اینکه مخالفت امر او میکنند در باب نماز و اگر امر نماز از باب وجوب نبود مذمّت
متوجّه ایشان نمیشد و بعضی اعتراض نموده اند بر ین دلیل اوّلًا بانکه قبول نداریم که مذمّت ایشان باعتبار ترک مامور به باشد

احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم
وجه الدلالة انه رتب الايتان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا
انما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا
بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فذلك الامر اذا دل الامر على
الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان
السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها
السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤل القبول وفيه نظر والتحقيق
ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين

بلكه باعتبار اينكه ايشان تكذيب پيغمبران مينمودند در تبليغ رسالت بدليل قول خدا تعالى بعد ازين آيه كه
كه وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ يعنى بد حال كسانى كه تكذيب پيغمبران مينمايند وثانيا اعتراض نموده اند باينكه صيغهٔ امر
افاده وجوب ميكند باقرينه اجماعا پس كاه باشد كه امر بركوع كه بايشان تعلق كرفته بود با او قرينه وجوب بوده باشد
پس لازم نمى ايد دلالت مجرد امر چنانچه مدعاى شما است وجواب كفته شده از اعتراض اول باينكه ثبوت ويل وعذاب
از براى مكذبين دليل نميشود براينكه مراد از ايه اولى تهديد مكذبين باشد نه تهديد بر ترك ركوع زيرا كه مكذبين
همان جماعت تاركين ركوع عند يا غير ايشانند اكر همان جماعت جايز است كه ايشان مستحق مذمت وتهديد شوند بسبب
ترك ركوع ومستحق ويل وعذاب باشند بسبب تكذيب پيغمبر اكر كفار نزد ما معاقب بر ترك فروع ميشوند چنانچه معاقبند
بسبب ترك اصول واكر مكذبين غير جماعت اولند اثبات ويل وعذاب از براى جمعى بسبب تكذيب ايشان منافات ندارد
با مذمت جمعى ديكر بسبب ترك مامور به وجواب كفته شده از اعتراض ثانى باينكه خداى تعالى مرتب ساخته مذمت ايشان
را بر مجرد مخالفت امر بركوع يعنى مذمت ايشان نه بمجرد مخالفت مدلول صيغهٔ اركعوا بدون ملاحظه خصوصيت
ماده وامور خارجه پس اين دليلست براينكه معتبر در مذمت همين مخالفت امر است نه قرينه ونه خصوص اين فرد از
امر ونه تكذيب رسل پس ثابت شد كه هر امرى از براى وجوبست وبس كه اكر فردى از امر حقيقت در غير وجوب باشد

ايشان امر ميرسد كه در مقام بكوبند ما ميدانستيم كه اين امر بركوع از آن قبيل است احتج القائلون بانه للندب بوجهين
ثانيهما حجة القائلين بانه للقدر المشترك احتجاج نموده اند قائلين باينكه امر از براى استحباب است بدو وجه يكى قول حضرت

حجة القايلين بانه للقدر المشترك لان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط
لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك و المجاز والجواب

رسالت پناهی صلی الله علیه و آله که اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم وجهت دلالت اینکه امتحضرت ایشان را
مامور به را بارادة و مشیت ما حواله نموده و این معنی استحبابست وجواب کفته اند ازین باینکه قبول نداریم که فعل
مامور به را بارادة و مشیت ما حواله نموده باشد بلکه باستطاعت و قدرت ما حواله نموده و این دلیل وجوبست و
دلیل ثانی ایشان اینکه اهل لغت کفته اند که فرقی نیست میان سؤال و امر مکر در رتبه یعنی رتبه امر بلندتر است
از رتبه سایل زیرا که امر طلب فعلست برجهت استعلا یعنی عالی شمردن امر رتبه خود را از رتبه مأمور و سؤال طلب
فعلست برجهت خضوع و خشوع و سؤال دلالت نمیکند مکر بر ندب چرا جابت سؤال سائل بر مسؤل عنه لازم نیست
اتفاقا پس همچنین امر نیز دلالت نخواهد کرد مکر بر ندب کما کر دلالت بر ایجاب کند فرقی دیکر بغیر از رتبه میانه ایشان
خواهد بود و این خلاف منقولست وجواب ازین دلیل باین روش کفته شده که قایلین بدلالت امر بر وجوب قبول
ندارند که سؤال دلالت کند بر ندب بلکه میکویند که او نیز چون امر دلالت دارد بر وجوب نی زیرا که صیغهٔ افعل دلالت
دارد بر وجوب خواه مقصود از و امر باشد یا سؤال چه صیغهٔ افعل نزد ایشان موضوعست از برای طلب فعل بامع از
ترک و مسائل صیغهٔ افعل را در این معنی استعمال نموده و چون میرسید که کسی اعتراض نماید باین روش که هرکاه سؤال نیز
دلالت بر وجوب داشته پس لازم میاید که جواب سائل بر مسئول عنه واجب باشد چنانکه قضای مامور به بر مامور واجب
است مجیب جواب کفته که این ملازمه ممنوعست زیرا که از واجب کردانیدن سایل چیزی را بر کسی لازم نمی ایید وجوب
این بر آن کس چه وجوب ثابت نمی شود مکر بسبب شرع و ازاین جهت بر مسؤل 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 و فهمیده نمیشود بلکه مقابل
ایجاب که خضوع و خشوع است از و فهمیده میشود و تحقیق در جواب این دلیل اینست که نقلی که مذکور شد از اهل لغت
ثابت نیست بلکه بعضی تصریح نموده اند به عدم صحت او و کفته اند که فرقی میانه سؤال و امر از جهة دلالت امر بر وجوب
و عدم دلالت سؤال بر او نیز هست حجة القایلین بانه للقدر المشترک ثانیا والجواب ان المجاز دلیل قایلین باینکه صیغه
امر موضوعست از برای قدر مشترک میان وجوب و ندب یعنی طلب فعل بر وجه استعلا اینست که کاهی صیغه امر مستعمل میشود

والجواب انّ المجاز وان كان مخالفاً للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دلّ الدليل عليه وقد بيّنا بالادلّة السابقة انّ حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بدّ من كونه مجازاً فيما عداه والّا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على انّ المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضاً لانّ استعماله في كلّ واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالاً في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازاً للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوّز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقلّ منه بتقدير القدر المشترك لانّه في الاوّل مختصّ باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهّم تساويهما باعتبار انّ استعماله في القدر المشترك على الاوّل مجاز فيكون مقابلاً لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهّم لانّ الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كلّ من المعنيين وانتشاره واذا ثبت انّ التجوّز اللازم على التقدير الاوّل اقلّ كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احقّ احتجّ

در وجوب چون قول خدا تعالى كه اقيموا الصلوة كه مراد ايجاب اقامت نماز است وكاهى ديكر در ندب مستعمل شد چون قول خدا تعالى فكاتبوهم كه دلالت بر ايجاب كتابت عبيد ندارد چرا جماعيست كه مكاتب نمودن عبيد واجب نيست پس اكر موضوع از براى هريك از وجوب وندب باشد وپس در دريكرى مجاز لازم مى آيد واشتراك لفظى ومجاز هر دو خلاف اصلند پس بايد كه حقيقت باشد در قدر مشترك ميانه وجوب وندب كه عبارت از طلب فعل است مطلقا نا انكه اشتراك لفظى ومجاز هيچ يك لازم نيايند ومشترك معنوى باشد والجواب انّ المجاز وان كان خلاف الاصل تا احتجّ المستدلّ وجواب اين بدليل اينكه مجاز اكرچه خلاف اصل است ليكن واجبست قول باو هركاه دليلى دلالت بر او داشته باشد ومابدلهاى پيش بيان نموديم كه صيغه امر حقيقت در وجوبست وپس لا محاله در غير وجوب مجاز خواهد بود كه اكر در غير نيز حقيقت باشد لازم مى آيد اشتراك لفظى كه خلاف اصل ودر جوجست نسبت به مجاز هركاه معارضه نمايند بايكديكر يعنى هركاه لفظى مردد باشد ميان مجاز واشتراك مشهور ميان اصوليّين اينست كه اين لفظ را حمل بر حقيقت ومجاز نمودن بهتر است از حمل او بر اشتراك لفظى زيرا كه در حقيقت لفظ احتياج بقرينه ندارد بلكه محتاج بقرينه نسبت بمعنى مجازيست وپس بخلاف مشترك كه استعمال او در هر معنى محتاج بقرينه است با انكه مجاز لازم مى آيد بر تقدير يكه موضوع از براى قدر مشترك نيز باشد چه در بصورت استعمال لفظ در هريك از اين دو معنى بخصوصه

---

۲ بوصفى على حدة لازم مى آيد اشتراك امر لفظا واكر موضوع از براى يكى از وجوب وندب باشد ع

۷ مجازاً استعمال شده ع

مجاز خواهد بود زیرا که هیچ یک ازین دو معنی بخصوصه موضوع له او نیست پس استعمال لفظ در او بقید خصوصیت
استعمال در غیر موضوع له خواهد بود پس مجاز لازم می آید در غیر صورت اشتراک لفظی خواه حقیقت و مجاز باشد خواه
مشترک معنوی یعنی موضوع از برای قدر مشترک بوده باشد و با این مجازی که لازم می آید بر تقدیر حقیقت بودن
کمتر است از تجوزی که لازم می آید بر تقدیر اشتراک معنوی زیرا که تجوز در صورت حقیقت و مجاز بخصوص یکی ازین
دو معنی است و در معنی دیگر حقیقت است و در صورتیکه موضوع از برای قدر مشترک بوده باشد استعمال او در
هر یک از دو معنی مجاز است و بعضی توهم نموده اند تساوی تجوز را درین دو صورت یعنی بر تقدیر حقیقت و مجاز
نیز میگویند دو مجاز لازم می آید باعتبار اینکه استعمال لفظ در قدر مشترک بنا بر قول بحقیقت و مجاز مجاز خواهد
بود زیرا که او نیز غیر موضوع له است و استعمال لفظ در او استعمال در غیر موضوع له خواهد بود پس این مجازی
که لازم می آید بر تقدیر حقیقت و مجاز در مقابل مجاز نیست که لازم می آید بر تقدیر اشتراک معنوی بسبب استعمال
لفظ در معنی دیگر که بنا بر قول بحقیقت و مجاز او معنی حقیقی لفظ است و حاصل انکه سه معنی داریم که استعمال لفظ
امر در هر یک ممکن است یکی وجوب دویم ندب سیوم قدر مشترک میان وجوب و ندب و چنانچه بر تقدیر یکه موضوع از برای
قدر مشترک بوده باشد دران در معنی دیگر که وجوب یا ندب است مجاز است و دو مجاز لازم می آید همچنین بر تقدیر یکه
موضوع از برای وجوب بخصوصه باشد استعمال او دران در معنی دیگر یعنی ندب و قدر مشترک مجاز خواهد بود و دو
مجاز لازم می آید و مجاز بودن او باعتبار قدر مشترک بین تقدیر در برابر مجاز بودن او است باعتبار وجوب بخصوصه بر
تقدیر اشتراک معنوی پس تجوزیکه لازم آید بر تقدیر حقیقت و مجاز مساوی است با تجوزی که لازم میاید بر تقدیر
اشتراک معنوی و اینچنین نیست که ایشان توهم نموده اند زیرا که استعمال صیغه امر در قدر مشترک اگر واقع شود
بر سبیل ندرت خواهد بود پس این کجا است با شیوع و اشتهار استعمال لفظ امر در یک از وجوب و ندب بخصوصه
و این مقابله با آن نمیتواند نمود و چون ثابت شد که عدة مجازی که لازم میاید بر تقدیر اول یعنی قول بحقیقت
مجاز کمتر است پس او بترجیح سزاوار تر است اگر دلیلی هم نبوده باشد بر ترجیح او چه جای انکه هر گاه با دلة متعددة
اثبات این مطلب شده باشد احتج السید رضی علی انها مشترکة لغة تا والجواب عن احتجاجه احتجاج نموده سید
مرتضی رضی الله عنه بر بین جزو مدعای خود که در لغت صیغه امر مشترک لفظی است میانه وجوب و ندب باینکه 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 معنیین اینست

احتج السيد المرتضى رضى الله تعالى عنه على انهما مشتركة لغة بانه لا شبهة فى استعمال صيغة الامر فى
الايجاب والندب معا فى اللغة والتعارف والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقة و
انما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها
فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة فى الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعى
بحمل الصحابة كل امر ورد فى القران او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا فى مسائل
مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه
هذا امر والامر يقتضى الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا فى اللزوم والوجوب بالظاهر
وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعى التابعين
فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذى ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم
بذلك حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة فى هذا الباب قال ره واما اصحابنا معاشر
الامامية فلا يختلفون فى هذا الحكم الذى ذكرناه وان اختلفوا فى احكام هذه الالفاظ فى موضوع اللغة ولم يحملوا
قط شيئا من هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا ذلك فى مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة

كه ان لفظ حقيقت در هر دو بوده باشد وعدول از حقيقت بمجاز جايز نيست مگر بدليلى وفرمود كه نيست استعمال
يك لفظ در دو معنى يا زياده مگر مثل استعمال او در يكى معنى در دلالت بر حقيقت پس چنانچه استعمال لفظ واحد در
واحد دلالت دارد بر انكه اين لفظ در ان معنى حقيقت است همچنين استعمال لفظ واحد در چند معنى دلالت دارد
بر انكه اين لفظ در ان معانى حقيقت است واحتجاج نموده بر ان جزو ديگر مدعاى خود كه در عرف شرع حقيقت در
وجوب است وبس باينكه صحابه يعنى جمعيكه ادراك صحبت حضرت رسالت پناهى صلى الله عليه وآله نموده بودند با ايمان
حمل مينمودند بعضى از ايشان با بعضى در مسئلهاى مختلفه وهر گاه يكى از ايشان بر ديگرى امرى از جانب خداى تعالى
يا حضرت رسول صلى الله عليه وآله ميخواندند ندا ميكرد براى استدلال بر وجوب حكمى ان ديگرى در مقام اعتراض نميگفت كه
اين امر است ومقتضى ندب يا موجب توقف ميان وجوب وندب است ودلالت بر وجوب ندارد بلكه اكتفا مينمودند در
لزوم ووجوب بحكم بظاهر امر واين شيوه معلوم است از عادت ايشان واين نيز معلوم است كه حال تابعين صحابه و
تابعين تابعين چنين بوده وبطول انجاميد مدت اختلاف ومناظرة ايشان در احكام شرعيه وبيرون نرفتند از

هر امر برا كه در قران مجيد وحديث واقع شده بر وجوب و مناظرة مينمودند ح

حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق
الامر عرفاً ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضاً بل يكون مجازاً لوجود اماراته وكونه
خيراً من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت
بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه
على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة
ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ من موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا
يذهب عليك ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران
والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب فتامل احتج

قانون وقاعده مذكوره يعني هميشه استدلال مينمودند بر وجوب احكام باوامري كه در قران وحديث وارد است
وهيچكس اعتراض بر ايشان نمي نمود بر اينكه دلالت بر وجوب ندارد بلكه مقتضي ندب يا توقف است واين دلالت دارد
بر اينكه بر ايشان بدليل ثابت شده بود بودن امر از براي وجوب تا اينكه عادت ايشان جاري شده باين معني وبيرون
رفتند از مقتضاي وضع لغت در باب امر كه اشتراك لفظي است وباز سيد رضي الله عنه فرموده كه اما اصحاب
ما طايفه اماميه رضوان الله عليهم پس ايشان اختلاف ننموده اند در اين حكم مذكور كه استدلال بر وجوب احكام باوامر
شرعيه است اگرچه اختلاف نموده اند در احكام الفاظ اوامر در وضع لغت وهرگز حمل نمينمودند ظواهر اوامر را مگر
بر وجوب وتوقف نمي نمودند بر ظهور قراين وامارات وجوب وما در چند محل از كتاب خود بيان نموديم كه اجماع
اصحاب ما حجة است والجواب عن احتجاجه الاول وجواب از احتجاج اول سيد رضي الله عنه يعني از استدلال وبر
اينكه امر در لغت مشترك لفظيست ميان وجوب وندب اينست كه ما بيان نموديم كه وجوب متبادر است بفهم نزد اطلاق
امر وتجرد او از قرينه ندب عرفاً وبعد ازين حرف ميگوئيم كه مجرد استعمال او در ندب مقتضي اين نيست كه حقيقت
در او نيز باشد بلكه مجاز است زيرا كه علامات مجاز يعني احتياج او بقرينه وتبادر غير يعني وجوب محقق است
باعتبار اينكه مجاز بهتر است از اشتراك وانچه سيد رضه ميفرمود كه استعمال لفظ واحد در چند معني از قبيل استعمال او است
در يك معني در دلالت بر حقيقت صحيح نيست مگر هرگاه نسبت ان لفظ بان معاني همه مساوي باشد در تبادر اما هرگاه

نسبت

احتج الذاهبون الی التوقف بانه لو ثبت کونه موضوعاً لشیء من المعانی لثبت بدلیل واللازم منتف
لان الدلیل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا یفید العلم او التواتر والعادة
تقتضی بامتناع عدم الاطلاع علی التواتر ممن یبحث ویجتهد فی الطلب فکان الواجب ان لا یختلف فیه
والجواب منع الحصر فان هنا قسماً اخر وهو ثبوته بالادلة التی قدمناها ومرجعها الی تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة علی المقصود به عند الاطلاق حجة

نسبت ان لفظ باین معانی متفاوت باشد باعتبار تبادر یا باعتبار اموریکه شباهت باین امور مذکوره دارد از علامات
حقیقت ومجاز چون مجرد بودن لفظ از قرینه ومحتاج بقرینه بودن که اول از علامات حقیقت وثانی از امارات مجاز است
پس درینصورت که نسبت لفظ باینمعانی متفاوت باشد دلالت ندارد این استعمال براینکه در جمیع معانی بعنوان
حقیقت است وما بیان نمودیم ثبوت تفاوت نسبت امر را باین دو معنی باعتبار تبادر وجوب وعدم تبادر ندب واما احتجاج
سید رضه بر جزو ثانی مدعای خود یعنی استدلال او براینکه صیغه امر در عرف شرع از برای وجوبست وبس ان تمام و
مثبت مدعای ما است که در لغت نیز حقیقت در وجوبست وبس زیرا که ظاهر نیست که صحابه وتابعین وتابعین تابعین
تا امروز حمل نمینمودند اوامر را بر وجوب مگر بعلت انکه برایشان ثابت شده بود که امر در لغت از برای وجوب بوده
ودیگر انکه تخصیص دلالت امر بر وجوب به عرف شرع وبودن او مشترک در لغت میان وجوب وندب چنانچه سید رضه دعوی
نموده مقتضی اینست که لفظ تغییر یافته باشد از موضوع له لغوی واین خلاف اصل است وهذا در عبارت مصنف سره
مفعول فعل محذوفست وتقدیر چنین استکه خذ هذا یعنی بگیر این را ونگاه دار ومتعارفست نزد مصنفین که
بعد از اتمام مطلبی وشروع در مطلبی دیگر لفظ هذا را ذکر مینمایند ومخفی نماند که انچه سید رضه در اول حجة ادعا
مینمود که صیغه امر در قران وحدیث مستعمل شده در وجوب وندب هر دو منافات دارد با انچه در اخر احتجاج ذکر نمود
که صحابه هر امری را که وارد شده در قران وحدیث حمل مینمودند بر وجوب ودور نیست که سید رضه در مقام اعتذار
بگوید که مراد من در اخر احتجاج از این قول که صحابه حمل مینمودند هر امری را بر وجوب اینست که هر امر مطلقی
که مجرد از قرینه وجوب واستحباب باشد ایشان حمل مینمودند بر وجوب واین منافات ندارد با اینکه بعضی از اوامر
در قران وحدیث از باب ندب وارد شده باشد با قرینه ندب چنانچه در اول احتجاج ادعا نمودم وگویا نزد مصنف سره
فتامل اشارة باین حرفست احتج الذاهبون الی التوقف تا حجة من قال احتجاج نموده اند جمعیکه قایل شده اند

وعدم تبادر صح

بتوقف

حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشيا استعماله فيها على حذو ما سبق في احتجاج السيد ره على الاشتراك
بين الشيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال
بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج

بتوقف باینکه اگر ثابت باشد وضع امر از برای یکی از آن معانی که در صدر مسئله مذکور شد ثبوت او بدلیلی
خواهد بود ولازم یعنی دلیل منتفی است زیرا که دلیل یا عقلی است وعقل را دخل در احکام لغویه نیست ویا آن دلیل
نقلی است ودلیل نقلی یا خبر واحد است منقول از اهل لغت واین مفید علم نیست ومسئله علمی است نه ظنی ومطلب
حصول یقین است ویا خبر متواتر است واین منتفی است چه اگر متواتر میبود از اهل لغت دلالت امر بر یکی از آن
معانی لامحاله این خبر بما میرسید چه عادت حاکمست بامتناع عدم اطلاع بر متواتر نسبت بکسیکه سعی وتفحص او کند
پس واجب بود که اختلاف در مدلول امر شود چنانکه در متواترات خلافی نیست وجواب این دلیل اینکه حصر دلیل در
عقلی ونقلی ممنوعست زیرا که قسمی دیگر از دلیل هست که آن عبارت از ادله ایست که ما پیش اقامت نمودیم بر اینکه حقیقت
در وجوبست وبس وبازگشت آن دلایل به تتبع مواضع استعمال لفظ امر واماراتیست که دلالت دارند بر مقصود
از امر نزد اطلاق وتجرد او از قرینه حجة من قال بالاشتراك تا وحجة القائل دلیل قائلین باشتراك صیغه امر
لفظا میان سه معنی یعنی وجوب وندب واباحت اینست که لفظ امر مستعمل میشود درین سه معنی وظاهر استعمال لفظ
واحد در معانی متعدده اینست که حقیقت در هر یک از آنها بوده باشد چنانچه معلوم شد در احتجاج سید رض
وجواب این دلیل بعینه جواب دلیل سید است رض وحاصلش آنکه استعمال لفظ در چند معنی وقتی دلیل بر حقیقت
است که نسبت آن لفظ بآن معانی باعتبار تبادر مساوی باشد وما پیش بیان نمودیم اختلاف نسبت امر را باعتبار
تبادر وجوب وعدم تبادر غیر او پس در وجوب حقیقت ودر غیر وجوب مجاز خواهد بود وحجة القائل بانه للقدر
المشترك بين الثلثة وهو الاذن تا واحتج من زعم ودلیل کسی که قائلست باشتراك معنوی یعنی اینکه صیغه امر
موضوعست از برای قدر مشترك میانه وجوب وندب واباحت که آن عبارت از رخصت در فعل است مثل دلیل
کسی است که قائلست باینکه او موضوعست از برای مطلق طلب که قدر مشترك میانه وجوب وندبست وحاصلش
اینست که صیغه امر مستعمل میشود گاه در وجوب وگاه در ندب وگاه در اباحت پس اگر موضوع از برای هر یک بوده باشد
بوضع علیحده اشتراك لفظی لازم می آید واگر موضوع از برای یکی ازین معانی بوده باشد در دیگری مجاز خواهد بود

واشتراك

واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم فى احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه
مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم الصلوة والسلام ان استعمال
صيغة الامر فى الندب كان شايعا فى عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال
الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى فيشكل التعلق فى اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام اصل

واشتراك ومجاز هر دو خلاف اصلند پس باید قایل شد که حقیقت است در قدر مشترک وجواب این دلیل نیز مثل
جواب دلیل ایشان است وملخص جواب اینکه مجاز اگرچه خلاف اصلست لیکن قول باو واجبست در وقتیکه دلیلی
براو دلالت کند وما بادلهٔ سابقه بیان نمودیم که امر حقیقت در وجوبست وبس پس لامحاله در معانی دیگر
مجاز خواهد بود وباقی جوابهای مذکوره بعینه در اینجا جاریست واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة
تا فائدة واحتجاج نموده اند جمعیکه قایل شده اند باشتراک صیغه امر لفظا میان چهار معنی یعنی وجوب وندب
واباحت وتهدید بمثل انچه مذکور شد در احتجاج قایلین باشتراک او لفظا میان وجوب وندب یعنی میگویند که امر
گاه در وجوب مستعمل شده وگاه در ندب وگاه در اباحت وگاه در تهدید و ظاهر استعمال لفظ واحد در چند معنی
اینست که حقیقت در هریک بوده باشد وجواب این نیز مثل جواب انست چه در صورتی ظاهر استعمال لفظ اینستکه
حقیقت در هریک بوده باشد که تفاوتی میان این معانی نباشد در تبادر وما بادلهٔ سابقه بیان نمودیم که تبادر
وجوبست وبس پس حقیقت در وجوب ومجاز در باقی خواهد بود فائدة چون مص س سره قایل شد باینکه صیغه امر شرعا
حقیقت در وجوبست وبر او لازم می اید که هر امریکه مجرد از قرینه یکی از ان معانی باشد محمول بر وجوب شود
با انکه چنین نیست بلکه حمل بر وجوب نیز محتاج بقرینه است نزد او ونیز از اینجهة در این فایده تدارک این معنی میکند
ومیگوید یستفاد من تضاعیف احادیثنا تا اصل تضاعیف شیء بمعنی اثنا ووسط اوست یعنی از احادیث منقوله
از اهل بیت علیهم السلام مفهوم میشود که استعمال صیغه امر در معنی ندب شایع بود نزد ایشان اگرچه این استعمال
بطریق مجاز است بحیثیتی که از مجازات راجحه شده که احتمال انها مساوی است با احتمال حقیقت هرگاه مرجحی از
خارج نبوده باشد پس مشکلست متمسک شدن در اثبات وجوب حکمی بمجرد ورود امری در باب الحکم از حضرات ائمه
علیهم السلام بلکه واجبست توقف در حکم بوجوب وندب تا انکه دلیلی از خارج بهم رسد بر یکی از ایشان اصل الحق
ان صيغة الامر بمجردها تا لنا ان المتبادر حق اینست که صیغه امر بدون قرینه وحدت یا تکرار دلالت بر هیچ یک از

وعدم تبادر

اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية و
خالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة
من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل
والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول
لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل
ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة
بالامر بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك
تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بالصفات المختلفة ومن المعلوم ان
الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر
الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل
على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك . وما يق

وحدت وتكرار ندارد ودلالت نميكند مگر بر طلب ايجاد ماهيت فعل مطلق خواه در ضمن مرة ووحدت باشد وخواه
در ضمن تكرار ومخالفت نموده اند درين مسئله جماعتي از اصوليين پس قايل شده اند باينكه افاده تكرار ميكند يعني
بر مكلف لازمست كه هميشه مامور را بفعل آورد وبسبب اتيان باو يك مرتبه از عهده تكليف بدر نميرود وصيغه افعل
را نازل منزله افعل ابدا گرفته اند وجمع ديگر از اصوليين مخالفت بنحوي ديگر نموده اند وميگويند صيغه امر دلالت
دارد بر طلب فعل يكمرتبه بدون زيادتي بر او وتوقف نموده اند جماعتي وندانسته اند كه موضوعست از براي مرة
يا تكرار باينكه ميدانند كه موضوعست از براي يكي از اينها ودر ديگري مجاز است لنا ان المتبادر من الامر تا بتقرير اخر
دليل ما بر اينكه امر موضوعست از براي طلب حقيقت فعل مطلقا ودلالت بر وحدت وتكرار ندارد اينست كه متبادر
از صيغه امر طلب ايجاد حقيقت فعل يعني معنى مصدريست ووحدت وتكرار هر دو خارجند از حقيقت فعل چون
زمان ومكان وامثال انها كه خارجند از حقيقت فعل پس چنانچه اضرب شامل مكان وضرب وزمان والت او نيست همچنين
شامل عدد ضرب نيست نه در جانب كثرت ونه در جانب قلت بلي چون اقل انچه امتثال امر باو متحقق ميشود يكمرتبه است لا محاله يكمرتبه مراد
امر خواهد بود بسبب ان امتثال حاصل ميشود زيرا كه صادق ميايد حقيقتي كه مطلوب امر است بسبب وجود مامور به يكمرتبه وبتقرير

وما یق من ان هذا انما یدل علی عدم افادة الامر الوحدة او التکرار بالمادة فلم لا یدل علیهما
بالصیغة فجوابه انا قد بینا انحصار مدلول الصیغة بمقتضی حکم التبادر فی طلب ایجاد الفعل وان هذا من
الدلالة علی الوحدة او التکرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم یکن للتکرار لما تکرر الصوم والصلوة
وقد تکرر قطعا والثانی ان النهی یقتضی التکرار فکذلک الامر قیاسا علیه بجامع اشتراکهما فی الدلالة علی
الطلب والثالث ان الامر بالشیء نهی عن ضده والنهی یمنع عن المنهی عنه دائما فیلزم التکرار فی المامور به واجاب

اخرتا وما یقال من ان هذا همین دلیل را بعبارتی واضحتر تقریر میکنیم ومیگوئیم که ما جزم داریم باینکه وحدت
وتکرار از صفات فعل یعنی معنی مصدر اند چون قلت وکثرت که انها بتوارد صفات فعلند زیرا که میگوئی ضرب
ضربا قلیلا او کثیرا او مکررا او غیر مکرر ومقید مبادری مصدر یعنی ضرب با این صفات مختلفه وبدیهی است
که ذاتی که قابلیت اتصاف بصفات مختلفه داشته باشد بیقرینه دلالت بر هیچ یک از ان صفات نمیکند وبعد از
این میگوئیم که محقق نیست که مفهوم از صیغه امر غیر طلب ایجاد فعل نیست پس معنی اضرب مثلا طلب نمودن مطلق
است پس اضرب دلالت بر صفت زدن یعنی وحدت وتکرار وامثال انها از زمان ومکان وآلت وغیر ذلک ندارد و
جهة اینکه مصنف بر این دلیل را عبارة اخری دلیل اول نامیده اینست که مفاد هر دو دلیل یکیست واختلاف در
خصوص عبارت است وبس زیرا که حاصل هر دو دلیل اینست که امر از برای طلب حقیقت فعل است ووحدت وتکرار
خارجند از حقیقت فعل نهایت انکه در دلیل اول قیاس نموده بود وحدت وتکرار را به مکان وزمان که از صفات
فعلند در عدم دلالت فعل بر انها ودر این دلیل اخر بیان نمود که این وحدت وتکرار از صفات فعلند در عدم
دلالت فعل وموصوف بصفات متغایرة دلالت بر خصوص صفتی نمیکند وفی الحقیقة تقریر اخر بیان تقریر
اولست وما یق من ان هذا تا احتج وان اعتراضی که بعضی بر این دلیل ایراد نموده اند باینکه این دلیل دلالت
ندارد مگر بر عدم افادهٔ صیغهٔ امر وحدت وتکرار را بمادهٔ که عبارت از مصدر آن صیغه است پس از کجا که صیغه
یعنی هیئت وصورت او چه کاه است که مادهٔ دلالت ندارد بر صفتی از صفات ومتعلق از متعلقات فعل لیکن
هیئات فعل دلالت بر او دارد چون ضرب وبضرب که هیئات اول دلالت بر زمان گذشته میکند وهیئات ثانی
دلالت بر زمان حال یا استقبال دارد با اینکه مادهٔ انها یعنی ضرب دلالت بر زمان اصلا ندارد پس جواب ان
اعتراض اینست که ما بیان نمودیم انحصار مدلول صیغه امر را بمقتضای حکم تبادر طلب ایجاد فعل واین کجا دلالت

والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما ببيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل مرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ الترك يجتمع ويتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما واحتج

بر وحدت يا تكرار ميكند پس معلوم شد كه مادة وصيغة امر هيچ يك دلالت بر وحدت وتكرار ندارند احتج

الاولون بوجوه احتجاج نموده اند قائلين باينكه امر افادة تكرار ميكند بسبب وجه يكي انكه اگر افاده تكرار نكند لازم

ميايد كه نماز در روزه مكرر واجب نباشد وحال انكه مكرر واجبند قطعا نماز هر روزه واجبست ودر روزه هر سال يكماه

دويم اينكه نهي مقتضي تكرار است اتفاقا چه ترك منهي عنه ابدا واجبست پس همچنين امر بايد مفيد تكرار باشد قياس

به نهي زيرا كه هر دو با هم شريكند در دلالت بر طلب چه يكي موضوع از براي طلب فعل است ودر يكري از براي طلب

ترك وسيوم انكه امر بشيء مقتضي نهي از ضد آن شيء است ونهي مانع است از منهي عنه دائما پس لازم ميايد تكرار در

مامور به زيرا كه در وقتي از اوقات ترك مامور به جايز باشد فعل ضد ش در انوقت جايز خواهد بود ومفروض اينست كه

ضد مامور به هميشه حرام است والجواب عن الاول المنع من الملازمة تا واحتج من قال بالمرة وجواب از دليل اول

ايشان اينكه ملازمه مذكوره ممنوعست زيراكه جايز است كه تكرار در روزه ونماز از دليلي ديگر فهميده شده باشد

نه از مجرد امر وبر تقدير تسليم كه از مجرد امر فهميده ميشود ما او معارضه ميكنيم بحج ومي گوئيم كه اگر افاده تكرار كند

لازم ميايد كه حج مكرر واجب باشد وحال انكه ضروريست وجوب او در عمري يكمرتبه باشرايط وجواب از دليل ثاني

از دو جهة گفته شده يكي انكه شما قياس نموديد امر را بنهي در افادة تكرار ولغت بقياس ثابت نميشود واتفاقا اگر چه

قايل شويم بجواز قياس در احكام شرعيه با اينكه اين قياس مع الفارق است يعني در نهي چيزي هست كه مقتضي تكرار است

بخلاف امر كه در او علت تكرار نيست زيراكه نهي طلب ترك حقيقت فعل است وانتفاء حقيقت فعل متحقق نميشود مگر بسبب

واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد
والجواب انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان
كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واما
بالمامور به مما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واتى

انتفاء او در جميع او قات بخلاف امر كه او طلب ايجاد حقيقت فعلى است ايجاد حقيقت فعل در ضمن وحدت نيز متحقق
ميشود ديگر انكه تكرار در امر مانع است از فعل غير ما مور به چه ممكن نيست كه در يكوقت دو فعل از مكلف صادر شود
مگر بر سبيل ندرت پس اگر تكرار ما مور به ابدا واجب باشد حرج وتكليف مالا يطاق لازم ميايد بخلاف نهى كه
چون مقصد از و ترك حقيقت فعل است و تروك باهم جمع ميشوند وهمچنين با افعال وجود به نيز جمع ميشوند پس اگر
مطلوب در دوام باشد تكليف مالا يطاق لازم نمى ايد وجواب از دليل ثانى ايشان اينكه قبول نداريم كه امر بشئ
مستلزم نهى از مطلق ضد بوده باشد وبر طريق تسليم كه امر بشئ مستلزم نهى از مطلق ضد بوده باشد بعد از انكه تخصيص
دهيم ضد را كه در كلام مستدل واقع شده به ضد عام بمعنى ترك تا اينكه قابل منع نبوده باشد قبول نداريم كه نهى كه
در ضمن امر فهميده ميشود مانع از منهى عنه باشد ابدا بلكه تابع امريست كه نهى در ضمن او فهميده ميشود پس اگر ان
امر دايمى است واكر ان امر در وقت خاصى است نيز دايما مثلا امر بحركت دايما مقتضى نهى از ضد او يعنى سكون نيست دايما
وامر بحركت در ساعت معينى مقتضى نهى از سكون نيست در ان ساعت نه دايما واحاصل آنكه مراد مستدل از ضد اگر
مطلق ضد است خواه ضد خاص كه هريك از افعال وجوديه ايست كه با فعل ما مور به جمع نشود يا ضد عام بمعنى ترك ما مور به
است در اينصورت ان مقدمه مستدل كه ميكفت امر بشئ مستلزم نهى از ضد او ست ممنوعست چه ثابت خواهد شد بعد از
اين كه امر بشئ مستلزم نهى از ضد خاص او ضد عام بمعنى اول نيست وبر تقدير تسليم كه امر بشئ مستلزم نهى از مطلق ضد
بوده باشد ان مقدمه اوكه نهى از ضد دايمى است ممنوعست نيز اكه نهى از ضدى كه در ضمن امر فهميده ميشود تابع ان
امر است واكر مراد مستدل از ضد ضد عام بمعنى ترك ست پس ان مقدمه كه امر بشئ مستلزم نهى از ضد است مسلم است
وقابل منع نيست ليكن مقدمه ثانيه ممنوعست بدليل مذكور واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد واحتج المتوقفون
واحتجاج نموده اند انكه قابل است باينكه صيغه امر مقتضى وحدت است باينكه مولى هركاه بغلام خود بكويد ادخل
الدار وغلام بكويد داخل خانه شوم او واعرفا ميكويند كه امتثال امر نمود ى نموده واكر اين مجموع از براى تكرار ميبود

ا اين نهى نيز ممنوع است
ب اين نهى نيز ممنوع است انوقت تامل

واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر
يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة
وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات
مثله اصل ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد ره
هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم
المحقق ابو القسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله تعالى الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل
على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا

بايستيكه او را ممتثل نامند زيرا كه دخول دار مكرر از وى صادر نشده وجواب اين دليل اينكه ان غلام را عرفا ازين جهة
ممتثل مينامند كه مامور به يعنى حقيقت فعل بيك مرتبه حاصل ميشود نه باعتبار اينكه امر ظاهر حقيقت در خصوص يكمرتبه
است زيرا كه اگر امتثال غلام باين اعتبار بوده باشد لازم ميايد كه امتثال تحقق نشود بسبب دخول ثانى وثالث وشكى نيست كه
عرف شاهد است بر اينكه انغلام اگر مرتبه ثانى وثالث داخل انخانه شود باز او را ممتثل مينامند ودر هر مرتبه كه داخل ان خانه شود
ميگويند كه اتيان بمامور به نموده واين نيست مگر بسبب اينكه صيغه
امر مفيد قدر مشترك ميان وحدت وتكرار است كه ان عبارت از طلب ايجاد حقيقت فعل است وايجاد حقيقت فعل حاصل ميشود
بهر يك از وحدت وتكرار واحتج المتوقفون بمثل ما مر تا اصل واحتجاج نموده اند جمعيكه توقف نموده اند در اينكه صيغه
امر موضوعست از براى وحدت يا تكرار بمثل انچه مذكور شد در اصل سابق از دليل متوقفين در اينكه صيغه امر موضوعست
از براى وجوب يا ندب وحاصل ان دليل درينمقام اينكه اگر ثابت شود كه امر موضوعست از براى وحدت يا تكرار البته اين
ثبوت محتاج بدليلى خواهد بود ودليل يا عقلى است يا نقلى ودليل عقلى دخل در اثبات لغت ندارد زيرا كه لغت سماعيست
ودليل نقلى يا خبر واحد است يا متواتر واحاد مفيد علم نيستند واين مسئله علمى است وخبر متواتر متحقق نيست زيرا كه اگر وضع
صيغه امر از براى يكى ازين دو معنى متواتر ميبود بايستى كه خلافى درين مسئله نباشد چه احكام متواترة اجماعيند وجواب
اين دليل بنحوى است كه در اصل سابق معلوم شد وملخصش اينكه قبول نداريم حصر ثبوت اين مسئله را در انچه شما ذكر نموديد
از دليل عقلى ونقلى زيرا كه سبق معنى وتبادر او بفهم از لفظ دليل وضع ان لفظ است از براى اين معنى وعدم تبادر معنى
دليل عدم وضع است وما پيش بيان نموديم كه متبادر نيست از صيغه امر مگر طلب ايجاد حقيقت فعل نه وحدت وتكرار وتبادر كافى

است

لنا نظیر ما تقدّم فی التّکرار من انّ مدلول الامر طلب حقیقة الفعل والفور والتّراخی خارجان عنها وانّ
الفور والتّراخی من صفات الفعل فلا دلالة له علیهما حجّة القول بالفور امور ستّة الاوّل انّ السّید
اذا قال لعبده اسقنی فاخّر العبد السّقی من غیر عذر عدّ عاصیا وذلک معلوما من العرف ولولا افادته الفور
لم یعد من العصاة واجیب عنه بانّ ذلک انّما یفهم بالقرینة لانّ العادة قاضیة بانّ طلب السّقی انّما
یکون عند الحاجة الیه عاجلا ومحلّ النّزاع ما تکون الصّیغة فیه مجرّدة الثانی

است در اثبات مثل این حکم اصل ذهب الشیخ وجماعة الی انّ الامر المطلق تا لنا نظیر ما تقدّم شیخ ابو جعفر طوسی قدّس
سرّه وجماعتی از اصولیّین باین قایل شده اند که امر مطلق یعنی مجرّد از قرینه فور و تعجیل مقتضی فور است یعنی بحسب لغت
وشرع دلالت دارد بر اینکه بر مکلّف لازم است که بعد از صدور امر در اوّل اوقات امکان مرتکب مامور به شود و تاخیر او را جایز
نیست و بسبب تاخیر عاصی خواهد بود هر چند که فعل او صحیح و مجزی است و سیّد مرتضی رضی الله عنه فرموده که او مشترکست لفظاً
میان فور و تراخی یعنی موضوعست از برای طلب فعل فوراً بوضعی و از برای طلب او با تراخی بوضعی دیگر پس توقف باید
نمود در تعیین مقصد تا آنکه ظاهر شود دلیلی که دلالت کند بر یکی از اینها چنانکه قاعده است در هر مشترک لفظی و جماعتی
از اصولیین از انجمله محقّق شیخ ابو القسم بن سعید و علّامه حلّی رحمهما الله قایل شده اند باینکه 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 آنچیزیست که مذکور شد
در بحث وحدت و تکرار یعنی مدلول امر بحکم تبادر طلب حقیقت فعل است مطلقا و فور و تراخی هر دو خارجند از حقیقت او
و این هر دو از صفات فعلند و فعل دلالت بر هیچ یک از صفات مختلفه نمیکند پس دلالت بر اینها نیز نخواهد داشت
حجّة القول بالفور امور ستّة تا الثانی انه تعالی ذمّ ابلیس دلیل قایلین بفوریّت امر شش وجه است اوّل اینکه مولی هر گاه
بغلام خود بگوید اسقنی یعنی آب بده بمن و آن غلام تاخیر کند در آب دادن بی عذری او را عرفاً عاصی میشمارند پس
اگر امر افاده فوریّت نمیکرد بایستی که او را از جمله عاصیان نشمارند زیرا که در اینصورت آن غلام را عذری خواهد بود و میتواند
گفت که من بعد از این آب خواهم داد و بر من لازم نیست فوریت و جواب این دلیل اینکه فوریّت در مثال شما از قرینه مفهوم
میشود چه طلب آب قرینه است بر اینکه مولی الحال تشنه است و آب میخواهد و از این جهة در بعضی از بلاد که احتیاج بسرد نمودن آب
از شوره و غیر ذلک باشد و مدّتی باید صبر نمود تا اینکه آب سرد شود اگر غلام در این مدت تاخیر نماید عرفاً او را عاصی نمیشمارند

الثانی انه تعالی ذم ابلیس علی ترک السجود لادم ع بقوله سبحانه ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک ولو لم
یکن الامر للفور لم یتوجه علیه الذم ولکان له ان یقول انک لم تامرنی بالبدار وسوف اسجد والجواب ان
الذم باعتبار کون الامر مقیدا بوقت معین ولم یات بالفعل فیه والدلیل علی التقیید قوله تعالی فاذا سویته و
ونفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین الثالث انه لو شرع التاخیر لوجب ان یکون الی وقت معین واللازم
منتف اما الملازمة فلانه لولاه لکان الی اخر ازمنة الامکان اتفاقا ولا یستقیم لانه غیر معلوم والجهل
به یستلزم التکلیف بالمحال اذ یجب علی المکلف ح ان لا یوخر الفعل عن وقته مع انه لا یعلم ذلک الوقت الذی
کلف بالمنع عن التاخیر عنه واما انتفاء اللازم فلانه لیس فی الامر اشعار بتعیین الوقت ولا علیه دلیل من
خارج والجواب من وجهین احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخیر اذ لا نزاع فی امکانه وثانیهما انه انما
یلزم تکلیف المحال لو کان التاخیر متعینا اذ یجب ح تعریف الوقت الذی یوخر الیه واما اذا کان ذلک
جایزا فلا لتمکنه من الامتثال بالمبادرة فلا یلزم التکلیف بالمحال الرابع

محل نزاع جائیست که صیغه مجرد از قرینه فور و تراخی باشد الثانی انه تعالی ذم ابلیس تا الثالث دلیل ثانی ایشان اینکه خدای
تعالی مذمت ابلیس نموده بر ترک سجدة از جهة ادم علیه السلام باین قول که ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک یعنی چه چیز مانع تو
شد از سجده در انوقت که ترا فرمودم سجده کنی و مطلوب از این استفهام حقیقت خود نیست چه خدای عز و جل عالم بود باینکه
مانع او از سجده تکبر بود بلکه مراد عتاب است با شیطان و مذمت اوست بر ترک سجده و اگر امر فوری نمیبود مذمت متوجه
او نمیشد و میرسید او را که بگوید که تو مرا امر بسجده فورا ننمودی و من بعد از این سجده خواهم نمود و جواب این دلیل اینکه مذمت
ابلیس باعتبار این بود که امر بسجده مقید بوقتی خاصی بود و در انوقت از ابلیس صادر نشد و دلیل بر اینکه این امر مطلق
نبود بلکه مقید بوقت معین بود این قول خدایتعالی استکه فاذا سویته ونفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین یعنی
ای فرشتگان وقتیکه من درست و تمام نمودم خلقت ادم را و در او دمیدم از روحی که بقدرت خود افریدم پس شما بیفتید
بسجده از برای او و این توقیت قرینه فوریت است و نزاع ما در امریست که مجرد از قرینه فوری و تراخی بوده باشد الثالث
انه لو شرع التاخیر تا الرابع دلیل سوم ایشان اینست که اگر تاخیر مامور به بر مکلف جایز باشد واجبست که این تاخیر تا
وقتی معین بوده باشد و لازم منتفی است پس ملزوم نیز باطل خواهد بود اما بیان ملازمه زیرا که اگر تاخیر جایز باشد تا وقتی
معین لا محاله جواز تاخیر تا اخر اوقات امکان خواهد بود و جواز تاخیر تا اخر اوقات امکان بیصورت است زیرا که اخر اوقات

الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لانه حقيقتها
لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا
الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل الفور
واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة
والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل لهم غدا فصاموا انهم سارعوا
اليه واستبقوا والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعا
واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة

امکان معلوم مکلف نیست ومجهول اوست وجهل باو مستلزم تکلیف محال است زیراکه واجبست بر مکلف در صورت که
تاخیر نکند فعل را از وقتش یا اینکه او نمیداند این وقتی راکه مکلف است بعدم تاخیر فعل از و واما انتفاء لازم یعنی
تعیین وقت زیراکه در صیغهٔ امر اشعار بتعیین وقت نیست ودلیلی از خارج هم بر او نیست وجواب ازین دلیل اورده
مجمله کفته شده یکی نقض یعنی معارضه باموری که تصریح کنند امر بجواز تاخیر چه نزاعی در امکان این تصریح نیست بلکه
واقعست چون وقت نماز زوال که از ابتدای زوال تا انتهای عمر است پس اکر دلیل شما تمام باشد لازم می آید که این تصریح جایز
نباشد ودیکری انکه تکلیف محال لازم نمی آید مکر در صورتیکه تاخیر متعین ولازم باشد ومبادرت جایز نباشد زیراکه
در اینصورت شناختن مکلف وقتی راکه تاخیر تا ما بعد آن واجبست واما اکر تاخیر جایز باشد نه واجب پس تکلیف محال
لازم نمیاید زیراکه در اینصورت چنانچه تاخیر تا ما خر اوقات امکان جایز است مبادرت در اول اوقات امکان ودر هر وقتی
از اوقات تا اخر اوقات امکان نیز جایز است پس هر مکلف قادر بر امتثال خواهد بود بسبب امکان مبادرت وتکلیف محال لازم
نخواهد آمد الرابع قوله تعم وسارعوا الى مغفرة تا الخامس دلیل چهارم ایشان قول خدا تعالی است که وسارعوا الى
مغفرة من ربكم یعنی بشتابید بسوی مغفرت وآمرزش عظیمی از جانب پروردکار خود ووجه دلالت این کریمه بر این مطلب
اینکه مراد از مغفرت سبب مغفرت است که آن فعل مامور بهاست نه حقیقت مغفرت زیراکه مغفرت فعل خدای عزوجل است پس
محال است مسارعت بنده بسوی او چه معنی مسارعت زود بفعل آوردن است پس بقتضای این کریمه مسارعت بفعل مامور به
که سبب مغفرت است بر عباد واجب خواهد بود واین معنی فوریت است وقوله تعالی است که فاستبقوا الخيرات یعنی
بشتابید بسوی خیرات ووجه دلالت این آیه بر این مطلب اینست که این کریمه دلالت میکند بر وجوب استباق بخیرات وفعل مامور به

از جملهٔ خیرات است پس واجبست استباق باو و متحقق نمیشود مسارعت و استباق مگر باین طریق که اتیان بمأمور به
فوراً واقع شود و جواب گفته شده ازین دلیل باینکه امر بمسارعت و استباق محمولست بر ندب و افضلیت نه بر وجوب که
اگر دلالت کند بر وجوب لازم می آید که فوریت واجب باشد پس ممکن نخواهد بود تحقق مسارعت و استباق زیرا که فور
واجب باشد مامور به واجب مضیق خواهد بود و مسارعت و استباق مقصور نمیشوند مگر در واجب موسع نه در واجب
مضیق نمی بینی که کسی که باو گفته شود صم غداً و فردا روزه بگیر نمیگویند که او مسارعت و استباق نموده در
روزه گرفتن و حاصل اینکه عرف حاکمست باینکه اتیان بمامور به را در وقتی که تاخیر از و جایز نیست مسارعت و استباق
نمی نامند پس واجبست حمل امر درین دو آیه بر ندب و استحباب و اگر نه مفاد صیغه امر درین دو آیه منافی خواهد بود
با مقتضای مادهٔ این دو امر چه مقتضای مادهٔ مسارعت و استباق جواز تاخیر مامور به است بحیثیتی که مامور به واجب
موسع بوده باشد و مقتضای صیغهٔ آنها برین تقدیر یعنی تقدیر دلالت بر وجوب عدم جواز تاخیر است بحیثیتی 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 بفوریت قائلند به توسعهٔ وقت واجب و وقت واجب را مضیق نمیدانند و میگویند فایدهٔ
فوریت عصیان مکلف است بسبب تاخیر نه اینکه اگر تاخیر کند فعل بعد از و قضا میشود پس ایشان قبول ندارند که مادهٔ
مسارعت و استباق مقتضی جواز تاخیر باشد بلکه مقتضی صحت فعل در زمان متراخی است و این منافات ندارد با عدم
جواز تاخیر که مقتضای[۲] ماده بر تقدیر وجوب فوریت ممنوعست و معنی آیهٔ کریمه نزد ایشان اینستکه آنچه صحیح است
فعل او در زمان متراخی واجبست فعل او فوراً و قول مصنف قدس سره فتامل ممکنست اشاره باین اعتراض بوده باشد لیکن
خود در حاشیه تصریح نموده باینکه وجه تامل اینستکه حمل سارعوا بر ندب بواسطهٔ دفع فوریت چنانچه مجیب ادعا مینمود
مجاز است و ممکن است حمل او بر معنی بادروا 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 التامل ان حمل سارعوا علی الندب
مجاز و یمکن ان یکون بمعنی بادروا و دلیلاً للفوریة فتعارض المجازان ولعل الاول ارجح لاصالة عدم الفوریة و پوشیده
نیست که برین وجه تامل فایده مترتب نیست بغیر از بیان احتمالات معنی سارعوا الخامس ان کل مخبر کالقائل السادس
دلیل پنجم ایشان اینکه هر قائل کلام خبریکه مجرد از قرینهٔ زمان بوده باشد چون گوینده زید قایم و عمرو عالم و هر متکلم
بکلام انشائی چنین چون گوینده هی طالق و انت حر قصد نمیکنند از آن کلام خبری و انشائی مگر زمان حاضر را پس

[۲] صیغه است پس تنافی میان مفاد صیغه و مقتضای صح

الخامس انّ کلّ مخبر کالقائل زید قائم وعمرو عالم وکل منشئ کالقائل هی طالق وانت حرّ انّما یقصد الزمان
الحاضر فکذلک الامر الحاقاً له بالاعمّ الاغلب وجوابه امّا اوّلاً فبانّه قیاس فی اللغة لانّک قست الامر فی
افادته الفور علی غیره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر وامّا ثانیاً فبالفرق بینهما بانّ الامر
لا یمکن توجیهه الی الحال اذ الحاصل لا یطلب بل الاستقبال امّا مطلقاً وامّا الاقرب الی الحال الّذی هو
عبارة عن الفور وکلاهما محتمل فلا یصار الی الحمل علی الثانی الّا بدلیل السادس انّ النهی یفید
الفور فیفیده الامر لانّه طلب مثله وایضاً الامر بالشیء نهی عن اضداده وهو یقتضی الفور بنحو ما مرّ فی
التکرار انفاً وجوابه یعلم من الجواب السابق فلا یحتاج الی تقریره احتج

همچنین امر باید مقصود از و زمان حاضر باشد بواسطهٔ الحاق امر را به اعمّ اغلب از کلام که مقصود از انها زمان حاضر است
جواب این دلیل را اوّلاً باین روش میگوئیم که این قیاس است در حکم لغوی زیرا که قیاس نموده امر را در افادهٔ فوریت
به خبر و انشاء و این قیاس بخصوصه باطلست یعنی اگرچه فرض کنیم جواز قیاس را در احکام شرعیّه چنانچه عامّه قائل
شده اند لیکن قیاس در لغت را هیچ کس قایل نشده چه اتفاقاً لغت سماعیست و ثانیاً جواب باین 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 بحیثیّتی که مطلوب در زمان
طلب یعنی حال واقع باشد موجب تحصیل حاصلست پس زمان ایقاع مطلوب لا محالة باید در زمان استقبال باشد یا مطلقاً یعنی
خواه متصل بزمان طلب باشد که عبارت از فوریّت 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 فوریّت جایز نیست مگر
بدلیلی از خارج و دلیلی نیست السادس انّ النهی تا احتج السید دلیل ششم ایشان اینکه نهی افاده فوریت میکند اتفاقاً
پس امر نیز باید افاده فوریّت کند زیرا که امر دلالت دارد بر طلب چنانچه نهی دلالت بر او میکند و دیگر آنکه امر بشیء و مقتضی
نهی از ضدّ اوست و نهی از اضداد مقتضی فوریّت ترک اضداد است و فوریّت ترک اضداد مقتضی فوریّت فعل مامور به است
بمثل آنچه دانسته شد در بحث دلالت امر بر تکرار چه مکلّف در هیچوقت خالی از فعلی نیست پس هرگاه هیچ یک از اضداد
بعد از امر از وی صادر نشود لازم می آید که مامور به از وی صادر شود در آنوقت و اگر نه لازم می آید که مکلّف در
آنوقت مشغول بهیچ فعلی نباشد و این محالست و تحقیق این حرف بعد ازین در بحث اقتضاء امر بشیء 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

احتج السيد بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي
وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة
ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا
مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي
فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم من افراد
المتواطئ لشيوع التجوز به عن احدهما فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب
بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان
موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه فايده

فانهما خ ل

پس احتياج بتقرير او نيست وحاصل جواب از وجه اول اينست كه شما قياس نموديد امر را به نهي در افادهٔ فوريت ولغت بقياس
ثابت نميشود اتفاقا با اينكه ان قياس مع الفارق است يعني علت اقتضاء فوريت در نهي متحقق است ودر امر متحقق نيست از اينجهة
كه نهي مقتضي طلب ترك حقيقت فعل است واين لازم دارد فوريت ترك را بخلاف امر كه او مقتضي طلب ايجاد فعل است واين
فوريت را لازم ندارد چه ايجاد حقيقت فعل در زمان متراخي ممكن است وملخص جواب از وجه ثاني اينكه قبول نداريم كه امر مقتضي
نهي از ضد مامور به باشد مطلقا بلكه مقتضي نهي از ضد عام بمعني ترك است وبس
واگر شما تخصيص دهيد ضد را در دليل بضد عام بمعني ترك يا انكه ضد را بر عموم خود باقي گذاريد وتسليم كنيم اقتضاء امر
نهي از مطلق ضد را منع ميكنيم ان مقدمه را كه نهي از ضد مقتضي فوريت است يعني قبول نداريم كه نهي كه از امر مفهوم
ميشود مقتضي فوريت باشد بلكه تابع امر است اگر چنانچه امر فوريت را لازم داشته باشد نهي از ضد او نيز فوري خواهد
بود والا فلا مثلا امر بحركت فورا مقتضي نهي از سكون است فورا وامر بحركت در زمان تراخي مقتضي از سكون است در
ان زمان احتج السيد ره بان الامر قد يرد تا فايدة احتجاج نموده سيد مرتضي رضي الله عنه بر اشتراك لفظي امر ميان
فور وتراخي باينكه صيغه امر در قران واستعمال اهل لغت گاه وارد ميشود ومراد از و فور است وگاه وارد ميشود ومراد
از و تراخي است وظاهر استعمال لفظ در دو معني اينست كه حقيقت در هر دو مشترك لفظي ميان هر دو بوده باشد و
ديگر انكه نيكوست بي شبهه اينكه مامور پرسد كه با عدم عادات وامارات كه ايا مراد ازين امر تعجيل است يا تاخير واستفهام
نيكو نيست مگر در صورتيكه لفظ احتمال هر دو داشته باشد وجواب از وجه اول اينكه ظاهر استعمال لفظ در دو معني

فایدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم یات المکلف بالمامور 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 وذلک
یوجب استمرار الامر وللثانی بان قوله افعل یجری مجری قوله افعل فی الان الثانی من الامر ولو صرح بذلک لما
وجب الاتیان به فیما بعد هکذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم یرجحا شیئا وبنی العلامة الخلاف علی ان قول
القائل افعل هل معناه افعل فی الان الثانی فان عصیت ففی الثالث وهکذا او معناه افعل فی الزمن الثانی من غیر
بیان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضی الامر الفعل فی جمیع الازمان وان قلنا بالثانی لم یقتضه
فالمسئلة لغویة وقد سبقه الی مثل هذا الکلام بعض العامة وهو وان کان صحیحا الا انه قلیل الجدوی اذ
الاشکال انما هو فی مدرک الوجهین الذین بنی علیهما الحکم لا فیهما فکان الواجب ان یبحث عنه والتحقیق

اینست که این لفظ حقیقت در هر دو بوده باشد هرگاه دلیلی بر خلاف او نبوده باشد وما بیان نمودیم که متبادر از اطلاق
امر همین طلب فعل است مطلقا وفور وتراخی از قرینه مفهوم میشوند پس حقیقت در مطلق طلب ودر هر یک از فور وتراخی
بخصوصه مجاز خواهد بود چنانچه قاعده است در استعمال هر مشترک معنوی در خصوص افراد وجواب از وجه ثانی اینکه
این حسن استفهام لازم ندارد اشتراک لفظی را زیرا که در حسن استفهام کافیست موضوع بودن او از برای معنی عام
که عبارت از مطلق طلب وشامل فور وتراخی هر دو است چه گاه هست که استفهام تعلق میگیرد بافراد متواطی یعنی
مفهوم کلی باعتبار آنکه شایع است که از متواطی یکی از افراد اراده میشود مجازا وچون این فرد مبهم است واحتمال افراد
کثیره دارد پس مقصود از استفهام رفع احتمال اوست واز این جهة نیکو است در ما نحن فیه اینکه جواب گفته شود بتخییر میان
فور وتراخی هرگاه مراد مفهوم طلب فعل من حیث هو بوده باشد بدون اینکه مجیب از مدلول صیغه بدر رفته باشد واگر
صیغه امر موضوع از برای خصوص هر یک از اینها باشد لازم می آید که متکلم بسبب اراده تخییر از ظاهر لفظ بیرون رفته و
مرتکب تجوز شده باشد وخلاف این معلوم است فایدة خبر مبتدا محذوفست وتقدیر چنین است که هذه فایدة وغرض از
این فایده تحقیق مسئله ایست که متفرع میشود بر مذهب فوریت اذا قلنا بان الامر للفور تا والتحقیق هرگاه قایل شویم بفوریت
امر ومکلف معصیت ورزد ومامور به را در اول اوقات امکان بفعل نیاورد پس آیا بمجرد این امر واجبست بر او بجای آوردن
در وقت ثانی یا نه بهر یک از این دو قول بعضی از اصولیین قایل شده اند واحتجاج نموده اند از برای قول اول باینکه امر مقتضی
اینستکه مامور یعنی مکلف مامور به را بفعل آورد مطلقا واین موجب استمرار امر است لیکن فوریت از دلیل خارج ثابت شده پس بعد

والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان المأمور به فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله وهذا والذي يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب . انتهى

از عصيان مكلف بسبب ترك مأمور به فوراً برا و بمقتضاى اطلاق امر لامحاله ايقاع ان فعل در وقت ثانى و برين قياس در وقت ثالث و رابع تا اخر اوقات امكان و استدلال نموده اند از براى قول ثانى باينكه قول امر افعل بنا بر فوريت بمنزله اينست كه بگويد افعل في الآن الثاني من الامر چه اگر تاخير آن ثانى جايز بوده باشد امر فورى نخواهد بود و اگر امر تصريح كند باين قول واجب نخواهد بود بر مكلف ايقاع ماموربه در وقت ثانى و ثالث پس تقدير فوريت افعل نيز موجب ايجاب ان فعل بعد از اول اوقات امكان نخواهد بود باين روش نقل نموده اند محقق و علامه رحمهما الله استدلال طرفين را و خوشان ترجيح نداده اند و علامه رحمه الله بناى خلاف را برين گذاشته كه قول امر يعني افعل چه معنى دارد يا معنى او اينست كه اين كار را بكن در وقت ثانى امر و اگر عصيان ورزيد در وقت ثانى نكنى در وقت ثالث بكن و همچنين اگر عصيان ورزى در وقت ثالث نكنى پس در وقت رابع بكن و برين قياس باقى اوقات يا انكه معنى او اينست كه اين كار را بكن در وقت ثانى امر بدين بيان حال ازمنه كه بعد از اوست پس اگر قايل شويم كه مفاد افعل معنى اول است امر مقتضى وجوب فعل ماموربه در جميع ازمنه است و بر مكلف واجب خواهد بود كه بعد از عصيان و ترك ماموربه در وقت ثانى ان فعل را در وقت ثالث واقع سازد اگر قايل شويم باينكه مفاد افعل معنى ثانيست واجب نخواهد بود بر مكلف ايقاع ماموربه در ما بعد ان پس اين مسئله لغوى است و موقوف بر اينست كه معلوم شود كه افعل در لغت چه معنى ماده و پيش از علامه رحمه الله بعضى از عامه نيز اين حرف را گفته بودند و اين حرف اگرچه في نفسه حرف درستى است ليكن فايده بر او مترتب نيست چه ظاهر است كه بناى خلاف درين مسئله

بر تحقیق معنی افعل است و درین اشکالی نیست بلکه اشکال در مدلول دو وجه یعنی
ادلّهٔ دو معنی افعل است که بنای خلاف بر انهاست نه در اصل این دو معنی چه ظاهر است که معنی افعل یکی ازین دو معنی
است و بر هر یکی ازین دو معنی یکی ازین دو قول مترتب میشود لیکن این معلوم نیست که معنی افعل کدام یک ازان دو
معنی است و اثبات او موقوف بر دلیل است پس واجبست بحث و تحقیق ادلّهٔ ان دو معنی و حاصل انکه انچه درین مقام نافع
اینست که بادلّه ثابت کنند که افعل بمعنی اول است تا انکه ثابت شود قول اول درین مسئله تا انکه بدلیل اثبات کنند که مفاد
افعل معنی ثانی است تا انکه ثابت شود قول ثانی و انچه علامه رحمه الله و بعضی از عامه گفته اند اگرچه صحیح است لیکن نافع نیست
والتحقیق فی ذلک ان الادلّة التی اینها و تحقیق درین مسئله که بعد از عصیان و ترک مامور به در وقت ثانی یا لا تا مست
بر مکلف ایقاع مامور به در وقت ثالث یا نه اینست که دلایلی که استدلال نموده اند بانها بر فوریّت امر بر تقدیر صحت انها
مفاد و مقتضای انها یک چیز نیست بلکه بعضی از انها دلالت میکند بر اینکه صیغهٔ امر فی نفسها قطع نظر از دلایل
خارجیه مقتضی فوریّت است یعنی فوریّت جزو مدلول امر است و اکثر دلایل قائلین بفوریّت ازین قبیل است چنانکه از تتبع
دلایل ایشان مستفاد میشود پس معنی افعل طلب فعل در ان ثانیست و فوریّت جزو مفهوم او ست و بعضی از ادلّه دلایل
دلالت برین ندارد بلکه دلالت میکند بر اینکه مبادرت و مسارعت بامور به واجبست از دلیل خارج نه از نفس صیغه و
انهاد دلایلی اند که مشتمل اند بر امر بمسارعت و استباق اند چه از ان ایات معلوم میشود که فعل مامور به در
وقت ثانی امر واجب باشد که صیغهٔ امر موضوع از برای طلب فعل مطلقا بوده باشد پس بنا برین فوریّت جزو مدلول صیغهٔ
امر نخواهد بود پس هر که اعتماد نموده در استدلال خود بر دلایل اولی لامحاله باید قایل شود بسقوط وجوب مامور به هر
گاه از مکلف در اول اوقات امکان فوت شود چه اراده اول اوقات امکان باعتقاد اینکه جمیع جزو مدلول امر است در
قول امر افعل بمنزلهٔ اینست که بگوید اوجبت علیک ذلک الفعل فی اول اوقات الامکان و شکی نیست که اگر باین عبارت
ادا کند مامور به واجب مضیق خواهد بود پس افعل نیز چنین است و واجب مضیق خلافی نیست که فوت میشود بفوات وقتش
و هر که اعتماد نموده بر ادلّهٔ اخیر بر او لازم می اید که قایل شود بانکه بجاب مامور به در وقت ثالث و رابع زیرا که فوریّت نزد او
جزو مدلول امر نیست و مفاد امر ایجاب مامور به است مطلقا در هر وقتی از اوقات امکان و وجوب فوریّت 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 بفوریّت معنی اول است هر چند که استدلال بادلّهٔ اخیره نموده اند پس سزاوار قول بسقوط وجوب در ما بقی

اصل الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع
كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول
عن المرتضى ره وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي حيث حكى
فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان
كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل
وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد
في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال
ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة
وما جرى مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك

اوقات امكان اصل اين اصل در بيان مقدمه واجبست وتحقيق اينكه ايا بمجرد تعلق امر بواجب مقدمه او واجب ميشود
يا نه بدانكه واجب باعتبار نسبت او بمقدمه اش منقسم بدو قسم ومسمى بدو اسم است يكى واجب مقيد ديكرى واجب مطلق
چه مقدمه واجب اكر موقوف عليه وجوب واجبست يعنى واجب بدون تحقق ان مقدمه واجب نيست او را واجب
مقيد ميكويند زيرا كه وجوب او مقيد است بوجود مقدمه اش چون صلوة نسبت بدخول وقت وزكوة نسبت بنصاب وحج نسبت
باستطاعت واكر مقدمه واجب موقوف عليه وجوب واجب نيست ليكن موقوف عليه وجود واجبست يعنى بدون تحقق او واجب
متصف بوجوب ميشود اما صحيح نيست بدون او چون صلوة نسبت بطهارت چه بعد از دخول وقت صلوة واجبست خواه طهارت
متحقق باشد وخواه نه ليكن بدون او صحيح نيست واين قسم را واجب مطلق ميكويند زيرا كه وجوب او مقيد بمقدمه اش نيست
ودر قسم اول خلافى نيست كه مقدمه اش واجب نيست هر چند مقدور مكلف باشد ومحل خلاف همين قسم ثانى است الاكثرون

على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم

فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضي الله عنه تا وما اختاره
السيد فيه محل تامل اكثر اصوليين بر اينند كه تعلق امر بچيزى در حالتيكه ان امر مطلق باشد يعنى وجوب او موقوف
بر مقدمه اش نباشد بلكه وجودش موقوف بر او باشد مقتضى انست كه واجب شود موقوف عليه او يعنى چيزيكه متحقق نميشود
واجب مكر بسبب تحقق او خواه ان مقدمه شرط شرعى باشد چون طهارت كه بحسب شرع شرط نماز است وخواه سبب او باشد چون

ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لابد
من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان تكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض
استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي
بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما

اطعام که سبب سیر کردانیدن مسکین است وخواه غیر اینها از شرایط عقلیه وعادیه چون قطع طریق از برای کسیکه دور
باشد از مکه معظمه زادها الله شرفا که بحسب عقل شرط است از برای حج وچون شستن جزوی از سر که بحسب عادت شرط
شستن روی است وتقیید واجب بمطلق از جهة اخراج واجب مقید است که مقدمه او واجب نیست اتفاقا چنانچه دانسته شد
وتقیید بمقدور بواسطه اخراج مقدمه واجب مطلقیست که مقدور مکلف نباشد که درینصورت نیز واجب نیست اتفاقا و
بعضی از اصولیین تفصیلی داده اند وفرق کرده اند میان سبب وغیر آن وموافقت کرده اند در سبب با فرقه اولی ومخالفت
کرده اند در غیر سبب از شروط شرعیه وعقلیه وعادیه با ایشان یعنی قایل شده اند باینکه مجرد امر بواجب لازم دارد وجوب
مقدمه سبب باشد ولازم ندارد اگر آن مقدمه غیر سبب باشد

مقدمه اش
واگر آن
صح

ومشهور شده در کتب اصول نقل این مذهب تفصیل از سید مرتضی رضی الله عنه وکلام او در ذریعه وشافی مطابق نیست
با این نقل ودلالت برین تفصیل ندارد اما موهم او هست در ابتدای نظر ازین جهة که حکایت ونقل کرده درین دو کتاب
از بعضی عامه این مذهب را که امر بشیء مستلزم وجوب مقدمه اوست ومقید نساخته اند واجب را باینکه واجب مطلق باشد ونه
مقدمه را مقید ساخته اند بسبب پس ظاهر کلام آن بعض اینست که مقدمه واجب بمجرد تعلق امر بآن واجب میشود مطلقا
خواه آن واجب واجب مطلق باشد وخواه واجب مقید وخواه مقدمه واجب مطلق سبب باشد یا غیر سبب وسید رضی الله عنه
خود گفته که صحیح درین مسئله تفصیل است باینکه اگر مقدمه واجب سبب است پس امر بسبب مستلزم وجوب آن مقدمه هست البته و
اگر آن مقدمه سبب نیست بلکه مقدمه فعل وشرط صحت فعل است واجب نیست که از مجرد امر فهمیده شود وجوب آن مقدمه بعد
از آن شروع کرده سید رضی الله عنه در استدلال بر مذهب خود ودر جمله احتجاج این را ذکر کرده که امر در شریعت بر دو
قسم است یکی امریست که مقتضی ایجاب فعل است وبس ومقتضی وجوب مقدماتش نیست چون تعلق امر بواجبات مقید مانند
تعلق امر بزکوة وحج که بر ما واجب نیست کسب مال وتحصیل نصاب که شرط وجوب زکوة ونه تحصیل تمکن از زاد وراحله که شرط

اصولیین
خ ل

وجوب حج است و قسم دویم امریست که واجبست در و مقدمات فعل نیز چنانکه آن فعل واجبست فی نفسه و آن مثل نماز
و آنچه بمنزله نماز است از عباداتیکه مشروطند بطهارت نسبت بوضو پس هرگاه امر در شرع منقسم بدو قسم شود و یکقسم مقدمه اش
اصلا واجب نباشد پس ما چون هر دو را یکقسم گردانیم و حکم کنیم بوجوب مقدمه واجب مطلقا چنانکه بعضی از عامه کرده اند
و فرق کرده سید رضه درین قسم ثانی میانه سبب و غیر سبب باینکه محالست که شارع واجب گرداند 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 درینصورت محالست وجود مسبب پس لازم می آید که شارع بر ما واجب گرداند
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 بیک مسببی لازم است که سبب او نیز واجب شود بخلاف مقدمات افعال یعنی
شرایط شرعیه و عقلیه و عادیه که وجوب افعال لازم ندارد وجوب ایشانرا زیرا که جایز است تکلیف نمودن شارع ما را بنماز بشرط
آنکه ما خود تکلف کنیم طهارت را و بدون اینکه بر ما واجب باشد بفعل آوریم همچنانکه در واجبات مقیده ما را تکلیف نموده
بشرط آنکه ما تکلفا شرایط ایشانرا بفعل آوریم چنانکه زکوة و حج را بر ما واجب ساخته مشروط بآنکه ما تکلفا بی آنکه بر ما
واجب باشد تحصیل مال و نصاب و استطاعت نمائیم پس چنانچه اینمعنی در واجب مقید جایز است چه میشود که در واجب مطلقیکه
مقدمه اش غیر سبب است نیز جایز باشد پس تعلق امر بآن واجب مستلزم وجوب مقدمه اش هرگاه غیر سبب باشد نخواهد بود
سید رضه 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 مطلقا 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 اولا 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 عقلا تحقق
امام بدون اقامت حدود و ما مقدمه غیر سبب را واجب نمیدانیم اینست شرح عبارات سید رضی الله عنه بنابر فهمیده حاکی
که نسبت داده تفصیل مشهور را بسید و عبارات سید رضی الله عنه باواز بلند ندا میکند بمغایرت با آن تفصیل مشهور
که نسبت باو داده شده زیرا که کلام اول سید یعنی آن عبارت که و الصحیح فی ذلک التفصیل بانه ان کان الذی لا یتم الشیء الا به

سببا

صیبا یجب ان یکون امرا به ع

وان کان غیر سبب تماما هو مقدمة الفعل وشرط فیه لیجب ان یفصل من بحر الامر انه امر به وهجنین کلام اخر او معنی
فعال ان یوجب علینا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب بخلاف مقدمات الافعال اگرچه ظاهر اند وان تفصیل اما کلام
وسطش که در جمله استدلال بیان فرموده صنافی این تفصیل است بظاهر اما بلکه صریحا ظالت دارد بر اینکه مقدمه واجب
مطلق مطلقا واجب شود بحر د امر بان واجب خواه سبب باشد وخواه غیر سبب چه مراد از ان عبارت که والضرب الاخر یجب فیه
مقدمات الفعل کما یجب هو فی نفسه وهو الصلوة وما یجری مجراها بالنسبة الی الوضوء اینست که قسم دویم واجب میشود
او مقدمات فعل نیز بمقتضای امر نه اینکه واجبست در وی مقدمات در واقع هرچند وجوب ان مقدمات از اوامر دیگر
فهمیده شود چنانچه حاکی فهمیده بود زیرا که ضرب اخر اقسیم ضرب اول ساخته ودر ضرب اول صریحا گفته بود که امر مقتضی
ایجاب فعل باشد وبس بمقابله این قسم ثانی باو دلالت دارد بر اینکه مراد شرا اینست که وجوب مقدمات مقتضای صیغه امر باشد
والا لقسیم صحیح نخواهد بود پس صریح خواهد بود کلام سید در اینکه مقدمات که عبارت از شروطست نیز بحر د امر واجب
شوند واین منافی ان تفصیل است ازین جهة جمعی از محققین نسبت این مذهب بسید داده اند که مقدمه واجب مطلق
را مطلقا واجب میداند بحر د امر خواه سبب باشد وخواه غیر سبب عبارت اولی واخیرة سید را تاویل کرده اند باینکه مراد از
کلام اول اینست که اگر مقدمه واجب سبب است بحر د تعلق امر بان واجب واجب میشود واگر غیر سبب است بحر د امر معقول نیست
که حکم بوجوب ان مقدمه کنیم چه میشود که واجب نسبت باو واجب مقید باشد بلکه لابد است که بر ما ثابت شود که شرط وجوب فیست و
شرط وجود است تا اینکه توانیم بحر د امر حکم بوجوب او کنیم وحاصل اینکه بحر د امر حکم نمیتوان کرد بوجوب غیر سبب تا انکه ثابت شود
که واجب نسبت باو واجب مطلق است وهجنین در عبارت اخیرة گفته اند مراد سید انستکه فرق کند میان سبب وغیر سبب باینطریق که
بحر د تعلق امر بسبب حکم میتوان کرد بوجوب سبب زیرا که بدیهی است که واجب نسبت باو واجب مطلق است چه اگر واجب مقید باشد
اینمعنی خواهد داشت که هرگاه اتفاق افتد وجود سبب سبب واجب میشود وچنین تکلیفی محالست چنانچه دانسته شد بخلاف غیر
سبب که بحر د ورود امر حکم نمیتوان کرد بوجوب او تا ثابت نشود که واجب نسبت باو واجب مطلق است وبنا بر این حل در نقض
استدلال معتزلیا گفتا میکنیم بوجه اول ومیگوییم قبول نداریم که اقامت حد نسبت بمنصب امام واجب مطلق باشد بلکه
جایز است که واجب مقید باشد ومقدمه واجب مقید واجب نیست اتفاقا وممکن است حمل عبارات سید بر معنی ثانی وهذا
دیگر ان اینکه مقدمه واجب مطلق مطلقا واجبست لیکن ان مقدمه اگر سبب است امر بان واجب عین امر بمقدمه است باینمعنی که
امر بکه متعلق بسببی باشد فی الحقیقة ان امر متعلق است بسبب او چرا ومقدور مکلف است نه مسبب چنانچه بعد از این تحقیق ان

وما اختاره السيّد فيه محلّ تامّل ولیس التعرّض لتحقیق حالہ ھنا بمھمّ فلنعد الی البحث فی المعنی المعروف والبحث لحکم السبب فیہ انہ لیس محلّ خلاف یعرف بل ادّعی بعضھم فیہ الاجماع وان القدرة غیر حاصل مع المسبّبات بدون السبب فیبعد تعلّق التکلیف بھا وحدھا بل قد قیل ان الوجوب فی الحقیقة لا یتعلّق بطلب المسبّبات لعدم تعلّق القدرة بھا امّا مع عدم الاسباب فلامتناعھا واما معھا فلکونھا حاصلة لا یمکن ترکھا فحیث ما یورد امر متعلّق ظاھرا بمسبّب فھو فی الحقیقة متعلّق بالسبب فالواجب حقیقة ھو السبب ان کان فی الظاھر وسیلة لہ وھذا الکلام عندی محلّ نظر وفیہ لان المسبّبات وان کانت القدرة لا تتعلّق بھا ابتداء لکنّھا تتعلّق بھا بتوسّط الاسباب وھذا القدر کاف فی جواز التکلیف بھا ثمّ ان انضمام الاسباب الیھا فی التکلیف یرفع ذلک الاستبعاد المدّعی فی حال الانفراد ومن ثمّ حکی بعض الاصولیّین القول بعدم الوجوب فیہ ایضا عن بعض ولکنّہ غیر معروف علی کلّ حال فالذی اراہ ان البحث فی السبب قلیل الجدوی لان تعلیق الامر بالمسبّب نادر واثر الشکّ فی وجوبہ ھیّن واما غیر السبب فلا قرب فیہ عندک قول المفصّل لنا انہ لیس لصیغة الامر دلالة علی ایجابہ بواحدة من الثلثة وھو ظاھر ولا یمتنع عند العقل تصریح الامر بانہ غیر واجب الاعتبار الصحیح بذلک شاھد ولو کان الامر مقتضیا للوجوب لامتنع التصریح بنفیہ احتجّوا

معنی عبدیت مذکور خواھد شد واگر غیر سبب است امر بواجب مستلزم وجوب آن مقدّمہ است نہ عین وانطباق عبارات سیّد رضی اللہ عنہ بر ینمعنی اظھر است اگرچہ ھیچ یک از محقّقین بر ین معنی حمل ننموده اند ومتوجّہ نشده اند وما اختاره السیّد فیہ

محلّ تامّل ولیس التعرّض لتحقیق حالہ ھنا بمھمّ فلنعد الی البحث فی المعنی المعروف واما بحث اختیار کرده سیّد درین مسئلہ کہ مقدّمہ واجب مطلقا واجبست ھرگاہ مطلق بودن واجب بنسبت بان مقدّمہ از خارج ثابت باشد لیکن اگر سببست بمجرّد ورود امر حکم بوجوب نمیتوان نمود واگر غیر سبب باشد بمجرّد امر حکم بوجوب نمیتوان نمود تا انکہ ثابت شود کہ واجب بنسبت باو واجب مطلقست محلّ تامّل است زیرا کہ ظاھر انست کہ ھر واجبی وجوب او مطلق باشد ومقیّد بمقدّمہ اش نباشد مگر انکہ ثابت شود از خارج کہ وجوب او مقیّدست پس ھر واجبی بمجرّد ورود امر حکم میتوان کرد بوجوب مقدّمہ اش وبنا بر مذھب سیّد رحمہ اللہ تمام احتیاج نیست باثبات مطلق بودن واجب متعرّض تحقیق مذھب سیّد شدن پر مقصود نیست پس بھتر انکہ بازگشت بر سر ان معنی کہ مشھور است یعنی تفصیلی کہ مذکور شد کہ مقدّمہ واجب مطلق اگر سببست بمجرّد امر واجب میشود واگر غیر سبب است

دور نیست کہ مراد معترض این باشد کہ مختار سیّد در این مسئلہ محلّ تامّل است که چیست زیرا کہ عبارات او در غایت اضطراب و محتمل وجوہ متعدّدة است پس ھیچ یک از انمعانی را جزم نمیتوان نمود بانکہ مراد سیّد اینست تحقیق اینکہ مذھب او چیست پر مقصود نیست ۵

واجب نمیشود ھم والبحث لحکم السبب فیہ انہ لیس محلّ خلاف یعرف تا احتجّوا دلیل حکم سبب باینکہ امر بمجرّد امر بمسبّب واجب میشود

احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضاً للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجباً
والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب
واجباً لزم تكليف ما يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجباً خرج الواجب المطلق عن
كونه واجباً مطلقاً وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضاً فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة
مط وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعاً والبحث انما
هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث
فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هيهنا دون
الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها اصل

اینستکه در او خلاف مشهوری نیست واگرچه قول ضعیفی شده بعدم لزوم وجوب او اما قایل او معلوم نیست که کیست بلکه
بعضی دعوای اجماع کرده اند بر وجوب او ودیگر انکه قدرت مکلف تعلق نمیگیرد بمسببات پس بعید است که تکلیف تعلق گیرد
بایشان به تنهائی بلکه بعضی گفته اند که وجوب فی الحقیقة تعلق نمیگیرد بمسببات بسبب انکه مقدور مکلف نیستند مطلقا نه با
تحقق اسباب نه در حال عدم اسباب زیرا که در حال عدم اسباب وجود ایشان ممتنع است ودر حال وجود اسباب وجود ایشان
واجب است وترکشان ممکن نیست ومقدور مکلف امریست که فعل وترک او هر دو ممکن باشد پس هرجا امری تعلق گیرد ظاهراً
بمسببی مقصود امر تعلق ان امر است بسبب او پس واجب حقیقةً سبب است وبس اگرچه بحسب ظاهر ان سبب وسیله حصول مسبب
است واین حرف نزد من محل نظر است زیرا که اگرچه قدرت تعلق نمیگیرد بمسببات به تنهائی بیواسطه اسباب اما بواسطه اسباب
تعلق میگیرد وهمین قدر از مقدوریت کافیست در جواز تعلق تکلیف بایشان اگرچه ان تعلق بعید است لیکن هرگاه اسباب
با ایشان ضم نشوند در تعلق تکلیف وامر تعلق بهر دو گیرد استبعادی که دعوا مینمودند در حال انفراد
تعلق تکلیف بمسببات برطرف میشود واز اینجهة که تعلق تکلیف بمسببات بعدی ندارد حکایت کرده اند بعضی از اصولیین از
بعضی قول بعدم لزوم وجوب مقدمه را از امر در سبب نیز اما قایلش معلوم نیست وبر هر حال انچه اعتقاد منست اینستکه
بحث وگفتگو در تحقیق حال مقدمه که سبب باشد پر فایده ندارد زیرا که تعلق گرفتن امر در شریعت بمسبب کم است وشک
نمودن در وجوب او نیز ضعیف است واما غیر سبب پس اقوی نزد من قول مفصل است یعنی از مجرد امر لازم نمی اید وجوب
او ودلیل ما برین مطلب اینست که صیغه امر دلالت ندارد بر ایجاب او بهیچ یک از دلالات ثلث که مطابقه وتضمن والتزام

است

است بالضروره زیرا که وجوب مقدمه نه عین موضوع له امر و نه جزو او 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 عقلاً تصریح امر باینکه غیر سبب
واجب نیست و اگر امر مقتضی وجوب او میبود میبایست که این تصریح جایز نباشد
زیرا که منافی مقتضای امر است درین صورت احتجوا بانه لو لم یقتض الوجوب فی غیر السبب ایضاً تا آخر اصل استدلال کرده اند
جمعیکه قایلند بوجوب مقدمه واجب در غیر سبب نیز باینکه اگر غیر سبب واجب نباشد یکی ازین دو مفسده لازم می آید یا
تکلیف ما لا یطاق یا آنکه واجب مطلق نباشد بیان ملازمه اینکه اگر غیر سبب واجب نباشد ترک او جایز خواهد بود و درین
حالت اگر واجب بر وجوب باقی باشد لازم می آید تکلیف ما لا یطاق زیرا که حصول واجب در حال عدم موقوف علیه او ممتنع
است و اگر واجب بر وجوب باقی نماند لازم می آید که وجوب آن واجب مشروط بحصول این مقدمه باشد چه با وجود او واجب است
و در حال عدم او واجب نیست پس لازم می آید که واجب مطلق واجب مقید شود و بطلان هر یک ازین دو قسم لازم بدیهی
است و نیز استدلال کرده اند باینکه عقلا شکی ندارند در مذمت کسیکه ترک کند آن مقدمه را هر چند غیر سبب باشد مثلاً
هرگاه مولی غلام خود را امر کند بکتابت و او قادر باشد بر تحصیل قلم و ترک کند کتابت را و عذر گوید که قلم تحصیل نشده
بود عقلا عذر او را نمیشنوند و او را ملامت میکنند 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 میکنیم
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 باختیار ترک نموده
از تحت قدرت او بدر نمیرود 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 میگوئید که درین صورت ممتنع بالذات میشود و ظاهر است که تکلیف بممتنع بالذات تکلیف ما لا یطاق است
و تکلیف ما لا یطاق محال پس لازم می آید که هیچ کس مکلف نباشد بطاعتی که از او فوت میشود و بترک او عاصی نباشد
و این بدیهی البطلان است و هرگاه مقدمه متروکه مقدور باشد واجب نیز مقدور خواهد بود در آنحال پس تکلیف ما لا
یطاق از کجا لازم می آید با آنکه معارضه میتوانیم کرد باینکه اگر آنچه شما ذکر کردید صحیح باشد و در حال ترک مقدمه واجب

مقدور

معارضه عبارتست از منع مقدمه از مقدمات دلیل خصم لا علی التعیین یعنی معارض میگوید که دلیل تو بجمیع مقدماته صحیح نیست که اگر چنین باشد این مفسده لازم خواهد آمد چنانکه از ما نحن فیه میگوید که اگر جمیع مقدمات دلیل تمام باشد لازم میآید تکلیف ما لا یطاق یا واجب مقید بودن واجب مطلق بر تقدیر آنکه امر بشیء مستلزم وجوب مقدمه باشد و نقض تفصیلی عبارت از منع مقدمه معینه است از مقدمات دلیل خصم چنانکه در ما نحن فیه ناقض میگوید که آن 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 منه

واجب مطلق

مقدور نباشد و تکلیف ما لا یطاق باشد لازم می آید تکلیف ما لا یطاق یا واجب بودن واجب مطلق بر تقدیری که مقدمه هم واجب باشد زیرا که ترک تا ثیر ایجاب مقدمه در دخول بودن او در قدرت بر ذی مقدمه معقول نیست چرا ایجاب مقدمه موقوف است بر مقدور بودن از جهة آنکه واجب بودن مقدمه فرع واجب بودن ذی مقدمه 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 اصلاً دخلی در مقدوریت ذی مقدمه ندارد میگوئیم که این مقدمه هر چند واجب است ترک او جایز است عقلاً و در حال ترک ذی مقدمه اگر بر وجوب باقیست تکلیف او تکلیف ما لا یطاق خواهد بود و اگر بر وجوب باقی نباشد لازم آید که واجب مقید شود و اکثر محققین بر این معارضه حمل کرده اند این عبارت را که و تا ثیر الایجاب فی القدرة غیر معقول و ممکن است بلکه اظهر است حمل او بر نقض تقضیلی یعنی منع لزوم تکلیف ما لا یطاق چنانچه والد این کمینه طاب ثراه کرده حاصلش اینکه دخول بودن ایجاب مقدمه در قدرت بر ذی مقدمه معقول نیست باندلیل که مذکور شد و هرگاه وجوب مقدمه دخلی در مقدوریت ذی مقدمه نداشته باشد خواه مقدمه باشد 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 در این مسئله شبهه کرده که حاصلش اینست که امر بواجب با حکم بجواز ترک مقدمه اش قبیح است و قبیح از حکیم که شارع است صادر نمیشود مصنف جواب میگوید که والحکم بجواز الترک هنا عقلی الخ یعنی حکم بجواز ترک مقدمه از این مسئله عقلی است نه شرعی تا انکه بگویند که حکم باو قبیح در یک است و از حکیم صادر نمیشود و چون اصولیون جواز ترک مقدمه را مطلق ذکر کرده اند و مقید نساخته اند جواز را بعقلی از اینجهة ابو الحسین توهم کرده که مراد ایشان جواز بمعنی شرعی است و چون قبیح است انکار کرده او را و حکم عقل بجواز ترک مقدمه قبیح نیست و آنچه قبیح است حکم شارع است باو و فرق میان ایشان ظاهر میشود بتامل و وجه او اینست که مقدمه فعل لازم ان مخلست و حکم شارع بجواز ترک لازم و ائما مستلزم حکم شارعست بجواز ترک ملزوم و ایما یعنی ذی مقدمة و این منافات دارد با وجوب ان ملزوم شرعاً بخلاف حکم عقل بجواز ترک لازم که منافات با وجوب ملزوم شرعاً ندارد بلکه منافات دارد با وجوب ان ملزوم عقلاً و این معنی ندارد چه ممکن است که ملزوم عقلا واجب نباشد و شرعاً واجب باشد و جواب از تقبل ثانی ایشان اینست که منع میکنیم که هرگاه عقلا تارک مقدمه را سبب ترک مقدمه باشد بلکه ملامت متوجه او میشود بسبب ترک فعل ها مودیه چه ترک او منفک نمیشود از ترک مقدمه و حاصل انکه مکلف هرگاه ترک کند مقدمه را لازم می آید از و ترک فعل واجب زیرا که وجود

اصل الحق ان الامر بالشیء علی وجه الایجاب لا یقتضی النهی عن ضده الخاص لا لفظاً ولا معنیً واما العام فقد یطلق ویراد به احد الاضداد الوجودیة لا بعینه وهو راجع الی الخاص بل هو عینه فی الحقیقة فلا یقتضی النهی عنه ایضاً وقد یطلق ویراد به الترک وعلی هذا یدل الامر علی النهی عنه بالتضمن وقد

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

اصل الحق ان الامر بالشیء علی وجه الایجاب لا یقتضی النهی عن ضده الخاص لفظاً ولا معنیً واما العام فقد یطلق ویراد به احد الاضداد الوجودیة لا بعینه وهو راجع الی الخاص بل هو عینه فی الحقیقة فلا یقتضی النهی عنه ایضاً وقد یطلق ویراد به الترک وعلی هذا یدل الامر علی النهی عنه بالتضمن حق اینستکه تعلق امر بفعلی بعنوان ایجاب مقتضی نهی از ضد خاص او نیست نه لفظاً ونه معنیً ومراد از ضد خاص واجب هر یک از افعال وجودیه ایست که با آن واجب در یکوقت محقق نتواند شد چون اکل وشرب وغیر ذلک از منافیات نماز نسبت باو ومراد از اقتضای لفظی اقتضاء بیکی از دلالات ثلث یعنی مطابقه وتضمن والتزام است واز اقتضای معنوی اقتضای اوست بدلیل خارج بدون اینکه از صیغه امر بیکی از دلالات ثلث فهمیده شود وحاصل آنکه نهی از ضد واجب عین مدلول امر بآن واجب وجزو مدلول او وخارج لازم مدلول او نیست ودلیل خارجی هم نیست بر اینکه هرگاه فعلی بیک امری واجب شود ضد خاص او بمجرد آن امر منهی عنه وحرام شود واما ضد عام واجب را گاه هست که از و اراده مینمایند احد اضداد وجودیه غیر معینه را چون واحد غیر معینی از اکل وشرب ونوم وغیر ذلک از منافیات نماز وضد عام باینمعنی بر میگردد بضد خاص چه ضد عام باینمعنی مفهومیست کلی که یافت نمیشود در خارج مگر در ضمن افراد که آنها عبارت از اضداد خاصه اند بلکه فی الحقیقه عین ضد خاص است زیرا که مفهومات کلیه در خارج عین افراد خود اند پس امر بواجب مقتضی نهی از ضد عام نخواهد بود چنانچه مقتضی نهی از ضد خاص نیست وگاه هست که از ضد عام واجب ترک واجب میخواهند وبنا برین معنی دلالت دارد امر بر نهی از آن ضد تضمناً چه مدلول امر طلب فعل یا منع از نقیض آن فعل ومنع از نقیض که جزو مدلول امر است عین نهی از اوست چنانچه دانسته خواهد شد وقد کثر الخلاف فی هذا الاصل واضطرب کلامهم فی بیان محله تا آنجا که لنا علی عدم الاقتضاء وبتحقیق که بسیار اختلاف نموده اند اصولیین درین مسئله وکلام 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 گرفته اند واز ضد خاص ساکت شده اند وبعضی از ایشان در بیان محل نزاع ضد مطلق ذکر کرده وبیان ننموده اند

وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وترك عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عن الخروج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء فانه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف ههنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم ففي الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيص محل النزاع بالضد

که مراد از وی کدام یک از معانیست و بعضی از ایشان گفته اند که نزاع در ضد خاص است واما ضد عام بمعنی ترک خلافی در او نیست زیرا که اگر امر بشیء دلالت نکند بر نهی از ترک آن شیء لازم می آید که آن شیء واجب نباشد چه معنی وجوب بحسب فصل است بامنع از ترک که عبارتست از نهی از ضد است واین حرف نزد من محل بحث است زیرا که نزاع میان اصولیین منحصر نیست در اثبات اصل اقتضاء ونفی او تا انکه نزاع در ضد عام بمعنی ترک نباشد باعتبار انکه عدم اقتضاء در او مستلزم ببرون رفتن واجب از واجب بودن بلکه بر تقدیر ثبوت اقتضاء خلافی در یکرشده در اینکه ایا امر بشیء عین نهی از ضد آن ست یا مستلزم چنانچه خواهی شنید ونزاع عینیت با استلزام از ضد عام بمعنی ترک دور نیست بلکه با و نزدیک است چه در او توهم عینیت بیشتر میشود از ضد خاص یا ضد عام بمعنی احد اضداد وجودیه لا بعینه که توهم عینیت ناشی شده از لزوم میان امر بشیء ونهی از ضد و بدیهی است که لزوم در ضد عام بمعنی ترک بیشتر است پس ملخص خلاف درین مسئله انست که بعضی قایل شده اند باینکه امر بشیء عین نهی از ضد آن ست مطلقا خواه ضد عام بمعنی ترک باشد وخواه غیر او بحسب معنی یعنی عینیت ایشان از دلیل خارج ثابت نه اینکه مدلول امر دلالت دارد بر او وجمعی دیگر رفته اند باینکه امر بشیء مستلزم نهی از ضد است مطلقا واین جماعت دو فرقه شده اند طایفه از ایشان مطلق گذاشته اند استلزام را و مقید نساخته اند او را بلفظی و معنوی وطایفه دیگر از ایشان تصریح کرده اند بثبوت استلزام لفظا یعنی لفظ امر دلالت التزامی دارد بر نهی از ضد پس لفظ مطلق در عبارت مصنف سره بسکون طا وکسر لام است بصیغه اسم فاعل از باب افعال وهمچنین لفظ مصرح بکسر راء مشدده است بصیغه اسم فاعل از باب تفعیل وجمعی دیگر از اصولیین قایل بتفصیل شده اند ونفی کرده اند دلالت

میتوان از جواب این اعتراض گفت که قایل بانکه در ضد عام بمعنی ترک خلافی نیست مراد وش این است که خلافی در اثبات اقتضاء نیست واین منافات ندارد با ثبوت خلاف در کیفیت اقتضاء منه

یعنی تصریح کرده اند که لفظ امر دلالت التزامی دارد بر نهی از ضد یا انکه لزوم از دلیل خارج ثابت است منه

لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظاً انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان
مفاد الامر لغة وعرفاً هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع
من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزئه هو المنع من الترك و
لا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فان شرطها اللزوم العقلي او
العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلاً عن النهي عنه ولنا
على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء
في العام بمعنى الترك ما علم ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على
الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح

احتج

امر را بر نهی از ضد بعنوان دلالت لفظیه که عبارت از مطابقه و تضمن و التزام است و اثبات کرده اند لزوم را بدلیل
خارج با اینکه تخصیص داده اند محل نزاع را بضد خاص اینست تفسیر کلام مص و پوشیده نماند که نزاع میانه قایلین به
عینیت و استلزام لفظی است چه مراد قایلین بعینیت این نیست که امر عین نهی است زیرا که بدیهی است مغایرت امر با
نهی و هیچ عاقلی قایل نمیشود باتحاد ایشان چه جای فاضلی و همچنین مراد این نمیتواند بود که مقصود بالذات از صیغه امر
نهی از ضد است نه امر بان واجب زیرا که بدیهی است که در اوامر شرعیه وجوب مامور به مقصود بالذات است بلکه مراد ایشان
اینست که این امر و نهی هر دو حاصل شده اند از یک صیغه و این بعینه مراد قایلین باستلزام است ولنا على عدم الاقتضاء
تا اینجا که احتج الذاهب الى انه عين النهي دلیل ما بر اینکه امر بشیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست لفظا اینستکه اگر دلالت
کند بر او لفظا البته بیکی از دلالات ثلث خواهد بود که مطابقه و تضمن و التزام است و هیچ یک ازین دلالات
متحقق نیست اما اینکه دلالت مطابقه منتفی است پس از اینجهة 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
واما انتفاء دلالت تضمن زیرا که جزو مدلول امر منع از ترکست و شکی نیست که منع از ترک مغایر است با منع از اضداد
وجودیه که از انها تعبیر بضد خاص میشود واما انتفاء التزام بسبب انکه در دلالت التزام شرطست لزوم عقلی یا عرفی میانه موضوع
له در ذهن حاضر شود ان لازم نیز حاضر شود و حال انکه لزوم عقلی و عرفی میانه نهی از ضد خاص و امر بشیء نیست چه ما جزم
داریم باینکه بسیار میشود که تصور معنی صیغه امر میکنیم و ذهن منتقل نمیشود بتصور ضد خاص مامور به چه جای انکه

منتقل

یعنی عقل حکم میکند بلزوم میان ایشان و لفظ امر اصلا دلالت بر او ندارد پس این دلالت دلالت تضمنیه و التزامیه نیست بخلاف دلالت لفظی که ان بعنوان دلالت تضمنیه یا التزامیه است منه

و ان خارج لازم یعنی امر گاه ان [illegible] صح

احتج الذاهب الی انه عین النهی عن الضد بانه لو لم یکن نفسه لکان اما مثله او ضده او خلافه واللازم
باقسامه باطل بیان الملازمة ان کل متغایرین اما ان یکونا متساویین فی الصفات النفسیة اولا والمراد
بالصفات النفسیة ما لا یفتقر اتصاف الذات بها الی تعقل امر زاید کالانسانیة للانسان وتقابلها
المعنویة المفتقرة الی تعقل امر زاید کالحدوث والتحیز له فان تساویا فیها فمثلان کسوادین وبیاضین
والا فاما ان تنافیا بانفسهما بان یمتنع اجتماعهما فی محل واحد بالنظر الی ذاتیهما اولا فان تنافیا کذلک
فضدان کالسواد والبیاض والا فخلافان کالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو کانا
ضدین او مثلین لم یجتمعا فی محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه یتحقق فی الحرکة الامر بها والنهی عن
السکون الذی هو ضدها ولو کانا خلافین لجاز اجتماع کل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلک حکم الخلافین کا
جتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فکان یجوز ان یجتمع الامر بالشیء مع ضد النهی عن ضده و
هو الامر بضده لکن ذلک محال اما لانهما نقیضان اذ یعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا کما یعد
فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تکلیف بغیر الممکن وانه محال والجواب

منتقل بشود بنهی از ان ضد ودلیل 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 باو بمجرد ان امر ضد خاص او منهی عنه شود اینست که بیان خواهیم کرد ضعف دلیل
جمعی را که اثبات این اقتضا کرده اند ونیافتیم دلیلی که صلاحیت حجیت داشته باشد بغیر از ان دلیل واصل برائة ذمت
مکلف است از حرمت ضد خاص ونیز اصل اباحت ضد است پس چون بمجرد امر حکم توان کرد بحرمت ضد خاص ودلیل ما بر
اینکه مقتضی نهی از ضد عام بمعنی ترکست بدلالت تضمنیه اینست که دانسته شد که ماهیت وجوب مرکبست از دو جزء که
یکی از ایشان منع از ترکست پس صیغه امر که دلالت میکند بر وجوب دلالت خواهد کرد بر نهی از ترک تضمنا واین ظاهر است

متصل

احتج الذاهب الی انه عین النهی عن الضد تا انجا که حجة القایلین دلیل جمعیکه قایلند باینکه امر بشیء عین نهی از مطلق
ضد است اینست که اگر عین او نبوده باشد یا مثل او خواهد بود یا ضد او یا خلافش وهمه باطلست وبیان ملازمه اینکه هر
گاه عین او نباشد البته غیر او خواهد بود وهر دو چیزیکه مغایر یکدیگرند یا در صفات ذاتیه مساویند یا نه ومراد از
صفات ذاتیه هر صفتی است که اتصاف ذات باو محتاج بتعقل امری زاید بر ذات وان صفت نباشد چون انسانیت از
برای انسان که اتصاف ذات انسان باو محتاج نیست بتصور چیز دیگر چه هر که انسان وانسانیت را تعقل کند جزم میکند

والجواب ان کان المراد بقولهم ان الامر بالشئ طلب لترک ضده علی ما هو حاصل المعنی انه طلب لفعل ضدّ
ضدّه الّذی هو نفس المامور به فالنزاع لفظی لرجوعه الی تسمیة فعل المامور به ترکا لضدّه وتسمیة طلبه نهیا
عنه وطریق ثبوته النقل لغة ولم یثبت ولو ثبت فمحصّله ان الامر بالشئ لعبارة اخری کالاعجمیة نحو انت و
وابن اخت خالتک ومثله لا یلیق ان یدوّن فی الکتب العلمیّة وان کان المراد انه طلب للکف عن ضدّه منعنا
ما زعموا انه لازم للخلافیین وهو اجتماع کل مع ضد الاخر لانّ الخلافیین قد یکونان متلازمین فیستحیل
فیهما ذلک اذا جتماع احد المتلازمین مع الشئ یوجب اجتماع الاخر معه فیلزم اجتماع کل مع ضده وهو محال وقد
یکونان ضدّین لامر واحد کالنوم للعلم والقدرة فاجتماع کل مع ضد الاخر لیستلزم اجتماع الضدّین حجة

بثبوت انسانیة از برای انسان با قطع نظر از جمیع امور خارجه از ایشان ومقابل اوست صفات معنویه یعنی هر صفتی
که اتّصاف ذات باو محتاج باشد بتعقّل امر خارج چون حدوث وتحیّز از برای انسان چه ثبوت حدوث از برای انسان
محتاج است بتصوّر امر خارج که عبارت است از عدم ومسبوقیت او بعدم ودلایلی که دلالت میکند بر این مسبوقیت وهمچنین
ثبوت تحیّز از برای او موقوفست بر تصوّر حیّز وهکذا پس اگر امر بشئ ونهی از ضدّ مساوی باشند در صفات ذاتیه مثلا
خواهند بود چون زید وعمرو در فرد از سواد وبیاض واگر مساوی نباشند در صفات ذاتیه از این دو حال بیرون
نیست که یا متنافی هستند فی نفسهما یعنی ممتنع است اجتماع ایشان در محل واحد نظر بذات ایشان یا متنافی نیستند اگر متنافی نباشند
ایشان را ضدان نمیگویند چون سواد وبیاض که مختلفند در صفات ذاتیه وباهم در یک محل یافت نمیشوند واگر متنافی باشند
بلکه باهم در یک محل جمع شوند پس خلافان خواهند بود چون سواد وحلاوت که ایشان مختلفند در صفات ذاتیه و
باهم عارض یکجسم میشوند وبیان بطلان جمیع اقسام لازم اینست که اگر چه امر ونهی از ضدّ ضدّین یا مثلین باشند
لازم میاید که باهم در محلّ واحد جمع نشوند وحال انکه ایشان باهم جمع میشوند چه بدیهی است که یافت میشود در حرکت
بسبب این قول یعنی تحرّک ولا تسکن مر باو ونهی از ضدّش که سکون است اما اینکه اگر ضدین باشند لازم میاید
که باهم یکجا جمع نشوند ظاهر است چه در مفهوم ضدّین معتبر است این عدم اجتماع چنانچه دانسته شد واما اینکه اگر
مثلین باشند عدم جواز اجتماع ایشان در محلّ واحد لازم میاید زیرا که اگر مثلین باهم یکجا یافت شوند لازم میاید دفع
در بودن از ایشان چون امتیازی میانه ایشان بحسب مهیّه ولوازم مهیّه نیست وهمچنین امتیازی بحسب عوارض مهیّت نیست
از اینجهة که مفروض اینست که ایشان در مهیّت متّحدند پس لوازم مهیّت نیز مشترک خواهد بود میانه ایشان وعوارض ایشان

نیز موافق خواهند بود زیرا که عروض عوارض بحسب قابلیت مواد است و هرگاه مهیت و لوازم مهیت مشترک باشند قابلیت
ایشان بیک نحو خواهد بود پس وجه امتیاز مثلین منحصر است در محل و اگر محل نیز متحد باشد از هیچ جهت امتیاز میانه ایشان
نخواهد بود پس دو چیز نخواهند بود بلکه یکی خواهند بود و اگر امر و نهی از ضد خلافی باشند لازم میاید جواز اجتماع هر
یک با ضد دیگری چنانچه لازمه خلافین است چون اجتماع سیاهی که خلاف شیرینی است با ضد او که ترشی است پس اگر ایشان
خلافین باشند جایز خواهد بود که جمع شود امر بشیء با ضد نهی از ضد که آن امر بضد است و این اجتماع محالست یا باعتبار
اینکه امر بشیء و امر بضد او نقیض یکدیگرند عرفاً هر چند تناقض در اصطلاح مخصوص بکلام خبریست زیرا که در عرف
این دو کلام را افعل هذا و افعل ضده است دو امر متناقض میشمارند چنانچه فعله و فعل ضده را دو خبر متناقض میگویند
و یا باعتبار اینکه امر بشیء و امر بضد او تکلیف بفعلی است غیر ممکن زیرا که در یکوقت اجتماع فعلی با ترک او محالست و تکلیف
بغیر ممکن محالست و جواب از دلیل ایشان آنکه نهی از ضد بمعنی طلب ترک ضد است و طلب ترک ضد احتمال اراده دو
معنی دارد یکی طلب فعل ضد ضد که لازم معنی حقیقی طلب ترک ضد است و دیگری طلب باز داشتن مخاطب نفس خود را از فعل
ضد که معنی حقیقی اوست و شما ازین عبارت که امر بشیء طلب ترک ضد اوست اگر معنی اول خواسته اند که امر بشیء طلب فعل
ضد ضد مامور به است که آن ضد ضد عین مامور به است و حاصل مدعای شما این باشد که امر بشیء طلب فعل مامور به است
پس نزاع میانه شما و جمعیکه نفی میکنند عینیت امر بشیء را با نهی از ضد لفظی خواهد بود زیرا که عینیتی را که شما اثبات کرده
اید ایشان نفی نمیکنند و آنچه ایشان نفی کرده اند شما اثبات نمی کنید و نزاع راجع میشود بنامیدن فعل مامور به را ترک ضد
و نامیدن طلب او را نهی زیرا که شما ترک ضد میگوئید و اراده مینمائید فعل مامور به را و نهی میگویند و طلب فعل مامور به
میخواهند و ایشان چنین نکرده اند پس مسئله لغوی میشود و راه اثبات مدعای شما نقل از اهل لغت است و این نقل ثابت
نیست بلکه محض دعوی است و اگر ثابت هم باشد پس حاصل مدعای شما این خواهد بود که امر بشیء را یک عبارتی دیگر هست که
دلالت بر همان معنی میکند از قبیل لغز و بازیچه و آن 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 الغاز و معمیات و مثل این مدعا را لایق نیست
عنوان بحث ساختن و نوشتن در کتابهای علمی و اگر شما ازین عبارت معنی ثانی را قصد کرده اید و مراد شما اینست که امر بشیء
طلب کف از ضد است یا نفی میکنیم عینیت را و اختیار میکنیم آن شق را که امر بشیء با نهی از ضد خلافانند و آنچه شما دعوی مینمودید
در بیان بطلان این شق که لازم خلافین است اجتماع هر یک با ضد دیگر ممنوع است زیرا که خلافان گاه هست که متلازمانند

حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال
على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى بالاستلزام واقتضاء الدليل
التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من ماهية
الوجوب الترك فليس من محل النزاع فى شى اذ لا خلاف فى ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك
والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب
ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذاك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان
محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على
سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لا على اصل الاقتضاء وما ذكر فى الجواب انما يتم على
التقدير الثانى فالتحقيق ان يردد فى الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع
حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر فى هذا الجواب على الثانى الوجه

پس درین صورت محال خواهد بود اجتماع هر یک با ضد دیگر زیرا که اجتماع احد متلازمین یا چیزی موجب اجتماع آن متلازم
دیگرست با آن چیز پس اگر احدهما با ضد دیگری جمع شوند آن دیگری نیز با آن ضد خواهد بود و اجتماع ضدین لازم می
آید و این محالست مثلا نطق هرگاه یافت شود با حماریت که ضد انسانیت است لازم می آید اجتماع ضدین یعنی انسانیت و
حماریت زیرا که نطق و انسانیت متلازمانند هر جا که آن یافت شود این نیز باید متحقق باشد پس چه میشود که امر بشیء
و نهی از ضد از ین قبیل خلافی باشند و همچنین گاه هست که خلافان هر دو ضد یکچیزند چون علم و قدرت که خلافانند
و هر دو ضد نومند پس اجتماع هر یک با ضد دیگر درین صورت نیز جاریست چه این اجتماع مستلزم اجتماع ضدین
است چه ضد آن دیگری ضد این نیز هست مثلا اجتماع قدرت با ضد علم که نومست موجب اجتماع قدرتست با ضد خودش
زیرا که نوم همچنان که ضد علمست ضد قدرت نیز هست پس ممکن است که امر بشیء و نهی از ضد نیز ازین قبیل باشند
چه امر بضد ضد هر یک ایشانست حجة القائلین بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقیض تا الوجه الثانی استدلال
کرده اند آنانکه قائلند باینکه امر بشیء مستلزم نهی از ضد است بدو دلیل یکی آنکه حرمت نقیض جزء از ماهیت وجوبست
پس لفظ امر هرگاه دلالت کند بر وجوب دلالت خواهد کرد بر حرمت نقیض تضمنا و بعضی عذر گفته اند از اینکه مدعا
استلزام است و دلیل مقتضی دلالت تضمنیه است نه التزامیه باینکه کل مستلزم جزو است یعنی مدعا که استلزامست مراد از و دلالت

امر بحرکت و نهی از سکون هر دو یک ضدی دارند که آن امر بسکون است پس اگر جمع شود امر بحرکت با ضد نهی از سکون یعنی با امر بسکون لازم میآید اجتماع امر بحرکت با ضد خود چه امر بسکون هم چنانکه ضد نهی از سکون است ضد امر بحرکت نیز هست منه

این وجه دلالت دارد بر تقدیر صحت بر اینکه امر مقتضی نهی از ضد است لفظا منه

الوجه الثانی ان امر الایجاب طلب فعل یذم علی ترکه اتفاقاً ولا ذم الا علی فعل لانه المقدور وما هو
ههنا الا الکف عنه او فعل ضده وکلاهما ضد للفعل والذم بایهما کان یستلزم النهی عنه اذ لا ذم بما
لم ینه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا علی فعل بل یذم علی انه لم یفعل سلمنا لکن نمنع
تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالکف ولا نزاع لنا فی النهی عنه واعلم

غیر مطابق است اعم از انکه بعنوان تضمن باشد یا التزام ومراد از دلالت التزامیه نیست تا انکه اعتراض وارد
آید که دلیل مطابق مدعی نیست واین عذر ظاهر است وجواب ازین دلیل گفته شده با اینکه اگر مراد از نقیضی که می
گویند حرمت او جزو از ماهیت وجوب ترک واجب است دلیل شما تمام است اما این محل نزاع نیست زیرا که دانسته شد
که امر مقتضی نهی از ترک هست اتفاقاً که اگر دال آن بر او نباشد لازم می آید که واجب واجب نباشد پس استدلال برین مطلب
بیفایده است واگر مراد شما ازان نقیض احد اضداد وجودیه یعنی ضد خاص است قبول نداریم که حرمت او جزو از
معنی وجوب باشد چه مفهوم وجوب زیادة بر رجحان فعل با منع از ترک نیست ومنع از ترک مبانیست با منع از اضداد
وجودیه وتو هرگاه دانستی انچه ما در محل نزاع گفتیم میدانی که این جواب بیصورت است چه مذکور شد که خلاف منحصر
نیست در اثبات اقتضا بلکه بر تقدیر اقتضا خلاف در عینیت واستلزام نیز شده پس جایز است که احتجاج مستدل ازین جهت این
باشد که خواهد ثابت کند که این اقتضا بر سبیل استلزام است نه بعنوان عینیت در مقابل کسیکه دعوی عینیت میکند نه از
انجهت که خواهد اثبات کند اصل اقتضا را تا انکه بیفایده باشد واین جواب تمام نیست مگر در صورتیکه مراد مستدل اثبات
اصل اقتضا باشد پس تحقیق در جواب استدلال انیست که در شق اول جوابیکه مذکور شد تردید کنیم میان این دو احتمال
وقبول کنیم دلیل را بر احتمال اول یا انکه استلزام را بر تضمن حمل کنیم وردّ کنیم دلیل را با انچه در ان جواب مذکور شد
بر احتمال ثانی وهمچنین رد کنیم دلیل را در شق ثانی تردید بلکه مجیب بهمان نحوی که مجیب ذکر وتقریر جواب را باین
نحو کنیم که شما از نقیضی که میگوئید که حرمت او جزو از مفهوم وجوب است چه معنی خواسته اید اگر ضد خاص میخواهید
قبول نداریم که حرمت او جزو از مفهوم وجوب باشد چنانچه دانسته شد که انچه جزو از وجوب است منع از ترک است نه منع از
ضد خاص واگر ازان نقیض ترک که ضد عام است اراده کرده اند میگوئیم مقصود شما از احتجاج اثبات اصل اقتضا است
یا نفی عینیت اگر مقصود اثبات اصل اقتضا است دلیل بیفایده است زیرا که خلافی درین نیست که امر دینی متضمن منع از ترک

هست واگر مقصود اثبات استلزام ونفی عینیت است دلیل شما تمام وموافق مدعا ما است الوجه الثانی ان امر الایجابی

واعلم

واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصراً فی المعنوی فقال التحقیق ان من
قال بان الامر بالشیء یستلزم النهی عن ضده لا یقول بانه لازم عقلی له بمعنی انه لابد عند الامر من تعقله
وتصوره بل المراد باللزوم العقلی مقابل الشرعی یعنی ان العقل یحکم بذلک اللزوم لا الشرع قال والحاصل
انه اذا امر الآمر بفعل فبصدور ذلک الامر منه یلزم ان یحرم ضده والقاضی بذلک العقل فالنهی عن الضد
لازم له بهذا المعنی وهذا النهی لیس خطاباً اصلیاً حتی یلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعی کالامر بمقدمة
الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا یلزم ان یتصوره الآمر هذا کلامه وانت اذا تاملت کلام القوم
رایت ان هذا التوجیه انما یتمشی فی قلیل من العبارات التی اطلق فیها الاستلزام واما الاکثرون فکلامهم
صریح فی ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظیة فحکمه علی الکل بارادة المعنی الذی ذکره تعسف بحت بل فریة بینة واحتج

واعلم دلیل ثانی قائلین باستلزام اینست که امر ایجابی دلالت دارد بر طلب فعلی که مذموم شود مکلف بسبب ترک او
اتفاقا و مذمت تعلق نمیگیرد مگر بفعل نه بترک زیرا که آنچه مقدور است فعل است و بس و ترک مقدور مکلف نیست
بسبب آنکه تروک ازلیست و مقدمند بر قدرت حادثه پس تحقق تروک بقدرت مکلف نیست و فعلیکه مقدور مکلف
تواند بود و مذمت با و تعلق تواند گرفت نیست درینمقام مگر یکی از دو فعل یکی کف یعنی باز داشتن مکلف نفس خود
را از فعل مامور به و دیگری فعل ضد آن مامور به و هر یک از ایشان ضد مامور به اند و ذم بهر کدام تعلق گیرد مستلزم
نهی از و خواهد بود زیرا که ذم تعلق نمیگیرد بغیر منهی عنه چه ذم بر فعل بعینه معنی منهی عنه بودن اوست چنانچه در تعریف
او گفته اند که منهی چیزیست که مذموم شود فاعل او و جواب این دلیل آنست که قبول نداریم که مذمت تعلق نگیرد
مگر بفعل بلکه مکلف مستحق ذم میشود بسبب ترک مامور به و اصل ترک اگرچه ازلی و غیر مقدور است باعتبار استمرار و
عدم استمرار یعنی مکلف میتواند که ترک ازلی را مستمر بدارد بسبب عدم اراده فعل و میتواند که او را از استمرار بیندازد
بسبب اراده فعل و ایجاد او و همین قدر مقدوریت کافیست در تعلق تکلیف و مدح و ذم بان ترک و بر تقدیر تسلیم
که ترک اصلا مقدور نباشد قبول نداریم که ذم تعلق گیرد بفعل ضد بلکه تعلق میگیرد بکف نفس از مامور که ضد عام است
و ما نزاع نداریم درینکه امر مقتضی نهی از اوست واعلم ان بعض اهل العصر تا واحتج المفصلون بدانکه بعضی از معاصرین
خواسته اند که قول باستلزام را منحصر گردانند در استلزام معنوی و بگویند که هیچ کس قائل باستلزام لفظی نشده
و گفته است بتحقیق که آنانکه قائلند باینکه امر بشیء مستلزم نهی از ضد است نمیگویند که این نهی لازم عقلی امر است باینمعنی

بدانکه مراد از استلزام معنوی دلالت لفظ امر است بر نهی از ضد بدلالت خارجیه نه بدلالت لفظیه و استلزام عقلی دو معنی دارد یکی دلالت لفظ امر بر نهی از ضد بدلالت تضمنیه 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 مقابل شرعی باشد یعنی لفظ امری که از شارع صادر شده دلالت بر این نهی ندارد بلکه عقل از دلائل خارجیه حکم میکند باین لزوم و چون بعضی از قائلین باستلزام گفته اند که امر بشیء مستلزم نهی از ضد است لزوم عقلی بعضی توهم نموده اند که مراد ایشان از لزوم عقلی معنی اول است و بنا بر این لازم میآید بقیه در صفحه ۱۱۵ میباشد

واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق انفاً فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني

که ناچار است نزد امر تعقل ان نهی و تصور او تا اینکه لفظ امر دلالت کند بر نهی بدلالت تضمنیه یا التزامیه بلکه مراد از لزوم عقلی که ایشان گفته اند برابر لزوم شرعیست یعنی عقل حکم میکند باین لزوم نه شرع و لفظ امر بهیچ وجه دلالت بران نهی ندارد نه تضمنا و نه التزاما بعد از ان گفته حاصل اینکه هرگاه امر امر کند کسی را بفعلی پس بسبب صدور این امر از او لازم می اید حرمت ضد او و حاکم باین لزوم عقل است پس نهی از ضد لازم امر است باینمعنی که عقل حکم میکند بحرمت نه بان معنی که لفظ امر دلالت بر او بعنوان تضمن یا التزام و این نهی از ضد خطاب اصلی نیست تا انکه لازم باشد تعقل و تصور او در حین تکلم بلکه خطابیست تبعی یعنی مقصود بالاصالة از امر وجوب واجبست و حرمت ضد بالتبع مفهوم میشود چون وجوب مقدمه واجب که بالتبع از تعلق امر بان واجب مفهوم میشود و لازم نیست که امر وجوب ان مقدمه را تصور کرده باشد اینست کلام ان معاصر و تو هرگاه تامل کنی کلام قایلین باستلزام را میدانی که توجیه این معاصر متمشی نیست مگر در قلیل از عبارات ایشان که استلزام را مطلق گذاشته و مقید نساخته اند بلفظی و لیکن کلام اکثر از ایشان صریحست در اراده لزوم باعتبار دلالت لفظیه پس حکم ان معاصر بر جمیع قایلین باستلزام باینکه مراد ایشان استلزام معنوی است نه لفظی تعسف محض است بلکه دروغیست ظاهر احتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه انانکه قایل بتفصیل شده اند یعنی میگویند که امر دلالت ندارد بر نهی از ضد خاص بدلالت لفظیه و مستلزم اوست بدلایل عقلیه خارجیه استدلال کرده اند بر جزو اول مدعای خود که عدم اقتضای لفظی است بمثل انچه ما ذکر کردیم در دلیل مذهب مختار خود و ملخصش اینکه اگر امر مقتضی نهی از ضد خاص مامور به باشد لفظاً البته این اقتضا بیکی از دلالات ثلث یعنی مطابقه و تضمن و التزام خواهد و این هر سه منتفی اند چنانچه دانسته شد وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب تا والثاني واحتجاج کرده اند قایلین بتفصیل بر جزو ثانی مدعای خود که اقتضای معنوی است بدو وجه بدلیل اول اینکه فعل واجب یعنی مامور به تمام نمیشود مگر بترک ضدش و تحقق انواجب موقوفست بر ترک ضد و موقوف علیه واجب واجبست پس واجب خواهد بود ترک فعل ضد خاص و وجوب ترک ضد بعینه معنی نهی از ضد است و جواب این دلیل دانسته

میشود

که مراد ایشان ازین استلزام دلالت لفظ امر بر نهی از ضد نباشد با قول باستلزام معنوی چنانچه بعضی دیگر تصریح بمعنوی نموده اند و بعضی از معاصرین خواسته اند که استلزام را منحصر در معنوی سازند گفته اند که مراد این جمع از لزوم عقلی ان معنی اول نیست بلکه معنی ثانی است که اصطلاح اصولیین است منه

مراد از استلزام معنوی آنست که از دلیل خارج بسبب وجوب واجب حرمت ضد او میرسد بدون اینکه از صیغه فهمیده شود و استلزام لفظی مقابل آن است باینکه لفظ امر دلالت بر او دارد بعنوان تضمن یا التزام منه

و از این دلیل لازم میاید اقتضای معنوی ضایعه منحصر نیست منه

والثانی ان فعل الضد الخاص مستلزم لترک المامور به وهو محرم قطعا فیحرم الضد ایضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب انکم ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلیة منعنا المقدمة الاولی وان ارتم به مجرد عدم الانفکاک فی الوجود الخارجی علی سبیل التجوز منعنا الاخیرة وتنقیح المبحث ان الملزوم اذا کان علة اللازم لم یبعد کون تحریم اللازم مقتضیا لتحریم الملزوم لنحو ما ذکرنا فی توجیه اقتضاء ایجاب المسبب ایجاب السبب فان العقل یستبعد تحریم المعلول من دون تحریم العلة وکذا اذا کانا معلولین لعلة واحدة فان انتفاء التحریم فی احد المعلولین یستدعی انتفائه فی العلة فیختص المعلول الاخر الذی هو المحرم بالتحریم من دون علته واما اذا انتفت العلیة بینهما و

میشود از انچه پیش گذشت در مسئله مقدمه واجب که مقدمه واجب بمجرد امر بان واجب واجب نمیشود مگر در صورتیکه انمقدمه سبب باشد وقبول نداریم که ترک ضد خاص سبب فعل مامور به باشد بلکه جزو از سبب اوست چنانچه خواهد امد که سبب فعل واجب عبارتست از حصول جمیع شرایط ورفع جمیع موانع وفعل ضد خاص یکی از جمله موانع اوست پس ترک او بتنهائی علت تامه فعل واجب نیست والثانی ان فعل الضد الخاص مستلزم لترک المامور به وهو محرم قطعا فیحرم الضد ایضا تا وتنقیح المبحث ودلیل ثانی قائلین بتفصیل بر اقتضاء معنوی اینست که فعل ضد خاص مستلزم ترک مامور به است

ولذا این دلیل نیز اقتضاء معنوی میرسد منه

چه اجتماع فعل ضدین در وقت واحد ممتنع است وترک مامور به حرامست وهرچه مستلزم حرامست پس فعل ضد خاص نیز حرامست وجواب او اینکه اگر از استلزام اقتضای علیت میخواهید منع میکنیم مقدمه اولی را وقبول نداریم که فعل ضد علت ترک مامور به باشد بلکه در علیت ترک مامور به عدم وجود شرایط وجود مامور به کافیست پس اگرچه ترک مامور به

زیرا که مکلف در هیچ وقت خالی از فعلی نیست پس اگر مامور به را ترک کند البته مشغول فعلی خواهد بود وان ضد مامور به است منه

در خارج مع است با فعل ضد خاص لیکن توقف بر او ندارد واگر مراد شما از استلزام اینست که فعل ضد منفک نمیشود از ترک مامور به در وجود خارجی هرچند موقوف علیه ترک مامور به نباشد منع میکنیم مقدمه ثانیه را که مستلزم حرام حرامست زیرا که چیزیکه در خارج با حرامی متحقق شود بدون توقف حرام بر او ممکن است که حرام نباشد وچون این جواب از دلیل ثانی مشتمل بر ضعف واجمال بود چنانچه در ذیل تنقیح معلوم میشود لهذا مصنف خود جواب دیگر میگوید واولا تمهید مقدمه میکنند از برای توضیح جواب و میگوید وتنقیح المبحث ان الملزوم اذا کان علة اللازم لم یبعد تا اذا تمهد در تنقیح این مبحث میگوئیم که ملزوم اگر علت وجود لازم باشد دور نیست که حرام گردانیدن لازم مقتضی تحریم ملزوم نیز باشد بمثل ان دلیلی که مذکور شد در بیان اینکه ایجاب مسبب مقتضی ایجاب سبب است زیرا که عقل بعید میداند تحریم معلول را بتنهائی بدون تحریم علتش از اینجهة که معلول مقدور مکلف نیست چنانچه گذشت پس مسبب متعلق تکلیف بتحریم نمیشود مگر انکه

حاشیه صفحه ۱۱۵ مراد از خطاب کلامی است که متضمن حکمی باشد ودر خطاب اصلی البته میباید که متکلم تصور ان حکم کرده باشد بخلاف خطاب تبعی که این لازم نیست مثلا بسیار است که احکامی که مقید بوصفی یا شرطی است یا مانند انها اصلا بخاطر متکلم نمیرسد ان مفهومات وجماعتی که میشنوند منتقل بانها میشوند واز این جهت مفهومات خطابیه را حجت نمیدانند منه

والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقاً
مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين
متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت
قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد من ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال
ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحاً لانه لازم الترك ويمتنع
اختلاف المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم
القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا في ضمن فعل من الافعال
فيكون واجباً تخييرياً والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من

سبب نيز با او متعلق ان تكليف شود و همچنين هرگاه لازم و ملزوم هر دو معلول يك علت باشند تحريم احدهما مستلزم
تحريم ديگر خواهد بود زيرا كه اگر احد معلولين حرام باشد و ديگرى حرام نباشد انتفاء تحريم در ان ديگر مستلزم انست
كه علتش نيز حرام نباشد و مفروض اينست كه اين علت علت ان معلول كه حرامست نيز هست پس لازم مى ايد كه ان معلول
حرام باشد بدون حرمت علتش و اين باطلست چنانكه دانسته شد و اما هرگاه ملزوم علت لازم نباشد و هر دو معلول
علت واحده هم نباشند بلكه تلازم ايشان محض اتفاق باشد يعنى اتفاق چنين افتاده باشد كه هرگاه احدهما در خارج
يافت شود ان ديگرى نيز يافت شود بى انكه علاقه ميانه ايشان بوده باشد پس در اينصورت بمقتضى بودن تحريم لازم
تحريم ملزوم زيرا كه عقل انكار نميكند تحريم احد متلازمين اتفاقى را با عدم تحريم ديگر و تجويز ميكند كه احدهما
حرام باشد و ديگر منافى با واجب يا مكروه يا سنت باشد و نهايت مفسده كه متوهم ميشود اينست كه چون احكام خمسه
شرعيه هر يك ضد يكديگرند نتواند كه دو حكم از ان احكام يافت شوند در دو امر متلازم و دفع ميكند اين مفسده
را اينكه انچه محالست اجتماع ضدين است در محل واحد نه در دو محل تا اينكه اگر تضاد احكام تاثير داشته در عدم جواز
اجتماع دو حكم از ايشان در متلازمين لازم مى ايد كه ثابت شود قول كعبى باينكه مباح در شريعت نمى باشد و احكام شرعيه
منحصر است در چهار بيان ملازمه اينكه مقرر و ثابتست كه ترك حرام لابدست كه متحقق شود در ضمن فعلى از افعال
و شكى نيست در اينكه اين ترك واجبست پس جايز نخواهد بود كه مباح باشد فعليكه اين ترك حرام در ضمن او يافت ميشود
زيرا كه اين فعل لازم ان تركست و ان ترك واجبست و ممتنع است اختلاف متلازمين در حكم بزعم شما پس بايد كه ان فعل نيز

واجب

اللازم تحريم صح

زيرا كه آن معلولى كه حرام نيست يا مباح است يا مكروه يا مستحب يا واجب و اين احكام شرعيه هيچ يك تعلق بمعلول نميتواند گرفت بيواسطه تعلق بعلت چه معلول فى نفسه مقدور مكلف نيست منه

اينصورت صح

من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا
بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف
الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا
به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد

واجب باشد پس مباحی نخواهد بود چه هر چیز را شما مباح فرض کنید میگوئیم ترک حرامی در ضمن او یافت میشود 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 اینجهة که ترک حرام چنانچه در ضمن مباح متحقق میشود و در ضمن سنت و مکروه نیز یافت می
تواند شد پس لازم می آید که ایشان نیز واجب باشند و این موجب اجتماع دو حکم متضاد است در واحد شخصی و اصولیون
در رد قول کعبی چند وجه ذکر کرده اند که در بعضی از آنها تکلفی هست و مرتکب آن تکلف شده اند از جهة آنکه کار را
بر ایشان تنگ کرده قول بوجوب مقدمه واجب مطلقا بسبب آنکه گمان کرده اند که ترک حرام که واجبست موقوفست بر
فعلی از افعال و موقوف علیه واجب واجبست پس آن افعال نیز واجب خواهند بود بعنوان تخییر یعنی هر یک ازین افعال
که از مکلف صادر شود مسقط وجوب باقی آن افعال هست زیرا که مقصود که ترک حرامست در ضمن او یافت شده و وجوب
تخییری این افعال منافی اباحتست پس چون بحسب ظاهر قول کعبی را صحیح یافته اند بنا بر مذهب وجوب مقدمه واجب
مطلقا پس التزام کرده اند که این افعال که ترک حرام در ضمن او یافت میشود واجبست تخییرا و جواب قول کعبی را باین
نحو گفته اند که ممکن است که این افعال هم واجب باشند از جهة آنکه مقدمه ترک حرامند و خود فی نفسه حرام باشند
یا مکروه یا مباح یا سنت و مفسده که برین مترتب میشود اجتماع ضدین است در محل واحد و این قصوری ندارد زیرا
که اجتماع ضدین ازین احکام در محل واحد از یکجهة محال است نه از دو جهة و این احتجاج از دو جهة و دو اعتبار
است و نظیری از برای این ذکر کرده اند که هرگاه مردی با زن جمیله در خلوتی باشد و داند که اگر جمعی از مغنیان جهة
غنا حاضر نشوند زنا از وی صادر میشود در اینصورت احضار مغنیان که فی نفسه حرامست بر وی واجب میشود باعتبار اینکه
موجب ترک زنائیست که حرمتش بیشتر از غنا است و بعضی از ایشان در جواب قول کعبی تصریح نموده اند باینکه هرگاه
این فعلی که ترک حرام در ضمن او متحقق میشود فی نفسه حرام باشد رعایت میکند اقل قبیحین را یعنی از آن حرامیکه ترک
او در ضمن این فعل یافت میشود و این فعل هر کدام که قباحتش کمتر است واجب میشود بر مکلف و حرمتش برطرف میشود

فرق میان این جواب و جواب اول آنستکه شنیدن غنا در منوقت بنا بر جواب اول هم واجبست و هم حرام بدو اعتبار و بر این جواب او در این وقت واجب است و بس منه

ودر مثال مذکور چون قباحت شنیدن غنا مکمل است از قباحت زنا پس شنیدن غنا برا شخص واجب میشود واز حکم حرام بودن بدر میرود وچون این جوابها ضعیف و مردود است مصمم شدیم خود جوابی دیگر میگوییم از قول بعضی مشتمل بر تفصیل نا فهمکه بنای او بر مذهب حقست که مقدمهٔ واجب مطلق در صورتی واجبست که آن مقدمه سبب باشد واگر غیر سبب باشد واجب نمیشود پس گفت والتحقیق فی رده انه مع وجوب المقارف عن الحرام وتحقیق در قول کعبی اینست که قبول نداریم که فعل ضد موقوف علیه ترک حرام باشد مطلقاً بلکه گاه میشود که ترک حرام اصلاً توقف ندارد بر فعل ضد و این صورتیست که مقارف از فعل حرام بوده باشد ومراد از مقارف انتفاء شرایط ایجاد وفعلیت که ان شرایط بعضی علت تامهٔ آن فعلست واز جملهٔ آن شرایط تصور آن فعل واراده احداث اوست مثلاً هرگاه مکلف فعل حرام نموده باشد یا اراده احداث او نکند از حرام متروک خواهد بود وترک او محتاج بهیچ فعل دیگر نیست واین که ضد آن حرام از لوازم وجود او شد در خارج باین معنی که در حال ترک حرام البته یکی از این 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 البته مشغول فعلی دیگر خواهد بود واین فعل ضد که درین حال از وی صادر میشود چون موقوف علیه ترک حرام نیست بر حکم خود باقیست وممکن است که فی نفسه مباح باشد واین لازم هم در صورتیست که قابل شویم باینکه اکوان از قبیل بعض حرکت وسکون واجتماع وافتراق در دو زمان باقی نمی مانند بلکه آنا فانا متجدد میشوند قابل شویم باینکه باقی در تا محتاج بمؤثر نیست که در نصورت تارک حرام خالی نیست از اشتغال بیک فعلی اگرچه ترک حرام محتاج با و نیست بلکه مستند است بصارف وبین دو اگر قابل شویم باینکه اکوان اربعه که اصول افعالند باقی می مانند در دو زمان وزیادتر وباقی در بقا محتاج به تاثیر موثر نیست پس در اینصورت جایز است که تارک حرام در حین ترک فعلی دیگر از وی صادر نشود بلکه ان حالت ترک حال بقای فعالی باشد که پیش از ترک حرام از وی شده ودرین حال در اصل منشاء اثری نشود پس صد این افعال از لوازم وبود ترک حرام هم نخواهند بود اما در صورتیکه صارف فعل حرام منتفی باشد یعنی جمیع شرایط وجود افعل حرام موجود باشد امثال حکم شارع وترک او حرام موقوف خواهد بر یکی از این افعال که ضد آن حرام اند چه بدیهی است که ترک حرام در نصورت محقق نمیشود مگر بسبب فعل یکی از این اضداد پس کسی که قائلست بوجوب مقدمهٔ واجب مطلق اگر سبب باشد قبول میکند وجوب این فعل ضد را باین اعتبار اگرچه فی نفسه مباح باشد وضروری با و نمیرسد زیرا که دانسته شد که اجتماع دو حکم از احکام خمسه در محل واحد بدو اعتبار جایز است وکسیکه قائل نیست بوجوب مقدمهٔ واجب اصلاً هر چند

توضیح این مطلب انکه علت تامهٔ هر فعل عبارت است از حصول جمیع شرائط وجود آن فعل ورفع جمیع موانع او وتقرر آنست که انتفاء احد اجزای علت تامه فعل علت تامهٔ ترک آن فعل است وعدم هر جزوی از اجزای علت فعل مقدم شد ترک آن فعل مستند باوست ومحتاج باستناد جزوی دیگر نیست پس هرگاه فرض کنیم که صارف از فعل ما مرو به متحقق است بغیر شرائط وجود او منتفی باشد ترک ما مور مستند باوست ومحتاج باستناد موانع نیست منه

اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما
علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد
انه علة فيه ومقتض له فهو مم لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل
المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها ممن
جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا

ان مقدمه سبب باشد چنانچه دانسته شد که این مذهب را بعضی نقل نموده اند اما قائلش معلوم نیست پس او
درست است از این فرض وغیر این یعنی نزد او برین فرض که فعل ضد سبب ترک حرام باشد توهم مفسده هم نمیشود و
غرض مص س سره از تنقیح تا اینجا تمهید مقدمه است از برای جواب دلیل ثانی قائلین بتعسیس وحاصلش اینکه ملزوم
اگر علة لازم مقتضی تحریم ملزوم هست وهمچنین اگر لازم وملزوم هر دو معلول یکعلت باشد تحریم احدهما
مستلزم تحریم دیگر خواهد بود واما هرگاه علیت میانه ایشان نباشد وهر دو معلول یکعلت نباشند پس تحریم
لازم مقتضی تحریم ملزوم نیست وبعد از تمهید این مقدمه شروع نمود در جواب ولهذا گفت اذا تمهد هذا فاعلم
انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك تا فلا يتصور یعنی هرگاه این مقدمه مقرر شد
پس بدانکه اگر مراد مستدل از ان قول که فعل ضد خاص ترک مامور به است اینست که ترک مامور به منفک نمیشود
از فعل ضد ومیانه ایشان علیت ومشارکت در علت واحده نیست پس این قول مسلم است لیکن این مقدمه ممنوع است که
مستلزم حرام حرام است چه دانسته شد در مقدمه ممهده که تحریم ملزوم بسبب تحریم لازم درینصورت
بی صورت است واگر مراد او از استلزام مذکور اینست که فعل ضد علت ترک مامور به ومقتضی اوست پس این استلزام
را قبول نمیکنیم چه بسیار ظاهر است که علت ترک مامور به همین وجود صارف وعدم داعی اوست یعنی دواعی وانتفاء
شرایط وقوع مامور به کافیست در علیت ترک او وبدون اینکه ان ترک موقوف باشد بر فعل ضد خاص نهایت اینکه ترک
مامور به مستمر است یعنی همیشه مقارنست با فعل یکی ازین اضداد خاصه بتفصیلیکه در مقدمه معلوم شد وچون
مستدل را میرسید که بگوید در صورت وجود صارف از مامور به یعنی عدم شرائط اگرچه ترک مامور به مستند بصارف
است نه بفعل ضد لیکن اگر صارف منتفی باشد یعنی شرایط وقوع مامور به جمیعا متحقق باشد پس ترک او درین وقت
البته مستند بفعل ضدش خواهد بود زیرا که هیچ چیز دیگر نیست که تواند تاثیر در ترک او ومعارضه با جمیع شرایط فعل او

باشد تحریم لازم صح

نماید

وهكذا القول بتقدير ان يراد باستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضاً لظهور ان الصارف الذي
هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان
واجباً كانا مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقاً عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما
بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهياً عنه كما قد عرفت فاذا
اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب
الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقاً بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث

نماید پس تحریم ترک او درینوقت مستلزم تحریم فعل ضد خواهد بود مصنف قدس سره در جواب این اعتراض بر سبیل تفریع
گفت فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا بكاء والتكليف 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 مگر بر سبیل جبر و اضطرار چه هرگاه علت ترک یعنی صارف منتفی باشد لازم
می آید وجود جمیع شرائط صدور مامور به و از جمله شرایط او اراده مامور به و کراهت اضداد اوست و با وجود ممکن نیست
صدور ضد از مکلف اختیاراً چه صدور ضد فرع اراده آن ضد است و اراده ضد با کراهت او جمع نمیشود بلی ممکن است
دیگری مکلف را خبر کند بر فعل ضد که با کراهت از وی صادر شود و فعل ضد درینوقت اگرچه علت ترک مامور به میشود لیکن
این ترک حرام نیست تا آنکه از تحریم او تحریم سبب او لازم آید وهكذا القول بتقدير ان يراد باستلزام اشتراكهما في العلة
فانه ممنوع ايضاً لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد الى وحيث رجع حاصل البحث وهمچنین
بر تقدیری که مراد مستدل از استلزام این باشد که ضد خاص و ترک مامور به هر دو معلول یک علتند آن مقدمه
ممنوع است که فعل ضد مستلزم ترک مامور به است از جهة آنکه ظاهر است که صارف از مامور به که علت ترک است علت فعل
ضد نیست بلی او با اراده فعل ضد هر دو از جمله موقوف علیه ضدند پس اگر فعل ضد نیز واجب باشد آن صارف با اراده ضد
مجموع مقدمه واجب خواهند بود و چون ثابت کردیم پیش ازین که غیر سبب از مقدمات واجب واجب نمیباشد بمجرد امر پس
این صارف و اراده ضد متصف بوجوب نمیشوند بواسطه وجوب آن فعل ضدی که ایشان مقدمه اویند لیکن صارف باعتبار
اینکه مقتضی ترک مامور به است منهی عنه و حرام است چنانچه دانستی پس اگر مکلف او را بفعل آورد معاقب خواهد بود
از این جهة که باعث ترک مامور به است و این منافات ندارد با آنکه آن صارف وسیله حصول واجب دیگر شود که این احد

علی سبیل الالجاء

وحيث رجع البحث هيهنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما
نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا
موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به
وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم
الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على
ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من
الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على انسان فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي
عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سايغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال
كما سياتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب
ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت

اضداد خاصه است و نهی متعلق میشود باین مقدمه یعنی صارف و بمعمول او یعنی ترک ماموربه و تعلق میکند بفعل
ضد که مقارن ترک ماموربه است پس امر بشی مستلزم نهی از ترک ماموربه نهی از صارف از اوست نه نهی از ضد
خاص و بباید دانست که قول مصنف مرة نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد تا آخر خلل در جواب
قول مستدل ندارد بلکه غرض از ذکر او تمهید مقدمه ایست از برای کلام بعد ازین یعنی فلو رام الخصم التعلق بما
نبهنا عليه تا آخر اصل وحيث رجع حاصل البحث هناك البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم
التعلق تا اذا عرفت ذلك وچون حاصل کفتکو درین مقام با پنجا کشید که بنای استلزام امر بشی نهی از
ضد خاص را بر وجوب مقدمه واجب کذارند پس اکر خصم تمسک شود در اثبات این استلزام بان مقدمه که اشاره
باو کردیم که ان توقف فعل ضد است بر وجود صارف از ماموربه و این مقدمه را دلیل خود ذکر کند بنحوی که دلیل
او مطابق مدعای او شود مثلا دلیل را باین نحو بکوید که اکر ضد خاص منهی عنه و حرام نباشد فعل او جایز خواهد بود
اکرچه ان ضد واجب موسع باشد لیکن صحیح نیست فعل ضد در صورتی که واجب موسع باشد زیرا که فعل ضد
موقوفست بر وجود صارف از ماموربه و فعل صارف حرام است بی شبهه پس اکر صحیح باشد باجتماع امر و نهی در فعل واجب

اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلاً يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال
على اراداته وكراهته ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كما مر ثبت الارادة وهاهنا
الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهة محرمة فيجتمع حينئذ الوجوب والتحريم
في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما
لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضداً واجباً حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط
ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج

ومن

موسع يعني فعل ضد لازم كه اين صارف واجب نيز باشد باعتبار اينكه مقدمه اين واجب موسع است پس لازم مي آيد
اجتماع وجوب و تحريم در يك چيز و شكي نيست در بطلان اين اجتماع پوشيده نيست كه اين دليل در صورتي تمام است كه
مامور به واجب مضيق باشد زيرا كه حرمت صارف از او منحصر است در صورت ضيق وقت او پس بهتر آن بود كه مصنف
فرض خفي يا صورتي قرار دهد كه مامور به واجب مضيق باشد چنانچه ضد او را موسع قرار داد ما اين استدلال را
دفع ميكنيم باينكه اگر صحيح باشد بناي اين مسئله بر وجوب مقدمه واجب مطلق تمام خواهد بود و دليل اول خصم كه
ميگفت فعل مامور به موقوف است بر ترك ضد خاص او و مقدمه واجب واجب است پس ترك ضد خاص او و مقدمه
واجب واجب است پس ترك ضد خاص واجب است و اين بعينه معنى نهى از ضد خاص است پس احتياج نخواهد بود باين
وجه دوم را باينكه قبول نداريم ملازمه را كه خصم ادعا مينمود كه اگر صحيح باشد باجر متصاف فعل ضد لازم
مي آيد كه ان صارف واجب باشد زيرا كه بتامل ظاهر ميشود كه وجوب مقدمه واجب مطلق اگر كسي قائل باو شود از
قبيل وجوب واجبات بالاصالة نيست كه البته بايد بعنوان مشروع بفعل آيد بلكه مقصود از ايجاب او وسيله بودن
اوست از براي واجب بكر و وجوب او وقتي است كه مانعي از ايجاب او نباشد پس اگر مانعي از ايجاب او باشد و بردن
حرام مثلاً بفعل آيد و وسيله فعل ذي مقدمه شود فعل ذي مقدمه صحيح است هر چند مقدمه اش مشروع نباشد و
اگر مقدمه از قبيل واجب اصلي باشد لازم مي آيد كه هر گاه حج بر بعيد واجب و قطع كند تمام راه را يا بعضي از او را كه
مقدمه حج است بروجه حرام مثلاً بقصد دزدي تا بميقات برود چون بميقات رسد احداث قصد حج كند و افعال
حج بجاي آورد حج او صحيح نباشد و اعادهٔ حج و قطع طريق بروجه مباح بر او واجب حال انكه قائلين بوجوب
مقدمه واجب قائل بوجوب اين اعادة نشده اند پس معلوم ميشود كه وجوب مقدمه واجب از جهة اينستكه وسيله

حصول

ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم
الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود
الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وايضاً

حصول مامور به شود وشكي نيست كه بعد از ايجاد مقدمه بر وجه حرام نيز حصول ذي مقدمه ممكن است پس ساقط
ميشود وجوب مقدمه از جهة انكه فايده وجوب كه تحصيل ذي مقدمه ممكن است منتفي است چه ذي مقدمه حاصل شده
بفعل مقدمه بر وجه حرام وتحصيل حاصل محالست اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع تا ومن هنا هر گاه دانستي
اين مقدمه را كه مقدمه واجب بمنزله واجب اصلي نيست ووجوب دايمي نيست ميگوئيم در جواب شبهه خصم در تقرير
دليل ثاني كه متمسك شده بود بوجوب مقدمه واجب وحاصل جواب اينكه واجب موسع چون نماز مثلاً حصول
او بر وجهيكه امتثال امر شارع متحقق شود موقوفست بر اراده او وكراهت يعني عدم اراده ضدش پس اگر
قايل شويم بوجوب مقدمه واجب اين اراده واين كراهت واجب خواهد بود پس اگر ان ضد نيز واجب باشد جايز
نيست تعلق كراهت بان ضد زيرا كه كراهت ضد وعدم اراده او صارف از ان ضد است وصارف از فعل واجب
حرامست پس اگر كراهت بان ضد تعلق گيرد لازم مي ايد اجتماع وجوب وتحريم در شيء واحد واين جايز نيست
ليكن دانستيكه وجوب در مثل اين اراده واين كراهت از جهة اينستكه وسيله حصول نماز است پس اگر فرض كنيم كه
هر گاه مكلف عصيان ورزد واراده نكند فعل ضدي را كه او نيز واجبست مطلوب كه مامور به است حاصل ميشود و
ساقط ميشود وجوب كراهت ضد زيرا كه منتفي است غرض از وجوب او چنانچه در مثال حج مذكور شد ومن هنا
يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر تا وايضاً فحجة القول غرض ازين كلام بيان وجهي ديگر است از براي ابطال شبهه
خصم بر وجهي كه دليل اول از ان دو دليل كه در ابتداء احتجاج ذكر نمود نيز باطل شود يعني چون
مقصود از ايجاب مقدمه توصل بواجبست ومثل واجب اصلي نيست ميتوان گفت امر بشيء مقتضي نهي از ضد خاص
او نيست اگر چه قايل شويم بوجوب مقدمه واجب زيرا كه چون غرض از ايجاب مقدمه تحصيل مامور به وتوصل
باوست پس لازم مي ايد كه وجوب او مخصوص باشد بصورتيكه توصل بمامور به ممكن باشد وشكي نيست كه با وجود صارف
از مامور به وعدم داعي او كه علت تامه ترك اوست توصل بمامور به وتحصيل او ممكن نيست زيرا كه توصل بواجب وباوجود

وایضاً فحجة القول بوجوب المقدمة علی تقدیر تسلیمها انما ینهض دلیلاً علی الوجوب فی حال کون المکلف
مریداً للفعل المتوقف علیها کما لا یخفی علی من اعطاها حق النظر وحق فالملازم عدم وجوب ترک
الضد الخاص فی حال عدم ارادة الفعل المتوقف علیه من حیث کونه مقدمة له فلا یتم الاستناد
فی الحکم بالاقتضاء الیه وعلیک بامعان النظر فی هذه المباحث فانی لا اعلم احداً حام حولها اصل

صارف وانتفاء دواعی که علت تامه ترک ماموربه است وجودا ومحال است پس وجوب مقدمه یعنی ترک ضد
خاص در هیچ صورتی نخواهد داشت که وجود صارف وعدم داعی مستند بافعل ضد خاصه باشد یعنی که
در وجود خارجی مقارن یکدیگر باشند پس مقدمه که ترک ضد است با وجود صارف ممتنع خواهد بود چه ترک ضد در حال
وجود ضد صارف محال است پس قول مقدمه وقد علمت ان وجود الصارف وجهی دیگر است از برای عدم امکان
توصل وحاصل این دو وجه انکه امکان توصل بمقدمه تبعی ماموربه فرع امکان ماموربه وامکان مقدمه هر
دو است وبا وجود صارف از ماموربه وانتفاء دواعی هیچ یک ممکن نیست اما ماموربه زیرا که وجود او با وجود علت
ترکش ممتنع است واما مقدمه یعنی ترک ضد زیرا که در حالت وجود صارف البته فعل ضد موجود است پس ترک او در ان
وقت ممتنع است زیرا که اجتماع ضدین محال است وایضاً فحجة القول تا اخر اصل این جمله عطف است بر ان کلام که من
هنا بحجة وغرض از این بیان وجهی دیگر است از برای ابطال شبهه خصم ودفع دلیل اول او ودلالت ملخص او اینست که
دلیل قائلین بوجوب مقدمه بر تقدیر یکه تمام باشد دلالت دارد بر وجوب مقدمه در حالتیکه مکلف اراده فعل
ماموربه داشته باشد چنانچه ظاهر میشود از تامل در دلایل ایشان پس لازم می اید که ترک ضد خاص واجب نباشد
در حالت عدم اراده فعل ماموربه که ان حالت وجود صارف است پس متمشک شدن در حرمت ضد خاص بمجرد امر صحیح
نیست بلکه باید مخصوص کردانیدن این حرمت را بحال عدم صارف ووقت ارادة ماموربه وبر تو لازمست تامل تمام
نمودن درین مسئله واین گفتگوها از جهة ترجیح مذهبی ومن پنهانم که زیرا که گرد تحقیق این مباحث گشته باشد

اصل المشهور بین اصحابنا تا اخر مشهور میانه فرقه امامیه رضوان الله علیهم اینستکه تعلق امر بدو فعل یا زیاده
بعنوان تخییر مقتضی ایجاب همه ان افعالست لیکن بعنوان تخییر یا بمعنی که واجب نیست بر مکلف بفعل او ودن همه
وجایز نیست او را ترک کردن همه انها وهر کدام از انها را که بفعل اورد او واجبست بالاصالة نه باعتبار اینکه متضمن
واجبست چنانچه مذهب قائلین بوجوب واحد لابعینه است واین مذهب مشهور مختار اکثر معتزلیانست واشاعره قائل شده

اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم ههنا مذهب تبرى كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فايدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه وردّه ولقد احسن المحقق حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفايدة اصل

اند باينكه واجب واحد غير معين ازان افعال است واين مفهوميست كلي وتعيين او منوط بفعل مكلف است وهر چه را مكلف بجاى آورد بر او واجبست نه بالاصالة بلكه باعتبار اينكه متضمن واجبست كه ان مفهوم كلي چه تحقق مفهوم كلي در ضمن افراد ميشود وبس وعلامه حلي رحمه الله گفته وچه بنكو گفته كه ظاهر اينست كه نزاعي نيست ميان اين دو قول بحسب معنى بلكه نزاع لفظيست زيرا كه مراد از وجوب جميع بعنوان بدليت نه بطريق جمع چنانچه مذهب مشهورست اينست كه جايز نيست مكلف را ترك همه وواجب نيست راجع مبان جميع واو مخيراست در تعيين هر كدام كه خواهد وقايلين بوجوب واحد لا بعينه چنانچه مذهب اشاعره است هين معنى را خواستند پس نزاع وخلاف معنوي ميانه ايشان نيست بلي درين مسئله مذهبي ديگرست كه هريك از معتزله واشاعره خود را ازو بري ميدانند وهريك از ايشان او را نسبت بديگري ميدهند وهر دو طايفه متفقند بر فساد او وان مذهب اينست كه واجب بر هر مكلفي ازان افعال يكيست كه معين است نزد خدا يتعالى ومعين نيست نزد مكلفين ليكن خدا يتعالى ميداند كه انچه مكلف اختيار كند همان يكيست كه معين است نزد خدا يتعالى نسبت باين مكلف وملخص اين قول اينكه واجبست بر هر مكلفي غير انچه بر ديگري واجبست در علم خدا يتعالى پس واجب مختلف ميشود نسبت بمكلفين بعد ازان دراز كشيد علامه رحمه الله كلام را در بحث ازين قول كه هريك از معتزله واشاعره نسبت بديگر داده اند وچون اين قول باين

اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جايز عقلاً واقع على الاصح ويعبّر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلاً وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رح على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اول الوقت كان جايزاً بحيث تقديم الزكوة فيكون نفلاً يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل في اول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجباً وان خرج عن صفات التكليف كان نفلاً وهذان القولان

مرتبه است كه هيچ يك از ايشان باو راضي نيستند پس پرفايده مترتب نميشود در طول دادن كلام در توجيه او ورد او وچه خوب كرده است محقق رحمه الله كه گفته است بعد از نقل خلاف درين مسئله كه اين مسئله پرفايده نداردچه نزاعي نيست ميان قايلين باقوال مذكوره كه هر مكلف هر كدام ازان افعال را بجاي اورد مخيريست در واقع هر چه ميخواهد بر و واجب باشد ودرين مسئله مذهبي بكر شده نزديك باين قول ومصنف قدس سره معترض او شده از جهة ضعف او وندرت قايلش وخلاصه او اينست كه واجب ازان افعال بر جميع مكلفين يكيست كه معين است نزد خداي تعالى ومختلف نميشود نسبت بمكلفين ومكلف اگر اختيار كند اتفاقاً او را فهو المطلوب واگر غير او را اختيار كند

اين مسقط وجوب ان واحد معين است اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جايز واقع على الاصح ويعبّر

عنه ثالثا على الاولى منهما تعلق امر بفعل در وقتيكه توسعه او زيادة ازان فعل باشد جايز است عقلاً وواقع است شرعاً وانفعل را واجب موسع ميكويند چون نماز ظهر مثلاً كه وقت او بسيار زيادة از قدر فعل اوست وباين قول قايل شده اند اكثر اصحاب ما يعني اماميه رضوان الله عليهم چون سيد مرتضى وشيخ ابو جعفر طوسي وشيخ ابو القسم محقق وعلامه حلي رضي الله عنهم وجمهور محققين عامه بتبع باين قايلند وانكار كرده اند اين قول را طايفه از اصوليين بسبب انكه كمان كرده اند كه توسعه وقت واجب متحيّر ميشود بجواز ترك واجب چه هركاه توسعه در وقت باشد جايز است تاخير نمودن واجب تا اخر وقت پس صادقست كه در جزو اول وقت وجزو ثاني او وهمچنين تا اخر وقت واجب ترك شده وضعف اين قول در ذيل ذكر ادلّه ايشان ظاهر خواهد شد بعد ازان اين طايفه كه انكار توسعه وقت واجب نموده اند سه فرقه شده اند وشبهه مذهب فقه اند يكي اينكه وجوب را وامر مي كه ظاهراً موسعند مخصوص اند

القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت وفي وسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا

باول وقت يعني شارع فعل را در اول وقت واجب كرد اينده تجويز كرده تاخير او را تا اخر وقت از جهة ندارك ان واجب اگر در اول وقت فوت شود واين قول ظاهر كلام شيخ مفيد است عليه الرحمة چنانچه علامه طاب ثراه از او نقل نموده وقول ثاني از طايفه اينكه وجوب واجب موسع مخصوص است باخر وقت ليكن اگر در اول وقت كرده شود بمنزله زكوة بيت كه پيش از وقت ادا شود پس سنتي خواهد بود كه بسبب او فرض ساقط ميشود ومذهب ثالث ان طايفه اينست كه وجوب مختص باخر وقت است واگر در اول وقت واقع شود رعايت كرده ميشود حال مكلف پس اگر مكلف بر صفات تكليف باقيست تا اخر وقت ظاهر ميشود كه انچه در اول وقت واقع شده بود واجب بود ودر ان فعل براو واجب نيست واگر از صفات مكلفين بدر رود ظاهر ميشود كه انچه كرده بود سنت بود وظاهر اينست كه مراد اين قايل اين باشد كه اگر مكلف بر تكليف باقي بماند تا اخر وقت كاشف فعل ميشود كه انچه در اول وقت كرده بود از اول وقت بعنى در اخر وقت متصف ميشود بوجوب نه اينكه منكشف ميشود كه در اول وقت متصف بوجوب بود چه اين معنى منافات دارد با اختصاص وجوب باخر وقت اگرچه توجيه نيز در غايت ضعف است وباين دو قول هيچ يك از علماى امامية رضى الله عنهم قايل نشده اند بلكه بعضى از عامه قايل شده اند باايشان وبس وحق در ين مسئله اينست كه جميع اجزاى وقت در وجود مساويند باين معنى كه مكلف را جايز است اتيان بفعل ماموربه در اول وقت ووسط وقت واخر وقت ودر هر جزوى كه اتفاق افتد ايقاع فعل ان فعل واجب بالاصالة است وهيچ فرقى نيست در ين حكم ميان اينكه مكلف بصفت تكليف باقى بماند تا اخر وقت يا از تكليف بدر رود پس في الحقيقه واجب موسع راجع ميشود بواجب مخير چه واجب براو يكى از افراد ان فعلست كه ممكن است اتيان بانها از اول وقت تا اخر وقت وتفاوتيكه

لنا على الاولى منهما انّ الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيّد بجميع الوقت لانّ الكلام فيما هو كذلك
وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول
من الوقت والاخير على الاخير فانّ ذلك باطل اجماعاً ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كلّ
وقت يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرّض لتخصيصه باوّل الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعيّنة
قطعاً بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول
بالتخصيص بالاول او الاخر تحكّماً باطلاً وتعيّن القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء
اداه فقد اداه في وقته وايضاً لو كان الوجوب مختصاً بجزء معيّن فان كان اخر الوقت كان المصلّي للظهر
مثلاً في غيره مقدّما لصلوته على الوقت فلا تصحّ كما لو صلّاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلّي في
غيره قاضياً فيكون بتاخيره له عن وقته عاصياً كما لو اخّر الى اخر وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا

میان او وسایر واجبات تخییریه است اینستکه افراد این همه از یک نوعند بخلاف بواقی که افراد ایشان انواع مختلفند
چون کفارهٔ افطار شهر رمضان که افراد او عتق رقبه وصیام شهرین متتابعین واطعام است وایشان در حقیقت
مختلفند با یکدیگر بخلاف این واجب موسّع چون صلوة ظهر مثلاً که مخیّر است میان افرادیکه همه از نوع صلوة ظهر و
متّفقند در حقیقت وهرگاه دانسته شد که واجب موسّع جمیع اجزاء وقت او مساویند در وجوب پس اگر مکلّف
او را ترک کند در اوّل وقت ایا واجب هست بر او بدلش یعنی قصد اداء فعل واجب در جزء ثانی وقت و ثانی و ثالث تا
باخر وقت سیّد مرتضی رضی الله عنه قائل شده بوجوب عزم فعل در جزء ثانی وشیخ طوسی علیه الرحمه نیز این را اختیار نموده
چنانچه محقّق از او نقل نموده وتابع ایشان شده اند درین مذهب سیّد ابو المکارم بن زهره وقاضی سعد الدین
بن براج وجماعتی از معتزله واکثر اصولیّین قائل شده اند بعدم وجوب وازین جمله اند محقّق وعلّامه رحمهما الله واین
نزدیکتر است بصواب پس محصّل مختار ما درین مقام دو دعوی است یکی تساوی جمیع اجزاء وقت در وجوب وثانی
عدم وجوب عزم بر اداء فعل اگر از اوّل وقت تاخیر شود لنا على الاوّل منهما انّ الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيّد
بجميع الوقت تا ولنا على الثانية دلیل ما بر دعوای اوّل که تساوی جمیع اجزاء وقتست در وجوب اینست که وجوب مفهوم
میشود از صیغهٔ امر واین امر مقیّد است بجمیع وقت زیرا که محلّ بحث واجبست که توسعه در وقت او باشد ومراد از امر
توسعه وقت این نیست که منطبق سازد مکلّف اجزاء فعل را بر اجزاء وقت باین روش که جزء اوّل فعل را در جزء اوّل

وهمچنین در جزء ۴

وقت

ولنا على الثانية ان الامر ورد مطلقاً بالفعل فليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره
ينفي التخيير ضرورة كونه رداً على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول
به ايضاً تحكماً كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت
او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما و
حيث يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فثبت والجواب

وقت بفعل اورد وجزء ثانی وجزء ثالث را در جزو ثانی شود همچنین تا جزو اخر وقت فعل در اخر وقت چه این باطلست اجماعاً وهمچنین
مراد امر از توسعه مکرر کردن فعل در اجزاء وقت نیست باین روش که بفعل اورد مکلف ان واجب را مکرراً بقدر نماز
فعل بالاجماع ودر صیغه امر نیز اشاره نشده بتخصیص وجوب باول وقت یا اخر وقت ونه بجزوی از اجزاء معینه وقت بلکه
ظاهر امر نفی تخصیص میکند چه بدیهی است که این امر دلالت میکند بر نسبت فعل بجمیع اجزاء وقت پس قول بتخصیص
باول وقت یا اخر او بصورت وباطل است ومتعین است قول بوجوب ان واجب بطریق تخییر در اجزاء وقت پس در هر
جزوی که اورا مکلف بفعل اورد ان واجب در وقت خود ادا کرده خواهد بود ونیز اگر وجوب مخصوص بجزو معینی
بوده باشد ان جزو معین اگر اخر وقت است لازم می اید که مصلی نماز ظهر مثلاً پیش از اخر وقت ان نماز را مقدم داشته
باشد پس وقت پس صحیح نخواهد بود همچنانکه هرگاه اورا پیش از زوال بفعل اورد واگر ان جزو معین اول وقت
بوده باشد لازم می اید که ظهر در غیر اول وقت او را بقصد قضا بفعل اورد پس بسبب تاخیر از اول وقت عاصی خواهد
بود همچنانکه هرگاه تاخیر کند تا اخر وقت که وقت اختصاص بعصر است واین هر دو خلاف اجماعست ولنا على الثانية
تا احتجوا ودلیل ما بر دعوای ثانیه انکه در صورت تاخیر واجب موسع از اول وقت احتیاج به بدل او که عزم بر فعلست در
وقت دیگر نیست اینست که امر تعلق کرفته بفعل ودر او اشاره بتخییر میانه ان فعل ومیانه عزم نیست بلکه ظاهرش
نفی تخییر میکند چه بدیهی است که امر دلالت میکند بر وجوب فعل بخصوصه دلیلی از خارج هم نیست بر وجوب عزم بدل
از او پس قول بوجوب عزم بصورت است از قبیل تخصیص بجزو معینی از اجزاء وقت احتجوا لوجوب العزم تا والجواب
عن الاول جمیعکه قائلند بوجوب عزم بدل از فعل واجب احتجاج کرده اند بدو دلیل اول اینکه هرگاه جایز باشد
ترک فعل در اول وقت یا وسط وقت بدون بدلی فرق میانه او ومیانه مندوب نخواهد بود ولازم می اید که اینجا

والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء الباقي 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 مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني

واجب نباشد در این جزو بلکه سنت باشد و این خلاف فرض است و مراد از این کلام اینست که در هر جزو از اجزای وقت از اول تا وقتیکه وقت واجب مضیق شود حکم تمام وقت سنت بام میرساند زیرا که چنانچه سنت را در جمیع وقت ترک بلا بدل جایز است همچنین واجب را در این جزو اول وقت نیز ترک بلا بدل در بعضی صور جایز خواهد بود و بر این قیاس هر یک از جزو ثانی و ثالث و رابع و علی هذا القیاس حکم تمام اجزای وقت سنت خواهند داشت در بنکه ترک فعل بلا بدل در وی جایز است پس چنانچه سنت در جمیع اجزای وقت خود منصف باستحباب است لازم می آید که این واجب نیز در جزو اول وقت خود سنت باشد و همچنین در جزو ثانی و ثالث تا جزو اخیر و در جزو اخیر منصف 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 موسع در هر جزوی از اجزای منصف بوجوب است و وجوب او اختصاص بجزو اخیر وقت ندارد پس ناچار است از انجواب بدلی تا انکه تمیز میانه ایشان متحقق شود چون بدل واجبست و غیر عزم نیست اجماعا پس بدل منحصر است در عزم مذکور و دلیل ثانی اینستکه ثابت شده در فعل واجب عزم مذکور حکم خصال کفارة و آن 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 مخیر بیت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر تا و عن الثاني وجواب از دلیل اول ایشان انکه امتیاز واجب موسع 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 همچو واجب مخیر میگرداند پس در هر جزوی که اتفاق افتد ایقاع فعل واجب پس ایقاع فعل در آن جزو قایم مقام ایقاع او است در باقی اجزاء و همچنانکه حصول امتثال در واجب مخیر بسبب فعل یکی از آن خصال بیرون نمی برد ما عدای خصلت را از واجب تخییری بودن همچنین ایقاع فعل در جزو وسط و جزو اخیر در واجب موسع بیرون نمی برد ایقاع آن فعل را در جزو

وعن الثانی انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلاً ممتثل باعتبار کونها صلوة بخصوصها لا لکونها احد
الامرین الواجبین تخییراً اعنی الفعل والعزم فلو کان ثمة تخییر بینهما لکان الامتثال بها من حیث انها
احدهما علی ما هو مقرر فی الواجب التخییری وایضاً فالاثم الحاصل علی الاخلال بالعزم علی تقدیر تسلیمه
لیس لکون المکلف مخیراً بینه وبین الصلوة حتی یکونا کخصال الکفارة بل لان العزم علی فعل کل واجب
اجمالاً حیث یکون الالتفات الیه بطریق الاجمال وتفصیلاً عند کونه متذکراً له بخصوصه حکم من احکام
الایمان یثبت مع ثبوت الایمان سواء دخل وقت الواجب او لم یدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الی الواجبات
اجمالاً او تفصیلاً فلیس وجوبه علی سبیل التخییر بینه وبین الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف فی
وجوب العزم علی الوجه الذی ذکروا له وجه وان کان الحکم به متکرراً فی کلامهم وربما استدل له بتحریم
العزم علی ترک الواجب لکونه عزماً علی الحرام فیجب العزم علی الفعل لعدم انفکاک المکلف من هذین
العزمین حیث لا یکون غافلاً ومع الغفلة لا یکون مکلفاً وهو کما تری حجة من

اول از وقت از واجب موسع بودن واین ظاهر است بخلاف مندوب زیرا که اگر متروک شود چیزی دیگر قایم مقام او نیست
وحاصل انکه در امتیاز واجب موسع از مندوب همین قدر کافیست که واجب موسع اگر در اول وقت متروک شود بدلی از
برای او هست که ان فردی دیگر است از افراد او بخلاف مندوب که هرگاه در تمام وقت ترک شود بدلی از برای او نیست پس انچه
مستدل ادعا مینمود از اجماع بر عدم بدلیت غیر عزم ممنوعست وعن الثانی انا نقطع بان الفاعل للصلوة ثانیاً واعلم ان
وجواب از دلیل ثانی ایشان بدو وجه است یکی انکه ما جزم داریم باینکه فاعل نماز را میگویند امتثال امر شارع نموده باعتبار
اینکه نماز از وی صادر شده بخصوصه نه از اینجهة که ان نماز یکی از ان دو امریست که واجب تخییری اند یعنی فعل و
عزم واگر وجوب تخییری میانه ایشان متحقق باشد لازم می اید که امتثال از جهة ثانی باشد چنانچه ثابت شده در افراد
واجب تخییری وظاهر اینست که اینجواب معارضه باشد از برای اثبات نقیض مدعای خصم وکاری بمقدمه از مقدمات
دلیل خصم نداشته باشد چنانچه بعضی گفته اند پس خصوصیتی بدلیل ثانی او ندارد بلکه این معارضه را در برابر دلیل اول نیز
میتواند کرد پس بهتر است که اینجواب را حمل بر منع ان مقدمه خصم که میگفت ثابت شده در فعل عزم حکم خصال کفارة
یعنی قبول نداریم ثبوت حکم خصال کفارة را در ایشان واین ثابت نمیشود مگر در صورتیکه امتثال مکلف از جهة خصوصیت
نماز نباشد وما اثبات کردیم که امتثال ازین جهة است ودیگری انکه گناهی که مستدل استدعا مینمود که حاصل میشود بسبب

یکون ممتثلاً صح

حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج
عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء
القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون

ترك عزم ممنوعست چه او عين محل نزاعست و بر تقدير تسليم اين اثم بسبب آن نيست كه مكلف مخير است ميانه او و نماز
تا آنكه از قبيل خصال كفارة باشد چنانچه او ادعا مينمود

بلكه اين اثم بسبب اينست كه عزم بر فعل بر واجبي اجمالا هرگاه
تصور او بعنوان اجمالا باشد و تفصيلا در وقتي كه مكلف متذكر او بخصوصه باشد از لوازم ايمان است و ثابت است
هرجا ايمان ثابتست خواه وقت واجب داخل شده باشد و خواه نه پس از عزم واجب و مستمر است نزد التفات ذهن بواجبات
اجمالا يا تفصيلا پس وجوب او بر سبيل تخيير ميانه او و ميان فعل واجب چون نماز نيست واعلم ان بعض الاصحاب توقف
تا حجة من خص بدانكه بعضي از اصحاب توقف كرده اند در وجوب عزم بر فعل واجب بان نحوي كه مذكور شد از اجمال
و تفصيل اگرچه حكم بوجوب عزم بنحو مذكور مكرر در كلام ايشان واقع شده و بعضي احتجاج كرده اند بر وجوب عزم بر
نحو مذكور باينكه حرامست عزم بر ترك واجب زيرا كه اين عزم عزم
بر حرامست پس واجبست عزم بر فعل از اينجهت كه مكلف خالي نيست از يكي ازين دو عزم در وقتي كه غافل نباشد از
تصور واجب اجمالا و تفصيلا و درين وقت مكلف نخواهد بود و اين استدلال ضعيف است چنانچه مي بيني اما
اولا زيرا كه عزم بر ترك واجب در وقت وجوب حرامست نه پيش از او و حكم بوجوب عزم واجب هرچند پيش از وقت وجوب
باشد معقول نيست و اما ثانيا زيرا كه قبول نداريم كه عزم بر حرام حرام باشد و بر تقدير تسليم كه عزم بر حرام حرام
باشد آنچه لازم مي آيد وجوب عدم عزم بر ترك واجبست نه عزم بر فعل واجب و عدم عزم بر ترك واجب لازم ندارد
عزم بر فعل واجب را چه ممكن است كه مكلف متردد باشد ميان فعل و ترك و عزم بر هيچ يك نداشته باشد پس آنچه مي
گفتند كه مكلف خالي ازين دو عزم نيست باطلست حجة من خص الوجوب تا والجواب اما عن امتناع دليل جمعيكه مخصوص
ميدانند وجوب واجب موسع را باول وقت اينستكه زيادتي در وقت ممتنع است زيرا كه منجر ميشود بجواز ترك واجب
زيرا كه جايز خواهد بود مكلف را درينصورت ترك واجب در هر جزوي از اجزاي وقت تا توسعه در وقت باقيست پس
لازمست كه تعلق امر بجزو معيني از اجزاء وقت و آن يا جزو اولست يا جزو اخير زيرا كه هيچ كس قايل بواسطه نشده و

والجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفاً فلا نطيل باعادته واما عن
تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضاً كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من
علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجباً في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول
لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما
يتم لو كان الفعل في الاول واجباً على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك لان الله تعالى
اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت الموسع ومنعه من اخلاله عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء
شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب
وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان
بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له
اخلاء الجميع والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعاً فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي

اگر ان جزو معين جزو اخير باشد لازم مى آيد كه مكلف از عهده واجب بيرون نيايد بسبب فعل ان واجب در اول وقت
واين باطلست اجماعاً پس ناچار است كه ان جزو معين اول وقت بوده باشد والجواب اما عن امتناع تا واحتج من علق
وجواب ازين دليل اما ان قول مستدل كه زيادتى در وقت ممتنعست زيرا كه منجر ميشود بجواز ترك واجب ولازم مى آيد كه ان
واجب واجب نباشد پس ان جواب او ظاهر ميشود از انچه ما بيشتر در اثبات دعواى اولاى خود تحقيق كرديم پس طول نميدهيم
كلام را بسبب اعادة او وملخص او اينست كه ثابت شد سابقا كه واجب موسع از قبيل واجب تخييرى ايست كه افراد او از يك
نوع بوده باشد ودر واجب تخييرى ترك فردى با اتيان بفردى ديگر موجب خروج واجب از وجوب تخييرى خواهند بود بلى
لازم مى آيد كه هيچ يك ازين افراد واجب عينى نباشد واين مفسده ندارد واما جواب از استدلال او براينكه وجوب مخصوص
باول وقتست پس باين طريق است كه اگر تمام شود دليل تو برين تخصيص لازم مى آيد كه جايز نباشد تاخير او از اول وقت
واين نيز باطلست اجماعاً چنانچه بيشتر اشاره باين شد واحتج من علق الوجوب باخر الوقت تا وجوابه واحتجاج كرده اند
جمعيكه وجوب را مختص باخر وقت ميدانند باينكه اگر واجب باشد ان مامور به در اول وقت لازم مى آيد كه مكلف عاصى
شود بسبب تاخير او زيرا كه ترك كرده خواهد بود واجبى را كه ان فعل مامور به است در اول وقت ليكن تالى يعنى عصيان
مكلف بسبب تاخير باطلست اجماعاً پس مقدم شرطيه نيز باطلست وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم وينبغي ان يعلم

نيست وهر يك از افراد متصف بوجوب ع

وینبغی ان یعلم ان بین التخییر فی الموضعین فرقاً من حیث ان متعلقه فی الخصال الجزئیات المتخالفة الحقایق وفیما نحن فیه الجزئیات المتفقة الحقیقة فان الصلوة المؤداة فی جزء من اجزاء الوقت المؤدا فی کل جزء من الاجزاء الباقیة والمکلف مخیر بین هذه الاشخاص المتخالفة بشخصانها المتماثلة بالحقیقة وقیل بل الفرق ان التخییر هناک بین جزئیات الفعل وههنا فی اجزاء الوقت والامر فیه سهل اصل

ان بین التخییر وجواب این دلیل اینست که ما قبول نداریم که اگر فعل واجب باشد در اول وقت لازم اید عصیان مکلف بسبب تاخیر او وسند منع ظاهر میشود از انچه ما پیش ذکر کردیم زیرا که این لزومی که دعوا نموده اید وقتی تمامست که فعل در اول وقت واجب عینی باشد و اینچنین نیست بلکه وجوب او در اول وقت بعنوان تخییر است و دلیل بر ین تخییر اینکه خدای عزوجل واجب گردانیده بر مکلف ایقاع فعل را در این وقت موسع ومنع نموده اورا از خالی کردانیدن تمام این وقت از این فعل باین عنوان که در اصل این فعل در هیچ جزو از اجزای این وقت صادر نشود و تجویز نموده از برای او ایقاع فعل را در هر جزو از اجزای این وقت که اراده نماید پس اگر اختیار کند مکلف ایقاع ان فعل را در اول وقت یا وسط وقت یا اخر وقت انچه بر او واجبست بفعل اورده خواهد بود وچنانچه جمیع خصال در واجب مخیر متصف میشوند بوجوب باین معنی که جایز نیست مکلف را ترک جمیع ان خصال و واجب نیست بر او اتیان بجمیع بلکه او را مرسد اختیار هر کدام که خواهد همچنین در واجب موسع واجب نیست بر او ایقاع فعل در تمام اجزای وقت وجایز نیست او را خالی نمودن جمیع اجزای وقت را از ان فعل بلکه بر او واجبست ایقاع ان فعل در یکی از اجزای وقت وتعیین ان جزو مفوض برای اوست تا توسعه در وقت باقیست واگر وقت تنگ شود در ینصورت ان فعل واجب عینی میشود ومتعین میشود بر او ایقاع ان

۲ بخصوصه واجب باشد وان فعل در اول وقت واجب صح

وقت وینبغی ان یعلم ان بین التخییر فی الموضعین فرقاً من حیث ان متعلقه فی الخصال تا اخر اصل ومزاوار اینستکه دانسته شود که میانه تخییر در واجب تخییری و در واجب موسع فرقی هست از این جهة که متعلق وجوب در خصال واجب تخییری جزئیات مختلفة الحقیقة اند و در ما نحن فیه یعنی در واجب موسع متعلق وجوب جزئیات متفقة الحقیقة اند مثلا نماز یکه واقع میشود از جزء اول وقت در حقیقت متفق است با نماز یکه گذارده میشود در جزو ثانی وثالث ورابع وهمچنین تا اخر وقت مکلف مخیر است میان این اشخاص نمازها که مختلفند با یکدیگر و ممتازند بسبب تشخصات وخصوصیات که مختص بکل واحد است اما همه متماثلند در حقیقت نماز بودن بخلاف خصال واجب تخییری که در حقیقت مختلفند با یکدیگر چون عتق ورقبه وصیام شهرین متتابعین واطعام شصت مسکین در کفارهٔ افطار روزه ماه مبارک رمضان وبعضی گفته اند که فرق

اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل عليه الا بدليل منفصل عنه وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج

میانه ایشان اینستکه تخییر در واجب تخییری میان جزئیات فعل است چنانچه در کفارة مذکورة تخییر میان جزئیات کفارة است و در واجب موسع تخییر میان اجزاء وقتست و کار خلاف میان این دو قول اسانست چه هر دو فرق صحیح است و هر یک از ایشان لازم دارند دیگری را بلکه مغایرت اعتباریست اصل غرض از ذکر این اصل و دو اصل بعد از او تحقیق مفهوم خطاب و اثبات حجیة یا عدم حجیت اوست و مراد از مفهوم خطاب حکمی است که فهمیده میشود از کلام التزاما و بالتبع نه بالاصالة مقابل منطوق خطاب و ان حکمیست که مفهوم شود از کلام صریحا و اصالة مثلا از این کلام مجید که ولا تقل لهما اف دو حکم مفهوم یکی صریحا و اصالة و ان حرمت اف 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 از ینجهة مص از برای هر یک اصلی قرار داد و بخلاف باقی مفهومات چون مفهوم بطریق اولویت که انها را چون ضعیف میدانست اصلا متعرض انها نشد الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط تا لنا ان قول القائل حق اینست که تعلیق امری بلکه هر حکمی بر شرطی دلالت میکند بر انتفاء ان امر و ان حکم نزد انتفاء ان شرط یعنی هرگاه امر امر را معلق سازد بیک شرطی این تعلیق دالست بر اینکه اگر ان شرط متحقق است مامور به واجبست بر مکلف و الا فلا و همچنین تعلیق حکمی غیر امر بر شرط دالست بر انتفاء الحکم اگر شرط حاصل نباشد و این حجت است و این مذهب مختار اکثر محققین است و از انجمله اند فاضلان یعنی علامه حلی و پسرش شیخ فخر الدین رضی الله عنهما و سید مرتضی رضی الله عنه قایل شده باینکه ان تعلیق دلالت ندارد بر انتفاء حکم نزد انتفاء شرط مگر بدلیل خارجی و تابع سید شده درین مذهب ابن زهرة و این قول جمعی از عامه است و این نزاع

احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري
مجراه ولا يخرج ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من
قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم
امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل اخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم
مقامه ايضا فنيابة بعض اكثر من ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط
مقتضيا لانتفاء ما علق لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا
على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مط والجواب

بعض الشروط عن مح

در صورتيست كه فايده ديگر در ان شرط متصور نباشد والا اين اقتضاء منتفي است اجماعا چنانچه ان كلام مص سره
بعد ازين ظاهر ميشود لنا ان قول القايل اعط زيدا تا احتج السيد دليل ما بر اينكه مفهوم شرط حجت است
اينست كه هرگاه امر امر باعطا را معلق بشرط سازد و بگويد اعط زيدا درهما ان اكرمك اين كلام در عرف عام
بمنزله اينستكه بگويد الشرط في اعطائه اكرامك ومتبادر ازين كلام اينستكه وجوب اعطا منتفي باشد نزد انتفاء
اكرام بحيثيتي كه اين را انكار نميتوان كرد نزد رجوع ببديهه عقل پس كلام اول نيز چنين خواهد بود وچون ثابت شد
دلالت تعليق بر شرط برين انتفاء بحسب عرف ضم مينمائيم با اين مقدمه ديگر را كه پيش ازين اشاره باو شد واين مقدمه
اصالت عدم انتقال لفظ است از معنى لغوى بمعنى عرفى واين خلاف اصل ومحتاج بدليل است احتج السيد تا
واحتج موافقوه احتجاج نموده سيد رضى الله عنه بر عدم حجيت مفهوم شرط في نفسه باينكه تاثير شرط همين تعلق
حكمست بان شرط وممتنع نيست عقلا كه شرط ديگر خليفه وقايم مقام ان شرط باشد در تعلق حكم باو وان از شرط
بودن بدر نميرود نمى بينى كه قول خدا تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم مانعست از قبول شهادت شاهد
واحد تا انكه ضم شود باو يك شاهد ديگر پس انضمام شاهد ثانى بشاهد اول شرطست در قبول شهادت اول و
ميدانيم كه انضمام دو زن بشاهد اول قايم مقام شاهد ثانيست در ماليات وباين انضمام نيز شهادت شاهد اول مقبولست
بعد ازين از دليل ما را علم بهم رسيده كه انضمام قسم مدعى بشاهد واحد نيز قايم مقام شاهد ثانيست وهر يك از
ايشان شرطند از براى قبول شهادت شاهد واحد ونيابت بعضى از شروط از بعضى بيشتر است از انكه توان شمرد
پس هرگاه حكمى متعلق باشد بشرطى بمجرد تعليق چون حكم ميتوان نمود بانتفاء ان حكم تا دليلى از خارج نباشد بر انتفاء

والجواب عن الاوّل انّه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الّذي ذكرته لم يكن ذلك الشّرط وحده شرطاً بل الشّرط احدهما فيتوقّف انتفاء المشروط على انتفائهما معاً لانّ مفهوم احدهما لا بعد الآ بعدهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصّاً به ولزم من عدمه عدم المشروط للدّليل الّذي ذكرناه وعن الثّاني بوجوه احدها انّ ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يريدن التّحصّن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان المحلّ وقد يكون لامتناع وجود متعلّقها عقلاً لانّ التّالية تصدق بانتفاء المحمول تارةً وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هيهنا منتفٍ لانّهنّ اذا لم يردن التّحصّن فقد اردن البغاء ومع ارادتهنّ البغاء يمتنع اكراههنّ عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فيحيث لا يكون كارهاً يمتنع تحقّق الاكراه فلا يتعلّق النّهي

ان حكم در بصورت واجح توافقوه مع ذلك بانّه تا والجواب عن الاوّل واستدلال كرده اند بحيكه موافقت نموده اند باسيّد رضوان الله عليه در عدم حجيّت مفهوم شرط بدليلي كه از سيّد رضوان الله عليه نقل شد وبا ان دليل نيز احتجاج كرده اند باينكه اكر انتفاء شرط مقتضي انتفاء ان حكمي باشد كه متعلق باو ست لازم مي ايد كه اين قول خدا يتعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصّناً دلالت كند بر عدم حرمت اكراه بر زنا اكر ان كنيزان اراده عفت نداشته باشند واين باطلست چه جبر نمودن مولى كنيزان خود را بر زنا حرامست مطلقاً خواه ايشان اراده عفت داشته باشند وخواه نه

والجواب عن الاوّل انّه اذا علم تا وعن الثّاني وجواب از دليل اوّل ايشان يعني ان دليليكه از سيّد رضي نقل شد اينست كه هركاه معلوم باشد از خارج وجود شرطي ديكر كه قايم مقام ان شرط باشد چنانچه در مثالي كه سيّد رضي الله عنه ذكر كرده در صورت ان شرط بتنهائي شرط نخواهد بود بلكه شرط بكي از ان دو تا خواهد بود وانتفاء مشروط موقوف خواهد بود بر انتفاء هر دو شرط چه مفهوم احد شرطين لابعينه كه شرط حكم است معدوم نميشود مكر بعدم هر دو اما هركاه از خارج معلوم نباشد بدلي وقايم مقامي از براي ان شرط چنانچه مفروض مسئلست حكم البتّه مختصّ بهمان شرط ميشود ولازم ميايد از عدم ان شرط انتفاء ان مشروط بدليليكه ما ذكر كرديم وعن الثّاني بوجوه احدها انّ ظاهر الآية تا اخر اصل وجواب دليل ثاني ايشان چند چيزاست يكي انكه اكرچه بر مذهب ما ظاهر آيه مقتضي عدم حرمت اكراهست اكر ان كنيزان اراده عفت نداشته باشند ليكن لازم نمي ايد از عدم حرمت اكراه ثبوت اباحت اكراه زيرا كه انتفاء حرمت چنانچه كاه بسبب عدم فاعليت مباشد كاه بسبب امتناع وجود متعلّق حرمت عقلاً نيز ميباشد چنانچه مقرّر شده در منطق كه صدق سالبة

پوشيده نماند كه از عدم علم باشرطي ديكر لازم نمي آيد انتفاء او در واقع چه ممكن است كه در واقع ان شرط بدلي داشته باشد كه معلوم ما نباشد وان حكم معلق بان بدل نيز باشد پس بمجرد انتفاء شرط چون حكم ميتوان بود بانتفاء شروط وغرض سيّد رضه همين است پس جواب شما بيصورت است منه

وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء انا لم يظهر للشرط فايدة اخرى ويجوز ان يكون فايدته في الآية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الآية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن الموالي على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع اصلا واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ واحتج اليه الشهيد ره في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا

باعتبار انتفاء محمولست وگاه باعتبار انتفاء موضوع وموضوع يعني اكراه در بنمقام در حال انتفاء شرط منتفي است زيرا كه هرگاه كنيزان اراده عفت باشند اراده زنا نخواهند داشت وبا اراده زنا ممنوع است جبر بر زنا چه اكراه وجبر انست كه از وكراهت داشته باشد وهرگاه كاره نباشد محالست تحقق اكراه وهرگاه اكراه منتفي باشد حرمت اكراه نيز منتفي خواهد بود ووجه ثاني در جواب اينكه تعليق بشرط بر مذهب ما مقتضي انتفاء حكمست نزد انتفاء شرط هر گاه فايده ديگر از براي شرط ظاهر نباشد وجايز است كه در آيه كريمه فايده ديگر از براي تعليق بشرط بوده باشد چون مبالغه در نهي موالي از اكراه كنيزان بر زنا باشد يعني اشاره باينمعني باشد كه هرگاه كنيزان با انكه ناقصات العقولند اراده عفت داشته باشند مولي ايشان با انكه كامل العقل است اولي باراده عفت ايشان يا انكه اين آيه كريمه نازل شده باشد در شان جماعت از كنيزان كه اراده عفت داشتند ومولي ايشان ايشانرا جبر بر زنا مي نمودند پس تعليق بشرط در اين آيه از جهة اشاره باينمعنيست كه اراده عفت محقق بود در ايشان ومؤيد اين توجيهانيست كه در شان نزول اين كريمه منقولست كه عبد الله بن ابي منافق شش كنيز داشت كه ايشان را جبرا بر زنا كاري ميداد واجوت ميگرفت روزي ان كنيزان شكايت از وبخدمت حضرت رسالت پناه صلي الله عليه وآله رفتند چون كي احوال را بخدمت ايشان عرض نمودند پس آيه كريمه نازل شد ووجه ثالث از وجوه جواب اينكه اگرچه ظاهر آيه بر مذهب ما دلالت ميكند بر عدم حرمت اكراه نظر بشرط امّا اجماع قاطع بر حرمت اكراه مطلقا معارضه ميكند با اين ظاهر وظاهر است عدم حجيت ظاهر با وجود قاطع برخلاف او وملخص اين جواب اينكه ما مفهوم شرط را حجت نميدانيم در وقتيكه معارضي اقوي از او نباشد ودر اينجا هست اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم تالنا ونيز اختلاف ارباب اصول در اينكه ايا تعليق حكم بر وصفي ايا مقتضي انتفاء اين حكم در وقت انتفاء وصف هست يا نه پس اثبات كرده اند

فايده حرمت اكراه با انتفاء شرط يعني شرط محقق نيست

يعني فايده ديگر كه از شرط فهميده ميشود اين است كه بقاء آن قدر بداست كه زنان كه ناقص عقلند هرگاه كاهي از زنا او تحصن ميجويند شما كه مرديد وكامل عقليد بطريق اولي بايد كه تكليف نكنيد واين تاكيد ومبالغه در نهي ميشود هرگاه اين فايده از خرف شرط فهميده شد جايز است انتفاء حكم با انتفاء بعض شرط

منه

لنا انه لو دل لكانت باحد الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والحصر معروف بفساده واما بالنسبة الى التزام فلان الملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لجرى تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب

این اقتضا را جمعی از ایشان واین ظاهر کلام شیخ طوسی است علیه الرحمة وما بل باوست شیخ شهید سعید شیخ محمد مکی قدس سره در ذکری ونفی نموده این اقتضا واستدعا مرتضی ومحقق وعلامه رضی الله عنهم وبسیاری از علما عامه واین قول نزدیکتر است بصواب وباید دانست که درین مسئله نیز محل نزاع صورتیست که بران وصف فایده دیگر مترتب نباشد که اگر فایده دیگر در او منصور باشد ان اقتضا منتفی است اتفاقا چنانچه مصنف سره تصریح بان خواهد نمود لنا انه لو دل لكانت احد الثلث تا احتجوا دلیل ما بر اینکه تعلیق حکم بر وصف مقتضی انتفاء حکم نزد انتفاء ان وصف نیست اینست که اگر دلالت کند بر او البته بیکی از دلالات ثلث یعنی مطابقه وتضمن والتزام خواهد بود واین دلالات هم منتفی اند اما ملازمه زیرا که بدیهی است اختصاص دلالت لفظیه وضعیه درین دلالت ثلث واما انتفاء لازم یعنی دلالات ثلث باعتبار دلالت مطابقه وتضمنیه ظاهر است زیرا که نفی حکم از غیر محل وصف عین اثبات ان حکم در محل وصف نیست وجزو او نیز نیست ودیگر انکه اگر دلالت مطابقه با تضمنیه متحقق باشد لازم می آید که دلالت تعلیق بوصف بر انتفاء حکم در غیر محل وصف بمنطوق خطاب باشد نه بمفهوم چه منطوق خطاب عبارتست از لازم مدلول مطابقی است وحال انکه خصم خود معترفست باینکه دلالتش بمنطوق نیست بلکه بمفهوم است واما انتفاء دلالت التزامیه زیرا که لزومی ذهنی وعرفی نیست میان ثبوت حکم در محل وصف مانند وجوب زکوة در انعام سائمه وانتفاء ان حکم نزد وصف دیگر چون عدم وجوب زکوة در معلوفه احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة تا والجواب المنع من الملازمة احتجاج نموده اند جمعیکه قایلند باینکه تعلیق حکم بر وصف دلالت بر انتفاء حکم نزد انتفاء ان وصف باینطریق که اگر حکم ثابت باشد در غیر محل وصف نیز لازم می آید که تعلیق الحکم بیفایده باشد وبمنزله این باشد که بگوئی الانسان الابیض لا یعلم الغیوب والانسان الاسود اذا نام لا یبصر یعنی

مدلول مطابقی وتضمنی است ومفهوم خطاب عبارت از

والجواب بالمنع عن الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان
حكم محل 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 اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز
القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة
بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه وقد
بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير
محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه
ان المدعى عدم وجدان صورة لا تحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي
الذي صرتم اليه صونا للكلام البليغ عن التخصيص لا لفائدة ادمع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتأدى
ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلانهم ان المقتضى
لانتفائه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف انما هو في كونه بيانا للواضحات اصل

چنانکه تعلق عدم علم غیب بر ابیض و تعلق عدم دیدن نابینا بر اسود بیفایده است چه اسود و ابیض هیچ یک از عالم
بغیب نیستند و هیچکدام در وقت خواب نمی بینند همچنین لازم می آید که هر تعلق بر وصفی بیفایده باشد و الجواب
المنع من الملازمة تا واما تمثیلهم وجواب دلیل ایشان اینکه قبول نداریم که اگر حکم در غیر محل وصف باقی
باشد تعلق بیفایده باشد زیرا که فایده تعلق منحصر نیست در دلالت بر انتفاء حکم در غیر محل وصف بلکه فوائد
بسیار ممکنست از برای او از جمله فوائد او زیادتی اهتمام متکلم است ببیان حکم محل وصف یا بسبب احتیاج سامع
به بیان او مثلا تعلق وجوب زکوة بر سائمه ممکنست که باعتبار زیادتی اهتمام به بیان حال سائمه باشد باعتبار انکه
سامع مالک سائمه است و بس و او را احتیاج بدانستن حال معلوفه نیست نه باعتبار اینکه در معلوفه زکوة نیست
و یا بواسطه دفع توهمی که ناشی میشود از اطلاق حکم و عدم تقیید او بوصف یعنی اگر حکم مطلق مذکور شود و
مقید بوصف نشود گاه باشد که سامع توهم کند که این حکم در محل وصف نیست و مخصوص بغیر محل وصف است پس
متکلم از جهة دفع این توهم ان حکم را مقید میسازد بان وصف چنانکه در قول خدای عز وجل ولا تقتلوا اولادکم
خشیة املاق حکم که حرمت قتل اولاد است مقید شده بخوف فقر از جهة انکه اگر تصریح باین قید نمیشد ممکن بود که

سامعین توهم کنند که این حرمت در صورتیست که خوف فقر نباشد و در وقت خوف فقر قتل حرام نباشد پس این تقیید
دلالت میکند 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 آن حکم را در غیر محل
وصف نیز جاری سازد بطریق اجتهاد و استنباط و از جمله فوائد او اینست که سائل سؤال از محل وصف نموده و بس و متکلم
جواب را مطابق سؤال او بیان ننموده 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 باینکه خصم قائل نیست باینکه تخصیص حکم بوصف
مقتضی انتفاء آن حکم است در غیر محل وصف مگر در صورتیکه فائده دیگر از برای آن وصف ظاهر نباشد پس هر جائی
که فائده دیگر متصور باشد چنانکه در آن مواضعی که شما ذکر کردید از محل نزاع خارج است و رد بر آن خصم نمیشود و
جواب این اعتراض آنکه مدعای مجیب اینستکه یافت نمیشود صورتیکه احتمال فائده از این فوائد نداشته باشد و هر یک
از این فوائد کافیست در عدم احتیاج باقتضاء نفی حکم از غیر محل وصف که شما قائل بآن اقتضا شدید از جهة نکاه
ملخص این کلام آنکه شما قائل میشوید باینکه تعلیق بوصف مقتضی انتفاء حکمست از غیر محل وصف تا آنکه ذکر وصف
بیفائده نباشد و کلام بلغا و فصحا مصون و محفوظ بماند از تخصیص بیفائده و این مقصود بسبب حصول یکی از
آن فوائد نیز حاصل میشود 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 بیفایده زیرا که با احتمال یکفایده از آن فواید حاصل میشود مقصود یعنی نگاه
داشتن کلام بلغا را از تخصیص بیفائده و حاصل میشود آنچه چاره نیست در حکمت تخصیص بوصف از او پس اثبات ماسوای
آن فایده یعنی انتفاء حکم در غیر محل وصف محتاج بدلیل است و اما تمثیلهم فی الحجة تا اصل این کلام از تتمه جواب
از اصل احتجاج است و غرض از او ابطال قیاسی است که مستدل در دلیل خود ذکر نموده و گفته که اگر حکم ثابت باشد
در غیر محل وصف لازم می آید که تعلیق بیفائده و ناخوش باشد چنانچه در آن دو مثال تعلیق بوصف ناخوش است
بسبب آنکه حکم در غیر محل وصف نیز هست و ملخص این کلام اینست که قبول نداریم که تعلیق حکم در آن دو مثال بوصف
ابیض و اسود از اینجهة ناخوش باشد که حکم در غیر محل وصف منتفی نیست تا آنکه لازم آید که هر حکم معلق بوصفی
چنین باشد بلکه ناخوشی او از اینجهة است که بیان چیزیست که بسیار واضح است از قبیل آتش گرمست و آفتاب روشن
است که اخبار بایشان از فصحا و بلغا قبیح است اصل والاصح ان التقیید بالغایة یدل علی مخالفة تا لنا وجوه اصح

تذکر
بر خوانندگان پوشیده نباشد که مطلب از سطر دهم میخورد بسطر چهاردهم و این سه سطر حاشیه میباشد

اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين و
وخالف في ذلك السيد ره فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها
يعلم انتفائه او اثباته بدليل وافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل
معناه اخر وجوب الصوم مجيئ الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف
المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق
بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق
بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه
صوم قلنا واي معنى لقوله ع في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة
في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب

اینست که تقیید حکم بغایت یعنی نهایت زمانی دلالت میکند بر مخالفت زمانی که بعد از ان غایتست در احکم با
زمانیکه پیش از اوست یعنی دلالت دارد بر انتفاء احکم در زمانیکه بعد از ان غایت است و درین مذهب اتفاق
دارند با ما اکثر از محققین اصولیین و مخالفت کرده درین قول سید مرتضی رضی الله عنه و گفته که تعلیق حکم بغایت
دلالت ندارد مگر بر ثبوت ان حکم تا ان غایت و ثبوت و انتفاء احکم در ما بعد غایت از دلیل خارج معلوم میشود
و موافقت کرده با او درین قول بعضی از عامه چون امدی و ابو حنیفه لنا ان قول القایل صوموا الی اللیل تا احتج
السید دلیل ما بر اینکه تقیید حکم بغایت حجت است و دلالت دارد بر انتفاء ان حکم در ما بعد غایت اینست که قول
قایل صوموا الی اللیل معنیش اینست که اخر وقت وجوب صوم اول شب است پس اگر فرض کنیم ثبوت وجوب صوم را بعد
از دخول شب نیز لازم می اید که اول شب اخر وقت وجوب صوم نباشد و این خلاف منطوق این قولست احتج السید
بنحو ما سبق في الاحتجاج تا والجواب المنع من مساواته احتجاج کرده سید مرتضی رضی الله عنه بر عدم حجیت مفهوم
غایت بمثل انچه پیش گذشت در احتجاج برای عدم دلالت تخصیص بوصف بر نفی حکم در غیر محل وصف تا اینکه گفته که
هر که فرق کند میان تعلیق حکم بر صفت و تعلیق حکم بر غایت یعنی اول را حجت نداند و ثانی را حجت داند او را دلیلی
بر این فرق نیست بلکه این تفریق محض دعوی است و این قایل بفرق میانه این دو تعلیق بمنزله کسی است که قایل بنقیضین
شده باشد زیرا که فرق نموده میانه دو چیزی که هیچ فرق نیست میانه ایشان و چون در اول قایل بعدم حجیت

والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد
بكونه اخر الليل مثلاً عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد ره في التسوية بينهما لا
وجه لها والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته
كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها

اصل

شده لازم می آید که ثانی نیز حجت بنا شد پس قول بحجیت ثانی نقیض قول بعدم حجیت اولی است باین اعتبار واگر کسی
گوید که اگر تعلیق بر غایت دلالت نکند بر انتفاء حکم در ما بعد غایت پس چه فایده دارد تعلیق بغایت در این قول
خدا تعالی ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنی هر گاه در شب نیز جایز باشد روزه داشتن پس فقید روزه بدخول شب چه
فایده است جواب میگوئیم بطریق معارضه باشما که مفهوم وصف را حجت نمیدانید که چه فایده دارد تعلیق بر وصف
در قول رسول الله صلی الله علیه وآله فی سائمة الغنم الزکوة وحال انکه تجویز میکنید که معلوفه نیز مثل سائمه باشد
در وجوب زکوة پس اگر گویند که ممنوع نیست که تقیید بوصف در این حدیث از برای این مصلحت باشد که دانسته شود
وجوب زکوة در سائمه باین نص وانسته شود وجوب او در معلوفه بدلیل دیگر جواب میگوئیم که در تعلیق بر غایت
نیز همین وجه جاریست بعینه یعنی ممکن است که فایده این باشد که حکم تا ان غایت باین نص معلوم شود وثبوت
حکم در ما بعد غایت دانسته شود بنحو دیگر والجواب المنع من مساواته للتعليق تا اخر اصل وجواب دلیل سید رضی
الله عنه اینست که قبول نداریم مساوات تقیید بغایت 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 انکه منتفی نشود تصور روزه که مقید است
باینکه اخرش شب است مثلاً از عدم روزه در شب پس لزوم ذهنی که معتبر است در دلالت التزامیه اینجا ظاهر است
بخلاف لزوم در تقیید بوصف که ظاهر نیست چنانچه دانسته شد در اصل سابق ومبالغه سید رضی الله عنه در تسویه
میان ایشان صحتی ندارد وتحقیق در این مسئله انچیزیست که ذکر کرده است بعضی از فضلا که تقیید بغایت اقوی است
در دلالت بر انتفاء حکم در ما بعد غایت از تعلیق حکم بر شرط وچون تعلیق حکم بر شرط اقوی است از مفهوم صفت
پس البته مفهوم غایت اقوی خواهد بود از مفهوم وصف نیز بطریق اولی پس حکم بتوهم میان ایشان اصلاً
صورتی ندارد واذا تبین که مفهوم غایت اقوی است از مفهوم شرط قایل شده بحجیت مفهوم باشد هر که قایل شده
بحجیت مفهوم شرط وبعضی از انجماعت که قایل شده بحجیت مفهوم شرط وبعضی از انجماعت که قایل نشده اند بعدم حجیت

اصل قال اکثر مخالفینا ان الامر بالفعل المشروط جایز وان علم الآمر انتفاء شرطه وربما تعدی بعض متاخریهم فاجازه وان علم المامور ایضاً مع نقل کثیر منهم الاتفاق علی منعه وشرط اصحابنا فی جوازه مع انتفاء الشرط کون الآمر جاهلاً بالانتفاء کان یامر السید عبده بالفعل فی غد مثلاً ویتفق موته قبله فان الامر هنا جایز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ویکون مشروطاً ببقاء العبد الی الوقت المعین واما مع علم الآمر کامر الله تعالی زیداً بصوم غد وهو یعلم موته فیه فلیس بجایز وهو الحق لکن لا تعجبنی الترجمة عن البحث بما تری وان تکثر ایرادها فی کتب القوم وسیظهر لک سر ما قلته وانما

او اصل بباید دانست که هرگاه وجوب فعلی مشروط بشرطی بوده باشد احتمالات عقلیه ازین دو بدر نیست که آن شرط یا موجود است در وقت آن فعل یا مفقود است در آن وقت و بر هر تقدیر آمر و مامور یا هر دو در زمان تکلم بامر عالمند بوجود یا فقدان شرط یا هر دو جاهلند یا آمر عالمست و مامور جاهل یا بر عکس و مجموع احتمالات منحصر است در هشت چه در صورت وجود شرط چهار احتمال بهم میرسد اول اینکه آمر 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 آمر عالم باشد و مامور جاهل چهارم عکس این و درین چهار صورت تعلق امر بآن فعل جایز است اتفاقا و صورت فقدان و انعدام شرط در وقت فعل نیز مشتمل است بر چهار احتمال چه آمر و مامور یا هر دو عالمند در حین امر بفقدان شرط در وقت فعل یا هر دو جاهلند یا آمر عالمست و مامور جاهل یا بر عکس و در صورت ثانی و رابع ازین چهار احتمال نیز تعلق امر بآن فعل جایز است اتفاقا و در احتمال اول و ثالث ازین احتمالات خلاف واقع شده در جواز تعلق تکلیف بآن فعل و این خلاف وقتی است که مراد از شرط شرط واجب مقید بوده باشد یعنی وجوب واجب مشروط بآن شرط باشد نه شرط واجب مطلق که آن شرط شرط وجود فعل باشد نه شرط وجوب او چه شرط واجب مطلق نیز این هشت احتمال در وی جاریست لیکن بر جمیع احتمالات تکلیف بآن واجب جایز است اتفاقا قال اکثر مخالفینا ان الامر بالفعل المشروط جایز وان علم الآمر انتفاء شرطه وربما تعدی بعض تا وانما لم اعدل عنها اکثر اصولیین عامه قایل شده اند باینکه جایز است تعلق امر بفعلی که مشروط باشد بشرطی اگرچه آمر عالم باشد بانتفاء شرط در حین تکلم بآن امر و زیاده رفته اند بعضی از متاخرین ایشان و تجویز نموده اند تکلیف بچنین فعلی را هرچند مامور نیز عالم باشد بانتفاء آن شرط با آنکه بسیاری از ایشان نقل نموده اند اتفاق علمای اصول را بر عدم جواز چنین تکلیفی که آمر و مامور هر دو عالم باشند بانتفاء شرط و امامیه رضی الله عنهم

وانما لم اعدل عنها ابتداءً قصداً الی مطابقة دلیل الخصم لما عنون به الدعوی حیث جعله علی الوجه الذی حکیناه ولقد اجاد

در جواز تکلیف با انتفاء شرط شرط میدانند جاهل بودن امر را بانتفاء آن شرط مثلاً هرگاه مولی کاری بفرماید غلام
خود را در روز آینده و اتفاقاً غلام بمیرد پیش از وقت آن کار این امر جایز است باعتبار اینکه مولی علم نداشت بانتفاء
شرط او که حیوة است چه وجوب آن کار بر غلام مشروطست ببقاء غلام تا آن وقت معین و اما هرگاه امر عالم باشد
بانتفاء شرط در وقت فعل مثلاً خدایتعالی امر نماید زید را بروزه فردا و حال آنکه داند که پیشتر میمیرد این تکلیف
جایز نیست و این قول حق است اما خوش نمی آید مرا ترجمه یعنی تعبیر نمودن از محل نزاع باین عباراتیکه می بینی اگرچه
بسیار ترجمه شده در کتابهای اصولیین باین نحو و ظاهر خواهد شد از برای تو وجه ناخوشی این ترجمه و وجه ناخوشی این
است که در عنوان بحث شرط را مطلق ذکر نموده اند و مقید نساخته اند بشرط واجب مقید پس چنین فهمیده میشود از ترجمه
که شرط واجب مطلق نیز این خلافها در او جاری باشد و حال آنکه در واجب مطلق با انتفاء شرط او اتفاقیست که تکلیف
جایز است مطلقا چنانچه پیشتر گذشت و چون میرسید کسی را که اعتراض نماید که هرگاه شما را خوش نمیاید از این تعبیر
چرا خود نیز چنین تعبیر نمودید و شرط را مخصوص شرط واجب مقید نساختید مصنف قدس سره در جواب فرمود که
وانما لم اعدل عنها ابتداءً قصداً تا ولقد اجاد یعنی من عدول نکردم از ترجمه ایشان در ابتداء بحث و مقید نساختم
شرط را بشرط واجب مقید از اینجهة که میخواستم دلیل خصم مطابق شود با مدعای او زیرا که بعضی از دلیل را بنحوی
اقامت نموده که ما نقل نموده ایم 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 رد او ظاهر خواهد شد ولقد اجاد علم الهدی حیث تنحی عن هذا المسلک واحسن التادیة عن اصل المطلب
تا قلت هذه الجملة و چه بسیار نیکو کرده سید مرتضی رضی الله عنه که دوری گزیده از این طریقه و بصارت نیکو
تعبیر نموده از اصل مطلب یعنی در عنوان بحث شرط را مطلق نگذاشته 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 خدایتعالی مکلف را بفعلی بشرط آنکه منع نکند آن مکلف را از این فعل یا بشرط آنکه قدرت دهد
او را بر این فعل و اعتقاد ایشان اینست که مکلف مامور بآن فعل هست یا منع از او نیز مثلاً جایز است که خدایتعالی

ولقد اجاد علم الهدی ره حیث تنحی عن هذا المسلک واحسن التادیه عن اصل المطلب فقال
وفی الفقهاء والمتکلمین من یجوز ان یامر الله تع بشرط ان لا یمنع المکلف من الفعل او بشرط ان
یقدره ویزعمون انه یکون مامورا بذلک مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما یحسن فیمن لا یعلم العواقب
ولا طریق له الی علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المکلف فلا یجوز ان یامره بشرط قال والذی
یبین ذلک ان الرسول ص لو اعلمنا ان زیدا لا یتمکن من الفعل فی وقت مخصوص قبح منا ان نامره
بذلک لا محالة وانما حسن دخول الشرط فیمن نامره فقد علمنا بصفته فی المستقبل الا تری انه لا یجوز
الشرط فیما یصح فیه العلم ولنا الیه طریق نحو حسن الفعل لانه مما یصح ان نعلمه وکون المامور متمکنا لا
یصح ان نعلمه عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان یکون احدنا فی امره یحصل فی حکم
الظان لتمکن من یامره بالفعل مستقبلا ویکون الظن فی ذلک قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن
یقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا یقوم مقامه واذا کان القدیم تعالی عالما بتمکن من
یتمکن وجب ان یوجه الامر بنحوه دون من یعلم انه لا یتمکن فالرسول ص حاله کحالنا اذا اعلمنا الله تع حال من نامره فعند ذلک نامر بلا شرط قلت

امر فرماید شخصی را بروزه داشتن روز معینی وبگوید این روز را روزه دار بشرط انکه دران روز ترا منع نفرمایم
از روزه وقدرت دهم ترا بر روزه داشتن واگر بعد از این او را منع کند از روزه داشتن باین نحو که او را بمیراند
باز ان امر صحیح است وبحال خود باقیست واین غلط است زیرا که شرط نمودن شرایط از برای فعل نسبت بکار
فرمائی خوبست که دانا بعواقب امور نباشد واو را 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 انفعل موجود خواهد بود انمکلف را امر کند بدون ذکر شرط واگر میداند که در واقع شرط فعل منتفی خواهد
بود در اصل تکلیف نکند وسید رضی الله عنه فرموده که مبین این مقال اینست که اگر فرض کنیم که رسول الله صلی الله
علیه واله بما خبر دهد که زید مثلا قادر بر فعل خاصی نیست در وقت معین پس در اینصورت قبیح است تکلیف نمودن
ما او را بان فعل دران وقت ونیکو نمیگرداند ذکر نمودن ما شرط را در اوامری که از ما صادر میشود بهر کاری فرمائیم
مگر نادانی ما بحالت مامور در زمان اینده یعنی ذکر شرط نمودن در اوامر در وقتی نیکو است که ما علم نداشته
باشیم بعاقبت حال مامور را اما هرگاه از یکراهی ما را علم بحالت او در وقت فعل باشد چنانچه در مثال مذکور از

این ترجمه باین عنوان اشاره است باینکه حسن در عبارت مصنف قدس سره بصیغه ماضی معلوم است از باب تفعیل ودخول الشرط منصوبست از جهت مفعولیت او وفقد مصدر ومرفوعست بر فاعلیت او ومضاف است به علمها که او نیز مصدر است منه

قلت هذه الجملة التي افادها السيد كافية في تحرير المقام وافية في اثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد ولالتزم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني

راه اخبار رسول صلى الله عليه وآله بهم رسيده در بصورت ذكر شرط در امر جايز نيست بلكه بايد امر نموده بدون شرط يا در اصل امر نبايد نمود نمى بينى كه جايز نيست ما را ذكر نمودن شرطى در اوامر كه ممكن باشد ما را معرفت انشرط وما را راهى بشناختن ان شرط وعلم بوجود يا عدم او باشد چون نيكو بودن ان فعل كه ممكن است ما را علم بوجود يا عدم او يا عتبار انكه حسن وقبح اشيا عقلى اند وعقل را راه شناسائى ايشان هست پس جايز نيست بكوئيم اين كار را بكن بشرط انكه اين كار خوب باشد بلكه اگر مى بينيم كه اين فعل در واقع خوبست بفرمائيم بدون شرط واگر مى بينيم كه قبيح است در اصل تكليف باو نكنيم اما شرائطى كه ما را راه بمعرفت انها نباشد چون قادر بودن مامور در وقت فعل كه ما را از راه عقل ممكن نيست معرفت او پس اگر راه اخبار صادقين عليهم السلام نيز ما را علم باو ميسر نشود در بصورت واجبست شرط نمودن قدرت مامور را واين نيز واجبست كه هر گاه يكى از ما كارى بديگرى فرمايد گمان داشته باشد كه مامور قادر بر ان فعل در اينده خواهد بود هر گاه علم يقينى نداشته باشد وگمان در اينجا قايم مقام يقين متعذر باشد اما هر گاه يقين متحقق باشد باينطريق كه صادقين عليهم السلام خبر دهند ما را بوجود قدرت مامور گمان در بنوقت قايم مقام يقين نميتواند شد پس هر گاه خداى تعالى عالم باشد باينكه مكلف در وقت فعل قادر خواهد بود واجبست كه امر را متوجه او سازد بدون شرط وكسى را كه مى داند كه قادر نخواهد بود در وقت فعل او را انكار نفرمايد وجايز نيست درين دو صورت صدور امر با شرط از جناب او چه ذكر شروط افاده ظن مى كند ودانسته شد كه گمان با امكان حصول يقين قايم مقام او نميتواند شد ورسول صلى الله عليه وآله حال او مثل حال ما است در صورتيكه خداى تعالى اعلام نمايد بانحضرت حال كسى را كه امر از جناب انحضرت با و تعلق ميگيرد پس اگر اعلام نموده باشد بانحضرت تمكن وقدرت انكس را امر ميفرمايد انكس را بدون شرط واگر اعلام نمايد بانحضرت عدم تمكن ان شخص را تكليف صلا جايز نيست چنانچه هر گاه انحضرت با اعلام نمايد حال شخصى را بين تمكن يا عدم تمكن او را در بصورت يا تكليف جايز است بدون شرط يا اصلا تكليف معقول نيست تا باين مقام كلام سيد رضى الله عنه بود ومصنف قدس سره در مقام اعتذار از

الثانی لو لم یصح لم یعلم احد انه مکلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ینقطع التکلیف به و
قبله لا یعلم لجواز ان لا یوجد شرط من شروطه فلا یکون مکلفا لا یق قد یحصل له العلم قبل الفعل اذا کان الوقت
متسعا واجتمعت الشرایط عند دخول الوقت وذلک کاف فی تحقق التکلیف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع
زمنا زمنا ونردده فی کل جزء جزء فانه مع الفعل فیه وبعده ینقطع وقبل الفعل یجوز ان لا یبقی بصفة التکلیف فی
الجزء الاخر فلا یعلم حصول الشرط الذی هو بقائه بالصفة فیه فلا یعلم التکلیف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث

عدم استدلال بر مذهب خود وبیان اعتماد در اثبات مدعای خود بر کلام سید رضی الله عنه میفرماید که قلت هذه
الجملة التی افادها السید ره کافیة فی تحریر المقام تا احتج المجوزون میگویم من که این کلامیکه سید مرتضی رضی الله عنه
افاده نموده کافیست در تحریر و تنقیح محل نزاع زیراکه در این عبارات مذکوره اشارات واضحه شده باینکه مراد از
شرط واجب مقید است نه مطلق واجب بسبب انکه 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 محل بحث می بود بایستی که لا اقل یکجا شرط واجب مطلق نیز مذکور شود و همچنین کلام سید رضی
الله عنه وافیست در اثبات مذهب مختار یعنی عدم جواز امریکه امر عالم بوده باشد بانتفاء شرط وجوب در وقت فعل
چه از کلام او ثابت ظاهر شد که چنین امری قبیح است و قبیح بر حکیم جایز نیست و چون کلام سید رضی الله عنه کافی
و وافی بود پس عجب نیست اگر من او را با این طول نقل نمودم و اکتفا نمودم باو از اعادهٔ احتجاج بر مذهب خود
احتج المجوزون بوجوه الاول تا الثانی احتجاج نموده اند جمعی که تجویز مینمایند تعلق امر را بمکلف با علم امر بانتفاء
شرط بچند وجه وجه اول اینکه اگر صحیح نباشد تکلیف بفعلیکه امر عالم باشد بانتفاء شرط او لازم می اید که هیچ
کس عاصی نشود بسبب ترک واجب و بطلان لازم ضروری دین است و بیان ملازمه اینکه هر واجبیکه ترک میشود البته
بسبب انتفاء شرطی از شروط اوست و اقل آن شروط اراده مکلف است پس لازم می اید که تکلیف بان واجب متعلق نباشد
و هرگاه تکلیف باو نشده باشد معصیتی بسبب ترک او نخواهد بود الثانی لو لم یصح لم یعلم احد انه مکلف واللازم باطل
تا الثالث دلیل ثانی ایشان اینستکه اگر صحیح نباشد تکلیف با علم امر بانتفاء شرط لازم می اید که هیچ مکلفی در هیچ وقت
عالم نباشد باینکه مکلف است و لازم باطل است پس ملزوم نیز باطل است اما بیان ملازمه زیراکه در حال فعل و بعد از
فعل تکلیف بان فعل برطرف میشود چه تکلیف بواقع صحیح نیست و پیش از وقت فعل علم بتکلیف ممتنع است درین صورت

مراد از ضروری دین چیزی است که علمای امت رسول صلی الله علیه وآله اجماع براو نموده باشند چون وجوب نماز و روزه و حج و امثال آنها منه

زیراکه

زیرا که مکلف احتمال میدهد که شرطی از شرایط وجوب آن فعل در وقت او منتفی باشد و تکلیف با و تعلق نگرفته باشد و کسی نگوید که ممکنست حصول علم بتکلیف پیش از فعل در جزو متکر و سعتی در وقت فعل باشد و شرایط فعل همه جمع شوند در اول وقت و باقی باشند این شرایط تا انکه از اول وقت بقدر زمان فعل بگذرد و او فعل را بجا نیاورد که درین صورت یقین بهم میرساند با اینکه مکلف با بن فعل هست زیرا که در جواب میگوئیم که ما فرض میکنیم تجزیه این وقت موسع را باجزاء اجزاء و زمان زمان بحیثیتی که هر جزو زمانی بقدر وقت فعل باشد و تردید میکنیم در هر جزوی از آن اجزاء و میگوئیم درین جزو یا فعل از وی صادر میشود یا نه اگر صادر نشود میگوئیم درحال 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 بصفت تکلیف باقی نباشد در جزو بعد ازین پس نمیداند که مکلف خواهد بود در ان جزو ثانی یا نه و برین قیاس در جزو ثانی میگوئیم که اگر فعل از وی صادر میشود و درحال فعل و بعد از فعل تکلیف منقطع و اگر فعل از وی صادر نشود چون احتمال میدهد که بصفت تکلیف باقی نماند در جزو ثالث او را علم حاصل نمیشود بتکلیف در آن جزو ثالث و همچنین نقل کلام مینمائیم در جزو ثالث و رابع و خامس تا اخر اجزا پس ان واجب هر چند موسع باشد در هیچ جزو از اجزاء ممکن نیست علم با اینکه مکلف است باتیان آن فعل و بقاء شرط فعل در جزو اول موجب این نیست که او را علم حاصل شود با اینکه مکلف با یجاد فعل است 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 بدلیل نیست والا لازم می آید که ادای فعل بقصد وجوب واجب نباشد للثالث لو لم یصح تا الرابع دلیل ثالث ایشان اینکه اگر صحیح نباشد تکلیف با علم آمر با نتفاء شرط فعل لازم می آید که ابراهیم علی نبینا و علیه السلام علم بهم نرسانیده باشد بوجوب قربانی نمودن پسرش زیرا که شرط ذبح او منتفی شد در وقت ذبح و ان شرط عبارت از عدم نسخ حکم وجوبست و حال انکه آنحضرت علم داشت بوجوب ذبح که اگر علم بوجوب نمیداشت اقدام نمینمود بر ذبح و لد بمقتضیه 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 آنحضرت حرام میبود از جهة ترک او و اقدام بر فعل حرام نسبت بمعصوم محال است و نیز میگوئیم اگر ذبح بر آنحضرت واجب نمیبود از جهة ترک او و احتیاج بفدائی نبود و حال انکه خدای عزوجل که میفرماید که و فدیناه بذبح عظیم الرابع کما ان الامر بحسن لمصالح تا والجواب

اگر کسی گوید که در امتثال امر و شروع نمودن در مامور به ظن وجوب کافیست چنانچه پیشتر محقق شد جواب میگوئیم که در مثل قتل ظن بوجوب کافی نیست بلکه علم و یقین بوجوب شرط است چنانچه در بعضی مقرر شده پس آنچه مذکور شد مخصوص بغیر قتل است منه

الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد
علم والالم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداه الرابع كما ان الامر بحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك
بحسن لمصالح تنشأ من لفظ الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع
فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن
القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يتجربها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له و
الانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد ره انا ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع
وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر ولا شك
الا رادة منه قطعا والملازمة انما يتم بتقدير كونها منه روح فتوجه المنع عليها جلي وعن

دليل چهارم ايشان اينست كه چنانچه امر بنكوست از جهة مصلحتهائى كه ناشى ميشوند از مامور به همچنان
بنكوست بسبب مصلحتها ئيكه ناشى ميشوند از اصل امر ومحل نزاع يعنى تعلق امر بفعل با علم امر بانتفاء شرط او
از اين قبيل است زيرا كه مكلف چون عالم نيست بامتناع فعل مامور به گاه باشد كه توطين نفس خود بر امتثال
يعنى قرار دادن خاطر خود كند فرمان برداري او بسبب اين حاصل شود از براى او لطف و شفقت خداى در آخرت
و در دنيا از اينجهة كه منزجر شده از قبيح كه عدم امتثال است نه اينكه مولى گاهى اصلاح حال بعضى از غلامان
خود ميكند بسبب اوامر متجزة يعنى غير متعلقة بشرط با اينكه قصد نسخ انها دارد از جهة امتحان او وگاه هست كه
شخصى بدبكرى ميگويد وكيل نمودم ترا در فروختن غلامم مثلا با اينكه ميداند كه او را عزل خواهد كرد از وكالت
پيش از وقوع بيع هرگاه غرض از اين توكيل استمالة وكيل يا امتحان او باشد در باره غلام والجواب عن الاول ثانيا عن
الثاني وجوابا از دليل اول ايشان ظاهر ميشود از تحقيق سيد رضى الله عنه در عنوان بحث زيرا كه از ان تحقيق معلوم
شد كه نزاع در مطلق شرط وقوع فعل از شرط وجوب وجوب بشرط وجوب نيست بلكه نزاع در شرطيست كه موقوف بر
او تمكن مكلف شرعا وقدرت او بر فرمان برداري وآن شرط وجوب فعلست واراده مكلف از اين قسم نيست بلكه از
قبيل شرط وجود است قطعا وملازمه مستدل يعنى اينقول او كه اگر تكليف با علم امر بانتفاء شرط صحيح باشد لازم مى آيد كه
هيچكس عاصى نباشد بسبب ترك مامور به تمام نمى شود مگر بر تقدير كه اراده از شرايط وجوب باشد و در ينصورت كه نزاع در

وعن الثانی المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فیه مکابرة وبهتان وقد ذکر السید رضه فی تتمة تنقیح المقام
ما یتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الی انه لا یعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضی الوقت وخروجه
فیعلم انه کان مامورا به ولیس یجب اذا لم یعلم قطعا انه مامور ان یسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل
وهو صحیح سلیم وهذه امارة یغلب معها الظن ببقائه فوجب ان یتحرز من ترک الفعل والتقصیر فیه ولا یتحرز
من ذلک الا بالشروع فی الفعل والابتداء به ولذلک مثال فی العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع
تجویزه ان یخترم السبع قبل ان یصل الیه یلزمه التحرز منه لما ذکرناه ولا یجب اذا لزمه التحرز منه ان یکون عالما
ببقاء السبع وتمکنه من الاضرار به وهذا کلام جید ما علیه فی توجیه المنع من مزید وبه یظهر الجواب عن استدلال
بعضهم علی حصول العلم بالتکلیف قبل الفعل بانعقاد الاجماع علی وجوب الشروع فیه بنیة الفرض اذ یکفی
فی وجوب نیة الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمکن حیث لا سبیل الی القطع فلا دلالة له علی حصول العلم وعن

شرط وجوب باشد توجه منع بر این ملازمه ظاهر است وخلاصه منع اینکه از آن شرطیکه در اثبات ملازمه بیان
نمودید که هر فعلیکه منتفی شود البته بسبب انتفاء شرطی از شرایط اوست چه معنی میخواهید اگر شرط وجوب قصد
نموده اید 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 ومکلف بارادة واختیار او را ترک نماید واگر اعم از شرط وجوبست وشرط وجود
میخواهید این کلیه مسلم است لیکن لازم نمی آید که هیچ مکلفی عاصی نباشد زیرا که ممکن است که شرایط وجوب متحقق باشد
وانتفاء فعل بسبب انتفاء اراده وامثال آن باشد ومکلف بسبب او عاصی باشد وعن الثانی المنع من بطلان اللازم
تا وعن الثالث وجواب از دلیل ثانی ایشان اینکه ملازمه را قبول داریم که اگر چنین تکلیفی صحیح نباشد لازم می آید
که هیچکس در هیچ وقت علم بتکلیف خود نداشته باشد بایقاع فعل در آن وقت لیکن بطلان لازم ممنوعست ودعوای
ضرورت درین بطلان مکابره وبهتان است وسید رضی الله عنه در تتمه تنقیح مقام ذکر نموده کلامیکه از وسند
این منع ظاهر میشود زیرا که گفته است سید رضه واز اینجهة که چنین تکلیفی صحیح نیست قایل میشویم باینکه مکلف علم ندارد
باینکه مامور باین فعلست مگر بعد از گذشتن وقت این فعل وبعد از خروج وقت علم بهم میرساند باینکه مکلف بود
بفعل ولازم نمی آید که هرگاه عالم نباشد باینکه مامور بفعل است اینکه ساقط شود از وجوب فعل در آید ومکلف صحیح
سالم باشد واین حالت صحت علامتی است از برای تکلیف که با او ظن غالب بهم میرسد ببقاء او در وقت فعل واز این

۲ احتراز از ترک فعل زیرا که هرگاه وقت ع

وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم عليه السلام بالذبح الذي هو فرع الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع
وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى فلما اسلما وتله للجبين وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا
واما جزعه عليه السلام فلا شفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به بنفسه لجريان العادة بذلك واما الغدا فيجوز ان يكون مما
ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعل لم يكن قد امر بها اذ لا يجب الفدية ان يكون من جنس المفدى ومن

جهة واجب است بر او احتراز از ترك فعل و از تقصير در ان فعل و اين احتراز ممكن نيست مگر بسبب شروع در فعل
و مبادرت نمودن با نفعل و حاصل انكه ظن بتكليف قائم مقام علم باوست در انكه موجب امتثال است بر او
شرعا و از براى اين حكم شرعى نظيرى هست در حكم عقلى و اين است كه اگر كسى شهرى را از دور ببيند كه متوجه او است
بر او واجبست عقلا گريختن از وى اگرچه جزم ندارد كه آن شهر با و خواهد رسيد و احتمال ميدهد كه شهر پيش از
رسيدن با و هلاك شود و واجب نيست در او لوم احتراز از ان شهر اينكه علم حاصل باشد ببقاء شهر و قادر بودن او بر
ضرر رسانيدن و اين كلام سيد رضى الله عنه ببيان نيكوست و كافيست از جهت سند منع بطلان لازم و توجيه منع
زيادة برين ممكن نيست و حاصل سند منع كه از اين كلام مستفاد ميشود اينست كه علم مكلف بوجوب شرط نيست در اجتناب
فعل بقصد وجوب شرعا و لازم نيست كه مكلف جزم بتكليف پيش از و داشته باشد بلكه ظن بتكليف در بعضى شرعا كافيست
و از اين تحقيق ظاهر ميشود جواب از استدلال بعضى از اصوليين بر اينكه علم بتكليف پيش از فعل البته حاصل است باين نحو
كه اجماعيست وجوب شروع در فعل واجب باينست فرض و اين موقوفست بر علم بتكليف و جواب اين استدلال كه از كلام سيد رضى الله عنه ظاهر ميشود اينكه توقف نيست وجوب بر علم بتكليف ممنوعست بلكه كافيست در وجوب نيست فرض غلبه ظن مكلف ببقاء او بر صفت تكليف و تمكن او بر فعل هر گاه راهى بتوجزم نباشد پس اجماع بر وجوب نيست فرض دلالت

ندارد بر حصول تكليف پيش از فعل و عن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم تا و عن الرابع جواب از دليل ثالث باينكه
قبول نداريم كه ابراهيم على نبينا و عليه السلام مكلف بود بذبحى كه عبارت از بريدن ركهاى گردنست بلكه مكلف بود بمقدمات
ذبح چون خوابانيدن فرزندش و گرفتن كارد و امثال اينها از مقدماتيكه از انحضرت صادر شد و دليل بر اينكه مكلف
بهمين بود قول خدا تعالى است كه و ناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا چه اگر رؤيا شامل هيچ برقطع ركهاى گردن
لازم نمى آيد كه رؤياى او بفعل نيامده باشد پس تصديق رؤيا بصورت راست و چون معلوم شد مستدل را كه بگويد هر گاه
انحضرت مامور بقطع ركها نبود پس جزع انحضرت از ان رؤيا چه جاى داشت منع جواب ميگويد كه جزع انحضرت عليه السلام از انجهة

وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر فيه من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى اصل

بود که میترسید بعد از ایقاع مقدمات ذبح مامور شود به اصل ذبح چون عادت جاری شده که بعد از امر بمقدمات فعلی امر بان فعل واقع میشود و چون مستدل گفته بود که اگر ذبح بر انحضرت واجب نمی بود احتیاج بفدیه نبودی مصنف قدس سره جواب میگوید که اما فداء جایز است که عوض ذبحی باشد که گمان داشت که مامور باو شود یا عوض از مقدماتی باشد که بفعل نیاورده بود و مامور باو نبود زیرا که واجب نیست در فدیه اینکه از جنس انچیزی باشد که این فدیه اوست تا انکه لازم که این فدیه یعنی ذبح گوسفند عوض از ذبح باشد و پوشیده نماند که اصل این جواب از دلیل ثالث خلاف ظاهر است چه ظاهر و متبادر از ذبح انی اذبحک قطع رگها است و همچنین ظاهر اینست که مامور به در قول افعل ما تؤمر ذبح باینمعنی است زیرا که غیر او مذکور نیست پس حق 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 السلم که از انحضرت ذبح حقیقی صادر شد لیکن هرچه می برید از رگها فی الحال ملتئم می شد پس مامور به از انحضرت صادر شد لیکن ازهاق روح واقع نشد و انحضرت مامور بازهاق روح نبود چه غیر خدای عز و جل بر ان قادر نیست و فدیه عوض از ازهاق روح بود و این جواب نیز اگرچه خلاف ظاهر است لیکن از قدرت خدای عز و جل اصلاً بعدی ندارد و روایت نیز بر طبق او وارد است وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل تا اصل جواب از دلیل رابع ایشان اینست که قبول نداریم نیکوئی امر را بجهة مصالحی که از نفس امر صادر شود چون ابتلا و امتحان چه این در وقتی خوبست که امر عالم بعواقب امور نباشد و بر تقدیر تسلیم حسن امر از جهة این مصالح باعتبار اینکه ممکن است که غرض از امتحان اکمال حجت باشد بر مکلف نه حصول علم بر چگونگی حال مکلف از برای امر در جواب میگوئیم که امر درینصورت 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 محل نزاع نیست بلکه نزاع در امریست که مقصود از و نفس فعل باشد پوشیده نماند که محل نزاع چنانچه در عنوان مبحث مذکور شد مجرد تعلق امر است بفعلی که امر عالم بوده باشد بانتفاء شرط او و اگر محل نزاع امری باشد که مقصود از و طلب نفس فعل باشد نزاع

لفظی

اصل الاقرب عندی ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا یبقی معه الدلالة علی الجواز بل یرجع الی الحکم
الذی کان قبل الامر وبه قال العلامة فی النهایة وبعض المحققین من العامة وقال اکثرهم بالبقاء وهو مختاره
فی التهذیب لنا ان الامر انما یدل علی الجواز بالمعنی الاعم اعنی الاذن فی الفعل فقط وهو قدر مشترک بین
الوجوب والندب والاباحة والکراهة فلا یتقوم الا بما فیها من القیود ولا یدخل بدون ضم شیء منها
الیه فی الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غیر معقول والقول

لفظی خواهد شد واما مثالی که مذکور شد از برای حسن امر جهة امتحان ان نیکو است باعتبار اینکه مولی وموکل
را از این اخبار وامتحان علم بحال عبد ووکیل حاصل میشود واین امتحان در حق خدا تعالی ممتنع است وپوشیده
نیست ضعف این نیز چه امتحان از جهة تحصیل علم در حق واجب تعالی ممتنع است نه از جهة اکمال حجت بر مکلف
چنانچه دانسته شد اصل الاقرب عندی ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا یبقی معه الدلالة بباید دانست
که جواز بدو معنی امده در اصطلاح اهل شرع یکی تساوی فعل وترک واین بعینه معنی اباحت ومقابل وجوب و
ندب وحرمت وکراهت است ودیگری معنی عام که عبارت از اذن در فعل است واین معنی قدر مشترک میان احکام
اربعه یعنی وجوب وندب وکراهت واباحت است پس معنی وجوب جواز فعل است با عدم جواز ترک وخلاف
واقع شده میان اصولیین که هرگاه شارع نسخ نماید وجوب حکمی را ومانعی از جواز نبوده باشد بغیر از نسخ وجوب
اما این نسخ مانع جواز نیز هست وجواز فعل ومنع از ترک هر دو منسوخ است یا انکه مانع جواز نیست بلکه تعلق
بمنع از ترک میگیرد وبس واصل جواز مطلق باقی میماند ومصنف قدس سره میفرماید که اقرب بصواب نزد من اینست
که نسخ مدلول امر یعنی وجوب دلالت ندارد بر جواز مامور به بلکه راجع میشود بحکمی که پیش از امر داشت اگر
پیش حرام بود بعد از نسخ نیز حرام خواهد بود وبرین قیاس اگر پیش مکروه یا مندوب یا مباح بوده باشد وباین
قول قائل شده اند علامه رضی الله عنه در نهایه وبعضی از محققین عامه واکثر عامه قائل شده ببقای جوازی
که جزو مدلول امر بود واین مذهب مختار علامه قدس سره است در تهذیب لنا ان الامر انما یدل علی الجواز بالمعنی
الاعم تا والقول دلیل ما بر عدم بقاء جواز بعد از نسخ وجوب اینست که امر دلالت ندارد مگر بر جواز بمعنی اعم که
ان اذن در فعل است وبس تضمنا وجواز باین معنی مشترکست میان وجوب وندب واباحت وکراهت وبمنزله جنس است از
برای این احکام اربعه وچون تقوم جنس یعنی تحصل وتحقق او در خارج بدون فصلی ممکن نیست پس تحقق این جواز

معنی اعم یعنی جوازی که شامل واجب ومکروه ومباح است نه جواز بمعنی اخص که تساوی فعل وترکست همچنانکه در ابتدا بحث معلوم شد منه

والقول بانضمام الاذن فی الترک الیه باعتبار لزومه لرفع المنع من الترک الذی اقتضاه النسخ موقوف
علی کون النسخ متعلقا بالمنع من الترک الذی هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلک غیر معلوم
اذ النزاع فی النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو کما یحتمل التعلق بالجزء الذی هو المنع من الترک
لکون رفعه کافیا فی رفع مفهوم الکل کذلک یحتمل التعلق بالمجموع بالجزء الاخر الذی هو رفع الحرج عن
الفعل کما ذکره البعض وان کان قلیل الجدوی لکونه راجعا فی الحقیقة الی التعلق بالمجموع احتجوا بان
المقتضی للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب و
المقتضی للمرکب مقتض لاجزائه واما الثانی فلان الموانع کلها منتفیة بحکم الاصل والفرض سوی نسخ الوجوب
وهو لا یصلح للمانعیة لان الوجوب ماهیة مرکبة والمرکب یکفی فی رفعه رفع احد اجزائه فیکفی فی رفع
الوجوب رفع المنع من الترک الذی هو جزئه وح فلا یدل نسخه علی ارتفاع الجواز فان

نیز ممکن نیست مگر بسبب انضمام قیدی از قیود این احکام اربعه وادعاء بقاء او بنفسه بدون قیدی از این قیود
بعد از نسخ وجوب معقول نیست وچون خصم را میرسد بگوید که ما میگوئیم بعد از نسخ وجوب جواز باقی میماند بسبب
انضمام قیدی بالوکه نسخ وجوب مستلزم اوست یعنی اذن در ترک چه وجوب عبارتست از جواز فعل با منع از ترک
وچون قید وجوب که منع از ترک است بسبب نسخ رفع شد لازم می آید که نقیض او که اذن در ترکست باجواز ضم
شود وجواز با انضمام این قید ممکن الحصول است مصنف در جواب میفرماید که والقول بانضمام الاذن فی
الترک الیه باعتبار لزومه لرفع المنع الذی اقتضاه النسخ تا احتجوا یعنی آنچه معترض میگفت که اذن در ترک منضم میشود
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 کیرد بمنع از ترکی که قید وجوبست وبکجزء از مفهوم اوست نه بهریک از دو جزء مفهوم وجوب که
عبارت از جواز فعل با منع از ترکست وتعلق نسخ بقید تنها معلوم نیست زیرا که نزاع در نسخی نیست که واقع شود
بلفظ نسخت المنع من الترک چه در بنصورت جواز باقی است بلا نزاع بلکه نزاع در صورتیست که نسخ واقع بلفظ نسخت
الوجوب ومثل او واین نسخ چنانچه احتمال دارد که متعلق باشد بان جزء باشد که منع از ترکست از بنجهت که رفع جزء کافیست
در رفع کل همچنین احتمال دارد که نسخ متعلق باشد بمجموع باعتبار هریک از اجزای او واحتمال دارد که متعلق شود بجزء
دیکری یعنی اذن در فعل که عبارت از رفع حرج از فعل است چنانچه بعضی از اصولیین احتمال داده اند این اخیر را اگر

فان قيل لانسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما
نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب غيره ولابد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل
له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتضي لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ
لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم
وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم
ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس
انما يفتقر الى فصل ما من الفصول ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتضي لثبوت الاذن فيه وهو
فصل اخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه
فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فجنسه
بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان
ظاهره استدلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلنا فان

چه این احتمال قلیل الفایده است زیرا که نسخ اذن در فعل فی الحقیقه برمیگردد به نسخ کل واحد از اجزاء چه نسخ رفع
جزء از فعل لازم دارد نسخ منع از ترک را پس این احتمال پرتفاوتی با احتمال تعلق نسخ بهر یک از اجزاء ندارد احتجاج
بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان قالوا فان قيل احتجاج نمودند
جمعیکه قایلند ببقاء جواز بمعنی اعم بعد از نسخ وجوب باینکه مقتضی جواز موجود و مانع از او مفقود است پس
واجب قایل شدند ببقاء او اما وجود مقتضی زیرا که جواز جزو از معهوم وجزئیت و مقتضی مرکب مقتضی کل
واحد از اجزاء امر مرکب نیز هست پس امر یکه 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 مرکب رفع یکی از اجزاء او کافیست پس در رفع وجوب رفع منع از ترک که یکی از اجزاء وجوبست کافیست
در بعضی نسخ دلالت ندارد بر رفع جواز فان قيل لانسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز قلنا فان قيل انما
کان رفع المرکب واگر کسی اعتراض نماید که قبول نداریم که نسخ وجوب مانع ثبوت جواز نباشد بلکه مانع هست زیرا که

فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع
الوجوب لتناول احتمال رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر
يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه
الى الوجوب المقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق
برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيتم الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب

فصل علت وجود حصه است از جنس كه با اين فصل نوعيست از انواع ان جنس چنانچه جمعي از محققين تصريح نموده اند
پس جواز يكه جنس واجب غير واجبست ناچار است در وجود او از براي واجب از علتي كه ان فصل واجب ممتاز است از باقي
انواع جواز و ان فصل منع از ترك پس زوال منع از ترك مقتضي زوال جواز است البته چه معلول زايل ميشود بسبب
زوال علت او و پس ثابت شد كه نسخ وجوب مانع بقاء جواز است جواب ميگوئيم كه اين اعتراض بصورت است از دو
جهت يكي انكه علت فصل از براي وجود جنس خلافي است و بعضي از محققين او را انكار نموده اند و گفته اند كه هر دو
معلول يك علتند و تحقيق اين مسئله را بايد از موضعش كه علم كلام است طلب نمود و جواب ثاني انكه بر تقدير تسليم علت
فصل از براي جنس قبول نداريم زوال جنس را بسبب زوال او مطلقا بلكه اين اقتضا در صورتيست كه قايم مقام او فصل
نباشد فصلي ديگر در علت جنس چه احتياج جنس در وجود بفصلي معين نيست بلكه او محتاج است بيك فصلي لا على
التعيين وهر يك از اين فصول متعدده علت او خواهند بود پس اگر جنس بسبب فصلي موجود شود بعد از زوال او فصل
ممكن است فصلي ديگر بجاي او متحقق و علت وجود جنس شود و ما نحن فيه از اين قبيل است چه هر گاه منع از ترك كه
فصل جواز است بسبب نسخ زايل شود البته فصلي ديگر متحقق خواهد شد بجاي او كه ان اذن در ترك است و حاصل انكه
جواز دو قيد دارد يكي منع از ترك و ديگري اذن در ترك پس اگر اول بسبب نسخ زايل شود ثاني قايم مقام او ميشود البته
چه ارتفاع منع از ترك لازم دارد اذن در ترك را والا ارتفاع نقيضين لازم ميايد و از اين جواب معلوم ميشود كه مدعي
ثبوت جواز بمجرد امر نيست بلكه مدعي ثبوت اوست بسبب امر و نسخ هر دو زيرا كه دانسته شد كه تا اذن در ترك كه او نسخ
مستنبط است با جواز يكه جزو مفهوم امر است ضم نشود جواز باقي نمي ماند پس سبب بقاء جواز امر و نسخ هر دو انست كه
جنس او از امر و فصل او از نسخ حاصل ميشود و منافات ندارد بودن مدعي ثبوت جواز بامر و نسخ هر دو با اطلاق
قول اصوليين با نكه هر گاه نسخ شود وجوب جواز باقي ميماند چنانچه ظاهرا توهم شده و ميشود از اين حيثيت كه ظاهر بقي

والجواب المنع من وجود المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الاحكام
الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار
الاحكام فى الخمسة يعد فى الضروريات وح فالشك فى وجود القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى وقد علمت
ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعنى المنع من الترك فيقتضى ثبوت نقيضه الذى هو قيد آخر
كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضى و
لو تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد
فيتساقطان وبهذا ظهر فساد قولهم فى اخر الحجة ان الظاهر يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان
انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم يثبت اذا تقرر

الجواز اينست كه امر مستقل باشد درين جواز ونسخ در وى نداشته باشد واين منافيست با مدعا ووجه عدم تنافى
اينستكه تعبير ايشان باين عبارت از مدعى از باب مسامحه ومساهله در عبارات است چنانچه داب ايشان هست واكثر ايشان
تصريح نموده اند بانچه ما گفتيم در تفسير مدعا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه تا والجواب
المنع واگر كسى اعتراض نمايد بر اصل دليل قائلين ببقاء جواز باين طريق كه چون رفع مركب گاه برفع جميع اجزاء او
ميشود وگاه برفع بعضى از اجزاى او پس ما را علم ببقاء جواز ممكن نيست بعد از رفع وجوب زيرا كه مساويست احتمال
رفع منع از ترك كه مقتضى بقاء جواز است با احتمال رفع جميع اجزا كه مقتضى عدم بقاء اوست پس چون جزم ببقاء
حاصل شود جواب ميگوئيم كه ما نميگوئيم كه بعد از نسخ وجوب جواز يقينا باقيست بلكه مطلب ما ظهور بقاء جواز است
وبعد از نسخ ظهور بقاء او متحقق است بلا شبهه زيرا كه جواز بسبب امريكه مقتضى اوست متحقق شده بود واصل
واستصحاب مقتضى استمرار اوست پس بسبب احتمال خلافش حكم بزوال او نميتوان نمود وتوضيح اين سخن آنكه نسخ متوجه
نميشود مگر بوجوب نه باصل امر ومقتضى جواز كه امر است بحال خود باقيست پس جواز نيز بحال خود باقيست تا وقتيكه
ثابت شود چيزيكه منافى او باشد وچون رفع وجوب متحقق ميشود برفع احد جزئين او يعنى منع از ترك ما را جزم بثبوت
منافى ممكن نيست پس جواز مستمر بماند بحسب ظاهر واين بعينه معنى ظهور بقاء جواز است والجواب المنع من وجود
المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك تا اذا تقرر ذلك وجواب از احتجاج قائلين
ببقاء جواز بعد از نسخ وجوب اينست كه وجود مقتضى جواز ممنوعست زيرا كه جواز كه جزو از ماهيت وجود وقدر مشترك

اذا تقرّر ذلك فاعلم انّ دليل الخصم لو تمّ لكان دالّاً على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور
على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعمّ منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن
المكروه كما ذهب اليه بعض العامّة حتّى انّهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الّا عن شاذّ
بل ربّما ردّ ذلك بعضهم نافياً للقائل به مع انّ دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بانّ الباقي هو
الاستحباب وتوضيحه انّ الوجوب لمّا كان مركّباً من الاذن في الفعل وكونه راجحاً ممنوعاً من تركه وكان
رفع المنع من الترك كافياً في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل
مع رجحانه فاذا انضمّ اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه النّاسخ تكمّلت قيود النّدب وكان هو الباقي البحث

میان او وندب وکراهت واباحت است متحقّق نمیشود بدون انضمام قیدی از قیود این احکام هرچند ثابت
نباشد علیّت فصل از برای جنس بسبب انکه منحصر بودن احکام شریعت را در وجوب وندب وکراهت واستحباب
وحرمت واباحت از جمله ضروریّات شمرده اند پس اگر جواز بدون قید یکی از احکام اربعه باقی ماند لازم می اید که
احکام شرعیّه شش باشد وچون تحقیق جواز ان بدون قیدی ممکن نیست لامحاله شکّ در وجود قیدی شکّ در وجود
مقتضی خواهد بود وبعد 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 وبس ومقتضی ثبوت نقیض او باشد که ان قید دیگر است همچنین احتمال
دارد که متعلّق بجمیع اجزاء باشد ونه قیدی باقی ماند ونه مقیّدی پس انضمام قید مشکوک فیه است وباشکّ در انضمام
قید وجود مقتضی متیقّن نیست واگر مستدلّ ترجیح دهد احتمال تعلّق نسخ را بقید تنها ومتمسّک شود باینکه اصل عدم
تعلّق اوست بجمیع ما نیز ترجیح میدهیم احتمال تعلّق او را بجمیع باعتبار انکه اصل عدم وجود قیدیست که نقیض قید
وجوبست چه اصل در حوادث عدم است وبسبب تعارض هر دو اصل از درجه اعتبار ساقط میشوند وازین جواب ظاهر
میشود فساد قول مستدلّ در اخر دلیل یعنی انچه در جواب اعتراض ثانی گفت وان اینست که ظاهر مقتضی بقاء جواز است
بسبب انکه مقتضی جواز متحقّق است واصل استمرار اوست ووجه فساد انکه تحقّق مقتضی ممنوعست زیرا که انضمام قید
موقوف علیه وجود مقتضی جواز است وان ثابت نیست پس مقتضی نیز ثابت نیست وپوشیده نیست دفع این اعتراض از
قول مستدلّ در اخر دلیل چه ظاهر است عبارت او در اینکه مراد او تحقّق مقتضی است قبل از نسخ ودر تحقّق او بعد از
نسخ دست باستصحاب زده وثبوت مقتضی پیش از نسخ بدیهی است زیرا که قید منع از ترک با او هست واین اعتراض در

جواز خ ل

زیرا که مقتضی جواز بعد از نسخ امر است با قید اذن در ترک که نقیض منع از ترکست واز نسخ حاصل میشود وهرگاه یک جزو این مقتضی مشکوک فیه باشد البتّه مجموع نیز مشکوک فیه خواهد بود منه

المبحث الثانی فی النواهی اصل اختلف الناس فی مدلول صیغة النهی حقیقة علی نحو اختلافهم فی الامر و
الحق انها حقیقة فی التحریم مجاز فی غیره لانها المتبادر منها فی العرف العام عند الاطلاق ولهذا یذم العبد
علی فعل ما نهاه المولی عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تع وما نهیکم عنه فانتهوا اوجب
سبحانه الانتهاء عما نهی الرسول صلی الله علیه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقیقة فی الوجوب وما وجب الانتهاء
عنه فقد حرم فعله وما یقال من ان هذا مختص بمناهی الرسول ص وموضع النزاع هو الاعم فیمکن عنه
بان تحریم ما نهی عنه الرسول ص یدل بالفحوی علی تحریم ما نهی الله تع عنه مع ما فی احتمال الفصل من
البعد هذا واستعمال النهی فی الکراهة شایع فی اخبارنا المرویة عن الائمة علیهم السلام علی نحو ما قلناه فی الامر اصل

صورتی وارد است که مراد تحقق او مقتضی بعد از نسخ باشد و دلیل بر اینکه مراد او معنی اول است دو چیز است یکی تصریح
باولا و دیگر متمسک شدن او باستصحاب چه اگر مراد او معنی ثانی باشد بعد از اثبات مقتضی استصحاب بی فایده میشود
و همچنین اصل جواب را دفع میتوان نمود باینکه مراد مستدل از وجود مقتضی جواز پیش از نسخ باشد با استصحاب

بقاء او بعد از نسخ نیز بقرینه آخر دلیل اذا تقرر ذلک فاعلم ان دلیل الخصم لو تم لکان دالا علی بقاء الاستحباب
تا اصل یعنی هرگاه مقرر و محقق شد دلیل خصم و جواب او بدانکه دلیل ایشان بر تقدیر تمامیت دلالت دارد بر
بقاء استحباب چه دلالت میکند بر بقاء جواز یکه جزو از وجوبست و آن اذن در فعل است با رجحان او با انضمام
اذن در ترک و این بعینه معنی استحبابست و دلالت ندارد بر بقاء جواز بمعنی اباحت چنانچه مشهور است درین
مسئله بر زبانهای ایشان و نه بر جواز بمعنی اعم که شامل اباحت و استحباب بوده باشد که آن عبارت از اذن در
فعل است اعم از آنکه فعل راجح یا مساوی ترک باشد چنانچه ظاهر کلام جماعتی از ایشان است و نه بر جواز بمعنی
اعم از این معنی که شامل اباحت و استحباب و کراهت است یعنی اذن در فعل مطلقا خواه فعل و ترک هر دو مساوی
باشند یا احدهما راجح چنانچه بعضی از ایشان قائلند حتی اینکه نقل ننموده اند قول ببقاء استحباب را بخصوصه مگر از
جمع قلیلی بلکه بعضی رد نموده اند این مذهب را و نفی کرده اند قائل باو را با اینکه دلیل ایشان بر بقا چنانچه می بینی
مشعر است ببقاء استحباب زیرا که وجوب چون مرکبست از اذن در فعل بر وجه رجحان با منع از ترک و رفع
منع از ترک کافیست در رفع حقیقت وجوب و نسخ متوجه اوست و بس و قید اولی که رجحان فعلست با اذن در فعل
بعد از نسخ بحال خود باقیند پس هرگاه بمقتضای ناسخ ضم شود با ایشان اذن در ترک قیود ندب تمام میشود و باقی او خواهد

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 منه

بود نه جواز بان معانی دیگر البحث الثانی فی النواهی یعنی بحث دویم از مطلب دویم در تحقیق احکام نهی است

اصل اختلف الناس فی مدلول صیغة النهی حقیقة علی نحو اختلافهم فی الامر والحق انها تا اصل بدانکه صیغه نهی

در هشت معنی مستعمل شده در کلام فصحا و بلغا اول تحریم چون لا تزن دویم کراهت چون لا تنس نصیبک من الدنیا

سیم تحقیر چون لا تمدن عینیک الی ما متعنا به چهارم بیان عاقبت چون ولا تحسبن الله غافلا عما یعمل الظالمون پنجم

دعا چون لا تکلنی الی نفسی طرفة عین ششم یأس یعنی مایوس کردانیدن مخاطب را از چیزی نحو لا تعتذروا الیوم

هفتم ارشاد یعنی راهنمائی مخاطب بامریکه صلاح او در وی باشد چون لا تسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم تسئوکم هشتم

تسلیه مخاطب بر مکروهی چون لا تحزن و اصولیون خلاف نموده اند در موضوع له لغوی او ازین معانی مثل اختلاف

ایشان در حقیقت امر یعنی قائلند باینکه موضوعست از برای تحریم و در باقی مجاز است و بعضی کراهت را حقیقت

او میدانند و بعضی مشترک لفظی میدانند او را در حرمت و کراهت و بعضی قائلند باشتراک 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 حق اینست که حقیقت است در تحریم و مجاز است در غیر تحریم زیرا که متبادر از صیغه نهی نزد اطلاق

و تجرد او از قرینه یکی از آن معانی تحریم است در عرف عام و از اینجهت مستحق مذمت میشود بنده بر فعلی که او را نهی

آن 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 خدایتعالی است که وما نهاکم عنه فانتهوا زیرا که واجب کردانیده خدایتعالی باز داشتن مکلف

نفس خود را از فعلیکه رسول صلی الله علیه و آله از و نهی نموده باشد چنانچه ثابت شد که امر حقیقت در وجوبست و هر چه

ترک او واجب باشد فعلش حرامست و آن اعتراضیکه بعضی وارد آورده اند که این وجه مخصوص بمناهی رسول الله

صلی الله علیه و آله است و محل نزاع مطلق مناهی است پس دلیلی مفید مدعی بتمامه نیست جواب از و ممکن است باینکه

تحریم منهی عنه رسول الله صلی الله علیه و آله دلالت دارد بفحوای کلام بر تحریم منهی عنه خدایتعالی نیز چه مناهی

خدایتعالی 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 بدانکه استعمال نهی در کراهت شایع است در روایاتیکه مرویست از ائمه معصومین علیهم السلام

بحیثیتی که مساویست احتمال حرمت در تبادر عرفا پس بمجرد ورود نهی حکم بتحریم نمیتوان نمود بهمان نحو که در امر مذکور

شد اصل واختلفوا فی ان المطلوب بالنهی ما هو فذهب الاکثرون تا لنا اختلاف کرده اند اصولیون در اینکه مقصود از

فحوای کلام مفهومی است که کلام دلالت کند بر او و مذکور نباشد صریحا بشرط آنکه موافق باشد با حکم مذکور نفیا و اثباتا خواه اولی باشد از مذکور یا نه و بعضی او را مخصوص ساخته اند بمفهوم موافق بطریق اولویت و او را قیاس بطریق اولویت نیز میگویند و ما نحن فیه از این قبیل است منه

اصل وقد اختلفوا فی ان المطلوب بالنهی ما هو فذهب الاکثرون الی انه هو الکف عن الفعل المنهی عنه
ومنهم العلامة ره فی تهذیبه قال فی النهایة المطلوب بالنهی نفس ان لا تفعل وحکی انه قول جماعة کثیرة
وهذا هو الاقوی لنا ان تارک المنهی عنه کالزناء مثلا یعد فی العرف ممتثلا ویمدحه العقلاء علی انه لم یفعل
من دون نظر الی تحقق الکف عنه بل لا یکاد یخطر الکف ببال اکثرهم وذلک دلیل علی ان متعلق التکلیف لیس
هو الکف والالم یصدق الامتثال ولا یحسن المدح علی مجرد الترک احتجوا بان النهی تکلیف ولا تکلیف الا
بمقدور للمکلف ونفی الفعل یمتنع ان یکون مقدورا لانه لکونه عدما اصلیا والعدم الاصلی سابق علی القدرة
وحاصل قبلها وتحصیل الحاصل محال والجواب المنع من انه غیر مقدور لان نسبة القدرة الی طرفی
الوجود والعدم متساویة فلو لم یکن نفی الفعل مقدورا لم یکن ایجاده مقدورا اذ لا اثر لصفة القدرة فی الوجود فقط
وجوب الافادة فان قیل لابد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا یصلح اثرا لانه نفی محض وایضا فالاثر لابد ان
یستند الی المؤثر ویتجدد به والعدم سابق مستمر فلا یصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا

نهی طلب چه چیز است ایا مطلوب از وی کف نفس است یعنی مطلوب فعل وجودی است از افعال نفس که ان باز داشتن
مکلف است نفس خود را از فعل منهی عنه یا ترک فعل و نکردن و فرق میان این دو معنی اینست که اول لازم دارد
ثانی را بخلاف ثانی که او مستلزم اول نیست چه بسیار میشود که مکلف ترک میکند فعل منهی عنه را و بخاطر او نمیرسد
باز داشتن نفس از وی پس اکثر اصولیین رفته اند باینکه مطلوب از نهی کف است و بر این قول قایل شده علامه
رحمه الله در تهذیب در نهایه علامه قایل شده باینکه مطلوب از وی نکردن فعل است و نقل کرده که این قول جمع
کثیر است و این قول قوی تر است لنا ان تارک المنهی عنه تا احتجوا دلیل ما بر اینکه مطلوب از نهی ترک نکردن فعل
است اینستکه کسی که ترک کند فعل منهی عنه را عرفا ممتثل میدانند و او را بعقول او را مدح میکنند بر نکردن
فعل بدون اینکه ملاحظه نمایند که کف نفس از وی صادر شده یا نه بلکه گاه هست که کف نفس بخاطر اکثر ایشان
نمیرسد و این دلیل است بر اینکه متعلق تکلیف کف نفس نیست که متعلق تکلیف کف میبود امتثال متحقق نمیشد
بمجرد ترک و مدح مکلف نمیشد و نمیبود بر مجرد ترک احتجوا بان النهی تکلیف ولا تکلیف الا بمقدور تا والجواب احتجاج
نموده اند باینکه قایلند باینکه مطلوب از نهی کف نفس است از فعل یا اینکه نهی تکلیف است و تکلیف تعلق نمیکیرد
مگر بچیزی که مقدور مکلف بوده باشد و نبود فعل مقدور نیست زیرا که این نیستی فعل عدم اصلی یعنی عدمی سابق بر وجود

است

قلنا العدم انما يجعل اثراً للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك
لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها
وهو مستند اليها ومتجدد بها اصل قال السيد المرتضى ره وجماعة منهم العلامة ره في احد قوليه ان
النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو
القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلاً له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع
المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من
افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى
السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصياً مخالفاً
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموماً بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه ايقاع
الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا

است وعدم اصلی مقدم است بر قدرت مکلف چه اعدام اصلیه ازلیند وحاصلند پیش از حصول قدرت مکلف
که حادث است پس تکلیف نمودن مکلف را باین اعدام موجب تکلیف او بتحصیل حاصلست و این محال است والجواب
المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة تا اصل وجواب ازین احتجاج اینکه مقدور نبودن عدم اصلی ممنوعست
زیرا که نسبت قدرت بطرفین فعل یعنی وجود وعدم او متساویست پس اگر عدم فعل مقدور نبوده باشد لازم می آید
که ایجاد او نیز مقدور نباشد بسبب آنکه تاثیر قدرت در وجود تنها بعینه معنی وجوبست نه قدرت واگر کسی گوید لابد
است قدرت را از صدور اثری از وی در مقدور وعدم اصلی قابلیت ندارد که اکثر بر او تواند بود زیرا که او نبودن
محض است وچیزی نیست واثر البته باید چیزی باشد ودیگر آنکه اثر لابد است که مستند بمؤثر باشد ومتجدد وحادث
شود بسبب او وعدم سابق است بر قدرت ومستمر است از ازل تا وقتی که فعل موجود شود پس صلاحیت ندارد که
اثر قدرت حادثه تواند شد جواب میگوئیم که اصل عدم اگرچه قابلیت ندارد که اثر قدرت حادثه شود لیکن باعتبار
استمرار وعدم استمرار مقدور میتواند بود وعدم قابلیت او باین اعتبار ممنوعست چه قادر را ممکن است که فعل را بجای
نیاورد وآن عدم مستمر بماند وممکن است او را ایجاد فعل تا عدم از استمرار بیفتد پس اثر قدرت استمراریست که مقارن
قدرتست نه سابق بر او ومستند بقدرت ومتجدد باوست اصل قال السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة منهم العلامة

بخلاف کف نفس که او فعل وجودی است که از نفس صادر میشود و این عبارتست از عزم بر ترک و او منشأ ترکست منه

احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا
دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم و
الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير
تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض
لانه مقيد به ولا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني

في احد قوليه ان النهي كالامر ثالثا سيد مرتضى رضي الله عنه وجماعتيكه از جمله ايشانست علامه قدس سره در يك
قول گفته اند كه نهي مثل امر است در عدم دلالت بر تكرار يعني چنانچه امر دلالت نميكند بر طلب فعل از مكلف
مكررا بلكه دلالت ميكند بر مطلق طلب فعل همچنين نهي نيز دلالت نميكند بر طلب ترك فعل مكررا بلكه دلالت دارد
بر مطلق طلب ترك و احتمال تكرار و مرة هر دو دارد و جمعي قايل شده اند باينكه افادهٔ دوام و تكرار ميكند و اين قول
دوم علامه است قدس سره كه در نهايه اختيار نموده و نقل كرده او را از اكثر اصوليين و من نيز باين قول قايلم لنا
ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود تا احتجوا دليل ما بر اينكه نهي مفيد
تكرار است اينستكه نهي مقتضي منع مكلف است از ايجاد حقيقت فعل و اين منع متحقق نميشود مگر بامتناع نمودن
مكلف از ايجاد هر فردي از افراد آن حقيقت زيرا كه اگر يكفردي از آن حقيقت از وي صادر شود و داخل شود در وجود
خارجي لازم مي آمد ايجاد آن حقيقت نيز باعتبار وجود حقيقت در ضمن آن فرد و از اينجهت اگر نهي نمايد مولي غلام
خود را از فعلي و او خود را باز دارد از آن فعل در مدتي كه ممكن باشد او را ايجاد آن فعل در آن مدت و بعد از آن فعل
از وي صادر شود او را در عرف عام عاصي ميشمارند و ميگويند مخالفت نهي نموده و نيكو ميدانند عقوبت او را
برين فعل و عقلا او را مذمت مينمايند بحيثيتي كه اگر در مقام اعتذار بگويد كه من امتثال نهي نمودم در مدتيكه
ممكن بود صدور آن فعل از من در آن مدت و نهي مولي من شامل غير آن مدت نيست پس صدور فعل از من بعد
ازين مدت قبيح نيست كسي اين عذر را از وي قبول نميكند و مذمت او بحال خود باقيست و هر كه رجوع بعقل خود
كند صحت اين معني را مي يابد احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك تا والجواب احتجاج نموده اند جمعي
كه قايلند باينكه نهي افادهٔ تكرار و دوام نميكند بسه وجه اول اينكه اگر نهي موضوع باشد از براي طلب ترك دايما لازم
مي آيد كه هر نهي مفيد دوام و تكرار نيست چنانچه در نهي حايض از نماز و روزه كه حرمت ايشان بر او دائمي نيست و وجه

ع باشد و دوام و تكرار از نهي منفك نشود و حال آنكه بسيار است كه مقصود از نهي دوام و تكرار صح

وعن الثانی ان عدم الدوام فی مثل قول الطبیب انما هو للقرینة کالمرض فی المثال ولولا ذلک لکان المتبادر هو الدوام علی انک قد عرفت فی نظیره سابقاً ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترک اعنی لزوم الاشتراک او المجاز لازم علیهم من حیث ان الاستعمال فی خصوص المعنیین یصیر مجازاً فلا یتم لهم الاستدلال به وعن الثالث

ثانی اینکه گاه نهی وارد شده از برای تکرار و دوام چون لا تقربوا الزنا که مقصود نهی از زنا است ابداً و گاه از برای غیر تکرار نیز وارد میشود چون قول طبیب به بیمار لا تشرب اللبن ولا تاکل اللحم چه ظاهر است که مراد طبیب 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 بوضعی علیحده اشتراک او در این دو معنی لازم می آید و اگر موضوع باشد از برای یکی ازین دو معنی و در دیگری بعنوان مجاز مستعمل شود مجاز لازم می آید و اشتراک و مجاز هر دو خلاف اصلند پس باید که حقیقت باشد در قدر مشترک میانه این دو معنی یعنی موضوع باشد از برای مطلق طلب ترک که در ضمن هر یک از ایشان یافت میشود و وجه ثالث اینکه صحیح است مقید ساختن نهی را بدوام بدون اینکه این قید مفهوم نهی باشد و همچنین صحیح است تقیید او بنقیض دوام بدون اینکه ناقض مفهوم او باشد پس معلوم میشود که نهی موضوع است از برای قدر مشترک چه اگر موضوع باشد از برای تکرار لازم می آید که تقیید او بتکرار تکرار معنی او باشد و تقیید او بمرة ناقض معنی او باشد والجواب عن الاول ان کلامنا فی النهی المطلق تا وعن الثانی وجواب از وجه اول اینکه نزاع ما در نهیست که مطلق باشد و مخصوص بوقتی معین نباشد و نهی حائض از نماز و روزه مطلقا نشده بلکه اختصاص دارد بوقت حیض و شامل غیر وقت حیض نیست و بنا بر قولیکه نهی مقتضی تکرار باشد لازم نمی آید مگر وجوب امتثال نهی در جمیع اوقات حیض و در واقع چنین است پس این دلیل قول بافادهٔ تکرار است نه دلیل قول شما وعن الثانی ان عدم الدوام فی مثل قول الطبیب تا وعن الثالث و جواب از وجه ثانی ایشان اینست که محل نزاع نهیست که مجرد از قرینه تخصیص او بوقتی معین باشد و نهی در مثل قول طبیب مقید دوام نیست بسبب آنکه قرینه هست بر اینکه مراد او نهی در حال مرض است نه دائماً پس از محل نزاع خارجست با اینکه پیشتر در بحث امر در نظیر این مسئله دانسته شد که مجازیکه بسبب فرار از و قائل میشوند باشتراک معنوی بر ایشان نیز لازم می آید بلکه مجاز درینصورت بیشتر است زیرا که اگر موضوع از برای تکرار باشد بیش از یک مجاز لازم نمی آید که آن استعمال نهی است در غیر تکرار و بر قول ایشان دو مجاز لازم می آید چه هر گاه موضوع از برای قدر مشترک باشد استعمال او در هر یک از معنیین بخصوصه مجاز خواهد بود پس استدلال ناتمامست و پوشیده نیست که عبارت مص قدس سره اعنی لزوم المجاز

یعنی در مسئله اینکه امر موضوع است از برای وجوب یا ندب یا قدر مشترک منه

والاشتراک

وعن الثالث ان المجوز جایز والتاکید واقع فی الکلام مستعمل فحیث یقید بخلاف الدوام یکون ذلک قرینة
المجاز وحیث یؤتی بما یوافقه یکون تاکیدا فایدة لما اثبتنا کون النهی للدوام والتکرار وجب القول بانه
للفور لان الدوام یستلزمه ومن نفی کونه للتکرار نفی الفور ایضا والوجه فی ذلک واضح اصل

والاشتراک لازم علیهم مشعر است بانکه اشتراک لفظی نیز برقائلین باشتراک معنوی لازم می آید واین خلاف واقعست
مکرانکه گوئیم که ذکر اشتراک از قبیل استطراد است وعن الثالث ان المجوز جایز والتاکید واقع فی الکلام مستعمل فحیث
یقید بخلاف الدوام یکون ذلک قرینة المجاز وحیث یؤتی بما یوافقه یکون تاکیدا وجواب از وجه ثالث ایشان انکه
تجوز در کلام عرب جایز وشایع وتاکید نیز جایز واقع است پس جایز است که نهی موضوع باشد از برای تکرار ودوام
هرجا بانکه مقید شود بنقیض دوام این تقیید قرینه باشد براینکه مستعمل در معنی مجازی شده ونقیض تکرار او نمود
وهرجا مقید شود بدوام که موافق مفهوم اوست این قید تاکید مفهوم او باشد ومخفی جواب اینکه قبول نداریم که
تقیید نهی بتکرار بلکه تقیید شئ بتکرار از باب تاکید ونقیض تکرار از قبیل نقیض مفهوم حقیقی ومجاز است
فایدة لما اثبتنا کون النهی للدوام والتکرار وجب القول بانه للفور تا اصل غرض از ذکر این فایده تحقیق اینست
که آیا نهی فوریست یا نه یعنی بر مکلف ایا واجبست که بعد از نهی بلافصل ترک کند منهی عنه را یا انکه جایز است که
بعد از او مرتکب فعل منهی عنه شود وبعد از مدتی او را ترک کند از جهة اشتمال نهی واین مسئله خلافیست میان
اصولیین چنانچه در فوریت امر نیز خلاف مذکور شد واین خلاف ناشی شده از خلافی که مذکور شد در انکه نهی
ایا افاده تکرار ودوام میکند یا نه وما چون ثابت کردیم که نهی مفید دوام است پس واجبست که قائل شویم بفوریت
او زیرا که دوام مستلزم فوریت است وکسی که نفی میکند افاده نمودن او تکرار را نفی فوریت نیز میکند ووجه ظاهر
است چه هرگاه مطلوب از وی تکرار نباشد بر مکلف لازم نخواهد بود که در وقتی از اوقات امکان منهی عنه را ترک
کند هرچند متصل بزمان صدور نهی نباشد اصل الحق لمناع توجه الامر والنهی الی شئ واحد تا لنا حق آنست
که ممتنع است تعلق امر ونهی بیک چیز در وقت واحد وعلمای امامیه رضوان الله علیهم برین مذهب متفقند واحدی
از ایشان مخالفت ننموده وبسیاری از مخالفین نیز با ما موافقت نموده اند وبعضی از ایشان تجویز نموده اند تعلق
دو امر بیک چیز وسزاوار اینست که پیش از ذکر دلایل فریقین تحریر وتنقیح محل نزاع نمود پس میگوئیم وحدت بر دو
قسمت وحدت جنسی ووحدت شخصی مراد از وحدت جنسی مقابل وحدت شخصی است پس شامل وحدت جنسی

یعنی بتبعیت مجاز او ذکر نموده و مقصود الزام او نیست منه

اصل الحق امتناع توجه الامر والنهی الی شیء واحد ولا نعلم فی ذلک مخالفاً من اصحابنا ووافقنا علیه کثیر
ممن خالفنا واجازه قوم وینبغی تحریر محل النزاع اولاً فنقول الوحدة تکون بالجنس فالاول یجوز ذلک
فیه بان یؤمر بفرد وینهی عن فرد کالسجود لله تعالی وللشمس والقمر وربما منعه مانع لکنه شدید الضعف شاذ
والثانی اما ان یتحد فیه الجهة او تتعدد فان اتحدت بان یکون الشیء الواحدة مامورا به ومنهیا عنه فذلک
مستحیل قطعاً وقد یجیزه بعض من جوز تکلیف المحال قبحهم الله تعالی ومنعه بعض المجیزین لذلک نظراً الی
ان هذا لیس تکلیفاً بالمحال بل هو محال فی نفسه لان معناه الحکم بان الفعل یجوز ترکه ولا یجوز وان تعددت
الجهة بان کان للفعل جهتان یتوجه الیه الامر من احدیهما والنهی من الاخری فهو محل البحث وذلک کالصلوة
فی الدار المغصوبة یؤمر بها من جهة کونها صلوة وینهی عنها فیها من حیث کونها غصباً فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه

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 ثلثه خلافی نیست نزد
امامیه رضوان الله علیهم در اینکه جایز است تعلق امر و نهی هر دو باو باین طریق که یکفرد از و مامور به باشد و فردی دیگر
منهی عنه چون سجود از برای خدا تعالی و سجود از برای افتاب و ماه که اول مامور به و ثانی منهی عنه است و اکثر عامه نیز باین
قائلند و بعضی از ایشان اینرا تجویز ننموده اند لیکن قائلش بسیار کم است و این قول نیز بسیار ضعیف است و ثانی یعنی وحدت
شخصی یا متحد است جهت امر و نهی یا متعدد است پس اگر جهة متحد باشد باین نحو که یک چیز از یکجهت هم مامور به و هم منهی
عنه باشد این تعلق محالست البته چه تکلیف باو بوجوب و حرمت هر دو تکلیف ما لا یطاق و محالست و بعضی از قائلین
بجواز تکلیف بمحال این قسم تکلیفی را که جهة امر و نهی متحد باشد تجویز نموده اند و بعضی از ایشان منع کرده اند این را باعتبار
انکه این قسم تکلیف تکلیف بچیزی نیست که محال باشد بلکه تکلیفیست که خودش محال است زیرا که مقتضای این تکلیف باعتبار
اینکه فعل واحد متعلق امر و نهی هر دو است حکم باین است که این فعل ترکش جایز است و ترکش جایز نیست و این بعینه
حکم باجتماع نقیضین است و این اتفاقاً جایز نیست توضیح این مقال بر وجه اجمال انکه محال بر سه گونه است یکی محال بالذات
چون اجتماع نقیضین و ارتفاع انها و تکلیف بچنین محالی محالست اتفاقاً واحدی او را تجویز ننموده دویم محال عادی
یعنی چیزیکه بحسب عادت از تحت قدرت بشری خارج باشد اما فی نفسه ممکن باشد چون صعود انسان باسمان که فی نفسه امری است

ممکن

لنا ان الامر طلب لایجاد الفعل والنهی طلب لعدمه فالجمع بینهما فی امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غیر مجد
مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ینشاء من لزوم اجتماع المتنافیین فی شیء واحد وذلک منهی عنه ومن
البین ان التعدد بالجهة لا یقتضی ذلک بل الوحدة باقیة معه قطعا فالصلوة فی الدار المغصوبة وان تعددت
فیها جهة الامر والنهی لکن المتعلق الذی هو الکون متحد فلو صحت لکان مامورا به من حیث انه احد
الاجزاء المامور بها للصلوة والامر بالمرکب امر باجزائه ومنهیا عنه باعتبار انه بعینه الکون فی الدار
المغصوبة فیجتمع فیه الامر والنهی وهو متحد وقد بینا امتناعه فتعین بطلانها احتج

وذلک لا یندفع الا بتعدد المتعلق بحیث یعد فی الواقع امرین هذا مامور به صح

وجزء الجزء جزء صح

ممکن اما عادت هرگز باین جاری نشده ودر این قسم محال عامه اختلاف نموده اند در جواز تکلیف باو ونزد امامیه
رضه خلافی نیست در عدم جواز سیوم محالیکه نظر بذات وبحسب عادت ممکن باشد لیکن امری عارض او شود که موجب استحاله
او باشد چون مسبب در حال عدم سبب ومشروط در وقت انتفاع شرایط ایشان وتکلیف بچنین محالی جایز است
اتفاقا بلکه واقع است چون تکلیف بصلوة در وقت با عدم حصول ارادة مکلف واز قایلین بجواز تکلیف بمحال
انانکه تجویز نموده اند تعلق امر ونهی هر دو را بفعل واحد از جهة واحدة علتش انست که گمان کرده اند که استحاله
اجتماع وجوب وحرمت در شیء واحد از جهت واحدة از قبیل قسم ثانی محال است که مختلف فیه است وجمعی دیگر از قایلین
بجواز تکلیف بمحال که تجویز ننموده اند این تعلق را سببش انست که بگمان ایشان استحاله اجتماع وجوب وتحریم در شیء
واحد از جهت واحدة از قبیل قسم اول محال است که تکلیف باو محال است اجماعا واگر جهة امر ونهی متعدد باشد یعنی
فعل را دو اعتبار بوده باشد وبیک اعتبار متعلق امر وباعتبار دیگر متعلق نهی شود پس این قسم است که محل نزاع است
چون نماز در خانه غصبی که فی نفسه از اینجهت که نماز است واجبست واز اینجهة که در مکان غصبی است حرامست پس کسی
که تجویز نمیکند تعلق امر ونهی هر دو را بچنین فعلی هر چند جهة امر ونهی در و متعدد باشد میگوید که باین نماز امر متعلق
نیست بلکه نهی باو متعلق است وبس واین نماز حرام محض وباطل است واعادة او واجبست زیرا که نمازیکه برو واجب است
ادا ننموده وکسی که تجویز مینماید چنین تکلیف را این نماز را صحیح میداند از اینجهة که نمازیکه مامور به است ادا نموده لیکن
معاقبست بسبب انکه او را در مکانی بفعل اورده که منهی عنه است لنا ان الامر طلب لایجاد الفعل تا احتج دلیل ما بر امتناع
تعلق امر ونهی بر سبیل اجتماع بشیء واحد بدو اعتبار اینست که امر طلب ایجاد فعلست ونهی طلب ترک اوست پس جمع میان
ایشان در فعل واحد از قبیل جمع میانه نقیضین است واین محال است اجماعا وتعدد جهة نفعی ندارد با اتحاد متعلق زیرا که

احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل منفكا عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فتعدد

علت امتناع لزوم اجتماع متنافيين در امر واحد است واين اجتماع متنافيين مندفع نميشود مگر در صورتيكه متعلق امر غير متعلق نهي باشد بحيثيتي كه در واقع دو چيز بهم رسد كه يكي مامور به و ديگري منهي عنه باشد و بديهي است كه تعدد باعتبار جهة مقتضي تعدد واقعي نيست بلكه با تعدد اعتباري وحدت واقعي باقيست مثلا نماز در خانه غصبي اگرچه جهة امر با و غير جهة نهي از و نيست ليكن متعلق امر و نهي در او يكچيز است كه ان بودن در ان مكان است چه بودن در مكان غصبي منهي عنه است اصالة و باعتبار اينكه كون جزو از اجزاء نماز است و تعلق امر بنماز مستلزم تعلق امر است بهر جزوي از اجزاي او و پس مامور به هم هست پس اگر اين نماز صحيح باشد لازم مي آيد كه اين بودن در مكان غصبي هم مامور به باشد و هم منهي عنه باشد و ما پيش بيان نموديم امتناع اين را و پس اين نماز متعلق نهي است و پس باطلست و اعادة او لازم ۳ ث

احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده احتجاج نموده اند قائلين بجواز تعلق امر و نهي بشيئ واحد بدو اعتبار بدو وجه اول اينكه هر گاه مولي امر نمايد غلام خود را بدوختن جامه و نهي نمايد او را از بودن در مكان مخصوص و ان غلام ان جامه را در همين مكان بدوزد جزم داريم باينكه غلام هم اطاعت امر مولي نموده و هم مخالفت او نموده مطيع است باعتبار اينكه دوختن جامه كه مامور به بود بعمل آورده و مخالفت نموده از اينجهة كه بودن در ان مكان كه منهي عنه بود از وي صادر شده دليل ثاني ايشان اينست كه اگر ممتنع باشد اجتماع امر و نهي بدو اعتبار البته اين امتناع باعتبار اتحاد متعلق امر و نهي است چه ما نعي از اين اجتماع بغير از اتحاد مذكور نيست اتفاقا و لازم باطل است زيرا كه متعلق امر مغاير متعلق نهي است چه در مثال مذكور متعلق امر نماز است و متعلق نهي غصب است و انفكاك هر يك از ايشان از ديگري ممكن است چه ممكن است بودن مكلف در مكان غصبي بدون نماز و نماز گذاردن او بي بودن در ين مكان غصبي و مكلف باختيار خود جمع نموده نماز و بودن در مكان غصبي را با هم با انكه ممكن بود او را جدا نمودن هر يك از ديگري پس متعلق امر و نهي در حقيقت مختلفند كه مكلف باختيار ايشان را با هم جمع نموده و اختيار مكلف باعث اين نيست كه اين دو حقيقت از دو بودن بدو رونده و يك حقيقت

فتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزء منها بعض جزئياته امر تام يتحقق به فاذا وجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها في ضمن الافراد فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما

شوند تا انکه لازم آید که متعلق امر و نهی یک چیز باشد والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور تا وعن الثاني جواب از دلیل اول ایشان اینست که ظاهر در مثال مذکور اینست که مولی الزام بدوختن جامه اراده نموده تحصیل دوختن جامه را بهر نحوی که اتفاق افتد هر چند در مکان منهی عنه اتفاق افتد و متضمن فعل حرامی باشد بخلاف صلوة که مقصود

تحصیل اوست بر وجهیکه متضمن فعل حرام نباشد وحاصل اینکه این مثال از محل نزاع خارجست زیرا که در این مثال قرینه ظاهره هست بر عموم امر و محل نزاع جائی است که قرینه نباشد بر اراده ما مور به بهر نحوی که اتفاق افتد پس این مثال از محل نزاع خارجست و بر تقدیر تسلیم که در این مثال قرینه ظاهره بر اراده فعل ما مور به کیفما اتفق نباشد میگوئیم که این مثال از جهة دیگر از محل نزاع خارجست چه محل نزاع صورتیست که متعلق امر و نهی یک چیز باشد و در اینجا چنین نیست زیرا که متعلق امر دوختن جامه است و متعلق نهی بودن در مکان منهی عنه است و بودن در مکان جزو از دوختن جامه نیست تا انکه 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 قصود که ایشان عبارت از بودن خاصی اند و بر تقدیر تسلیم که بودن در مکان جزو از دوختن جامه باشد و متعلق امر و نهی هر دو شود میگوئیم قبول نداریم که ان غلام بسبب دوختن جامه در این مکان مطیع و ممتثل باشد مانند نماز در مکان غصبی و دعوای حصول جزم بتحقق اطاعت او ممنوعست هرگاه معلوم نه باشد که مراد مولی دوختن جامه است کیف ما اتفق وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي وجواب از دلیل ثانی ایشان اینست که مفهوم غصب اگرچه مغایر است با حقیقة نماز لیکن بودن در مکان که جزو از حقیقت نماز است جزئی از جزئیات غصب است زیرا که غصب در ضمن او متحقق میشود پس هرگاه

مکلف

انما هو الفرد الذی یوجد منه ولو باعتبار الحصة التی فی ضمنه من الحقیقة الکلیة علی البعد الرائج فی وجود الکلی الطبیعی وکما ان الصلوة الکلیة تتضمن کونا کلیا فکذلک الصلوة الجزئیة تتضمن کونا جزئیا فاذا اختار المکلف ایجاد کلی الصلوة بالجزئی المعین منها فقد اختار ایجاد کلی الکون بالجزئی المعین منه الحاصل فی ضمن الصلوة المعینة وذلک یقتضی تعلق الامر به فیجتمع فیه الامر والنهی وهو شئ واحد قطعا فقوله وذلک لا یخرجهما عن حقیقتهما الخ ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا یجدی به نفعا اذ لا نزاع فی اجتماع الجهتین وتحقق الاعتبارین وان اراد به انهما باقیان علی المغایرة والتعدد بحسب الواقع والحقیقة فهو غلط ظاهر ومکابرة محضة لا یرتاب فیها ذو مسکة وبالجملة فالحکم هنا واضح لا یکاد یلتبس علی من راجع وجدانه ولم یطلق فی میدان الجدال والعصبیة عنانه أصل اختلفوا

مکلف واقع ساز د غصب را در ضمن این بودن در مکان منهی عنه خواهد بود چه بعد از ان است که احکام تعلق نمیکرد بکلیات مگر باعتبار وجود ان کلیات در ضمن جزئیات وهر فردی که کلی در ضمن او یافت شود حکم ان کلی بار تعلق میکرد حقیقة وهمچنین در جانب نماز میگوئیم که بودن در مکان که مامور بها ست در نماز اگرچه مفهومیت کلی لیکن مراد از و مفهوم من حیث هو نیست بلکه مقصود مفهوم باعتبار وجود خارجیست پس ماموربه فی الحقیقة فرد ان مفهوم است هرچند تعلق امر بان فرد باعتبار حصه از ان مفهوم کلی است که در ضمن او یافت میشود بنا بر بعد مذهبین در وجود کلی طبیعی و بنا بر اقرب مذهبین یعنی قول بعینیت کلی طبیعی در خارج با افراد بطریق اولی ماموربه ان فرد خواهد بود وچنانچه مفهوم کلی نماز متضمن مفهوم کلی بودن در مکان است همچنین نماز جزئی متضمن بودن در مکان جزئی است پس هرگاه مکلف اختیار کند ایجاد نماز کلی را در ضمن نماز جزئی اختیار کرده است ایجاد بودن در مکان کلی را در ضمن بودن در مکان جزئی که متحقق شده در ضمن ان نماز جزئی معین وتحقیق این بودن جزئی در ضمن این نماز جزئی مقتضی اینست که این بودن بنز ماموربه بوده باشد باعتبار انکه کونی از جهة نماز اجمالا اجزائیه از است که ماموربها ست وماموربه بودن مرکب لازم دارد ماموربه بودن اجزاء او را پس از اختیار نمودن مکلف ایصلوة جزئی را با این غصب جزئی که متعلق امر بوده باشد لازم می اید اجتماع امر ونهی در ان بودن جزئی را انچه مستدل میگفت که اختیار مکلف اجتماع این نماز را با غصب بیرون نمیبرد ایشان را از دو حقیقت مختلف بودن اگر مرادش اینست که جمع کردن مکلف صلوة وغصب را باهم بیرون نمی برد ان نماز را از صلوة بودن وغصب بودن وایشان دو مفهوم متغایرند که

اختلفوا فی دلالة النهی علی فساد المنهی عنه علی اقوال ثالثها یدل فی العبادات لا فی المعاملات وهو مختار
جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضی ره ان ذلک بالشرع لا باللغة
وقال اخرون بدلالة اللغة علیه ایضاً والاقوی عندی انه یدل فی العبادات بحسب اللغة والشرع دون غیرها مطلقاً فهیهنا دعوی لنا

بر شیء واحد صادق‌اند مسلم است اما نفی باو ندارد زیرا که نزاعی نیست در اجتماع دو جهت و تحقق دو اعتبار که وصف صلوة و
غصبیت باشد در این صلوة خاص و اگر اراده کرده است که در واقع صلوة و غصب در این مقام دو امر متغایرند یعنی در
خارج دو چیز است یکی صلوة و دیگری غصب این غلطست ظاهر و مکابرة محض است و هیچ صاحب شعوری در بطلان این
شکی ندارد چنانچه معلوم شد که لازم می‌آید اتحاد متعلقین در واقع و مجملاً حکم درین مسئله یعنی امتناع اجتماع امر و نهی
در شیء واحد بدو اعتبار ظاهر و روشن است و مشتبه نمی‌ماند بر کسی که رجوع بعقل کند و رها ندهد در میدان مجادله و
عصبیت عنان خود را اصل غرض ازین اصل تحقیق این مسئله است که هرگاه مکلف مخالفت حکم نهی کند و منهی عنه را
بعمل آورد آیا منهی عنه فاسد خواهد بود با استحقاق عقوبت یا محض معصیت و استحقاق عقوبتست و منهی عنه صحیح است
و 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 نزد فقها عبارتست از وقوع عبادات بر وجهی که مسقط قضا بوده باشند و فساد
مقابل اوست یعنی وقوع آنها بر وجهی که مسقط قضا نبوده باشد بلکه بعد از او قضا نیز بر وی واجب باشد و این در معنی
متلازمانند چه هرگاه عبادت مسقط قضا باشد موافق امر شارع نیز خواهد بود و هرگاه موافق امر شارع باشد مسقط قضا
نیز خواهد بود و صحت در معاملات نزد متکلمین و فقها بمعنی ترتب اثریست که از ایشان مقصود است بر ایشان و فساد در آنها
بمعنی عدم ترتب اثر است مثلاً نماز صحیح آنست که واقع شود با جمیع شرایط و ارکان بحیثیتی که مکلف از شغل ذمه او برآید
و اعادهٔ او بر وی لازم نباشد و نماز فاسد آنست که خللی در یکی از شرایط و ارکان او واقع شود که موجب اعادهٔ او باشد
و صحت در بیع وقوع اوست با شرایط تا بحیثیتی که اثر او یعنی انتقال مبیع از بایع بمشتری و ثمن از مشتری ببایع بر و مترتب شود
و فساد در او وقوع است بنحوی که این انتقال بر او مترتب نشود بسبب اخلال شرطی از شرایط او اختلفوا فی دلالة النهی
علی فساد المنهی عنه اختلاف نموده‌اند 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 غصبی بفعل آورد اعادهٔ بر او لازمست و اگر بیع را بعد از نداء جمعه واقع سازد انتقال مبیع بمشتری و ثمن ببایع

متحقق

لنا علی اولیهما ان النهی یقتضی کون ما یتعلق به مفسدة غیر مراد للمکلف والامر یقتضی کونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتی بالمنهی عنه لا یکون اتیا بالمامور به ولازم ذلک عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنی بالفساد الا هذا ولنا

متحقق نمیشود وقول دویم اینکه دلالت بر فساد ندارد مطلقا ودر مثال مذکور نماز او صحیح است واعادة بر او لازم نیست ومبیع وثمن منتقل میشود از هر یک از بایع ومشتری بدیگری وقول ثالث قول بتفصیل است یعنی دلالت دارد بر فساد در عبادات نه در معاملات واین مذهب مختار جماعتی است که از جملهٔ ایشان محقق وشیخ ابو القسم وعلامه حلی اند رضی الله عنهما وانانکه قائلند بدلالت نهی بر فساد در عبادات ومعاملات اختلاف نموده اند در اینکه این دلالت ایا بحسب وضع لغت است یا بحسب شرع وبس جمعی از ایشان که از ان جمله است سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده اند باینکه این دلالت بحسب شرعست وبس نه بوضع لغت وجمعی دیگر از ایشان قائلند بدلالت او بحسب وضع لغت نیز واقوی نزد من اینست که نهی دلالت دارد بر فساد در عبادات لغةً وشرعاً ودر معاملات دلالت ندارد اصلاً نه لغةً ونه شرعاً پس درینمقام ما را دو مدعی است یکی انکه دلالت دارد در عبادات لغةً وشرعاً ودیگری عدم دلالت در معاملات اصلاً لنا علی اولیهما ان النهی یقتضی کون ما تعلق به مفسدة غیر مراد للمکلف تا لنا علی الثانیة دلیل ما بر مدعا اول یعنی تحقق دلالت در عبادات لغةً وشرعاً اینست که نهی لغةً وشرعاً مقتضی اینست که متعلق او مفسدة باشد ومراد مکلف بکسر کاف بصیغه اسم فاعل یعنی ناهی نباشد وامر مقتضی اینست که متعلق او مصلحت ومراد مکلف یعنی امر واین اقتضا ظاهر است چه امر بحسب لغت وشرع موضوعست از برای طلب فعلی که او مصلحت باشد ونهی نیز لغةً وشرعاً موضوعست از برای طلب ترک فعلی که او مفسدة باشد ولازم این دو معنی است اینکه یک فعل نتواند هم مامور به باشد وهم منهی عنه زیرا که امر کاشف است از اینکه مصلحت در وقوع مامور به ومطلوب امر است ونهی کاشف است از اینکه مفسدة بر وقوع او مترتب است ومطلوب ناهی نیست ومصلحت ومطلوب بودن ومفسدة ومطلوب نبودن متضادانند باهم جمع نمیشوند پس مکلف هرگاه منهی عنه را بفعل اورد ان فعل نمیتواند که مامور به باشد وازین لازم می اید که امتثال امر نشده باشد و مراد ما از فساد در عبادات همین معنی است ولنا علی الثانیة انه لو دل لکانت تا حجة القایلین ودلیل ما بر مدعای ثانی یعنی عدم دلالت نهی بر فساد در معاملات اینست که اگر دلالت متحقق باشد البته یکی از دلالات ثلث خواهد بود وهیچ یک از دلالات متحقق نیست اما مطابقة وتضمن ظاهر است زیرا که این دلالت بر فساد نه عین معنی نهی ونه جزو اوست واما انتفاء

باین معنی که لازم معنی لغوی وشرعی نهی است فساد منهی عنه باعتبار اینکه میگویند که نهی در لغت باین معنی هر دو طلب ترک فعل است که ان فعل مفسده باشد وامر طلب فعل است که او مصلحت باشد پس اگر یک فعل هم مامور به وهم منهی عنه باشد لازم میاید بسبب اینکه در لغت شرع وضع شده امر ونهی از برای آن دو معنی اینکه این فعل واحد هم مصلحت وهم مفسدة باشد پس لابد است که مامور به نباشد ومنهی عنه محض باشد پس صحیح نخواهد بود منه

از عهدة بیرون نیامده باشد

ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما التزام فلانها
مشروطة باللزوم العقلي والعرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود ان يدل على ذلك انه يجوز عند العقل و
في العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك
دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع
الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم
من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا
متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان
كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة
بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما

التزام از اينجهة كه در دلالت التزام شرطست لزوم عقلي يا عرفي چنانكه مكرر دانسته شد هر دو مفقودند و دلالت
نهي لغة و شرعا در عبادات بر فساد منهي عنه از اينجهة است كه مامور به هم هستند و در معاملات چون مامور به نيستند
دلالت بر فساد ندارد و اينكه در انجا دلالت دارد و در اينجا ندارد سبب همين است كه مذكور شد چه از مامور به و
منهي عنه بودن هر دو با هم لازم مي آيد اجتماع نقيضين يعني مصلحت و مفسده در فعل واحد و از منهي عنه بودن تنها
اين لازم نمي آيد و دليل بر اينكه منهي عنه بودن معاملات لازم ندارد فساد را اينست كه جايز است عقلا و عرفا كه
ناهي تصريح كند به نهي از بيع در وقت ندا در روز جمعه و به اينكه اگر مكلف مخالفت نمايد و او را بفعل آورد فاسد نيست
بدون اينكه منافاتي ميان اين دو كلام بوده باشد حجة القائلين بالدلالة مطلقا تا و ايضا دليل قائلين بدلالت نهي
بر فساد در عبادات و معاملات بحسب شرع نه بحسب لغة بر جزو اول مدعا يعني دلالت بر فساد شرعا دو وجه
است يكي آنكه علماء جميع بلاد و هميشه استدلال ميكردند بر فساد منهي در جميع احكام شرعيه از نكاحها و بيعها و غير اينها
پس معلوم ميشود كه ايشان عرفا از نهي استنباط فساد مينموده اند در عبادات و معاملات هر دو و ايضا لو لم يفسد لزم
من نفيه حكمة تا و اما انتفاء و دليل دويم اينكه اگر فعل منهي عنه صحيح باشد و فاسد نباشد لازم مي آيد كه در عدم ان
فعل حكمت و مصلحتي باشد بدليل آنكه نهي باو تعلق گرفته و در ثبوت ان فعل نيز حكمت و مصلحتي باشد بدليل آنكه صحيح

است

(۱۷۵)

مع حاشيه مربوط به صفحه ۱۷۴ نه بحسب لغت باعتبار اينكه ميگويند نهي در لغت طلب ترك فعل است و معتبر نيست مفسده بودن منهي عنه بحسب لغة و هم چنين امر لغة طلب فعلست مطلقا و نهي در شرع طلب ترك فعلي است كه او مفسده باشد و امر بحسب شرع طلب فعلي است كه مصلحت باشد پس اگر يك فعل مامور به و منهي عنه هر دو باشد لازم مي آيد بحسب وضع شرع كه او هم مصلحت باشد و هم مفسده و اما بحسب وضع لغت اين لازم نمي آيد چه در لغت در امر و نهي مصلحت بودن فعل و مفسده بودن او معتبر نيست منه

واما انتفاء الدلالة فلان فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاءه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجايز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما

است ولازم يعني تحقق مصلحت در وجود وعدم او باطل است زيرا كه اين دو مصحت اگر هر دو مساوي بيدا هم معارضه خواهند كرد و هر دو ساقط ميشوند و وجود آن فعل و عدم او هر دو مساوي خواهند بود پس نهي از وجايز نخواهد بود زيرا كه ترك او خالي از حكمت و مصلحتي نخواهد بود و اگر مصلحت ترك مرجوح باشد بطريق اولى نهي از و ممنوع خواهد بود زيرا كه دران قدر مصلحتي كه در تركست فعل نيز شريكست و بسبب معارضه هر دو باطل ميشوند و در فعل مصلحت ديگر هست زيادة بر مصلحت ترك و در ترك مصلحتي نيست كه معارضه با او تواند نمود چنانچه مفروض است پس بايد كه امر متعلق گردد بان فعل نهي و اگر مصلحت ترك راجح باشد صحت فعل ممنوع خواهد بود زيرا كه خالي از مصلحت است زيرا كه در ثبوت فعل مفقود است ان قدر كه راجح است از مصلحت ترك و ان قدر مصلحتي است كه مخصوص بترك و هيچ چيز از مصالح صحت با او معارضه نميتواند شد و اما انتفاء الدلالة لغة تا والجواب ودليل ايشان بر جزو ثاني مدعا يعني عدم دلالت نهي بر فساد بحسب لغت در معاملات انست كه فساد هر چيزي عبارتست از زوال احكام او و در لفظ نهي چيزي نيست كه دلالت داشته باشد لغة بر زوال احكام و مراد از زوال احكام اعدام اجزا است در عبادات و عدم ترتب اثر است در معاملات والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء تا وعن الثاني وجواب دليل اول ايشان اينست كه قول علما حجت نيست تا بحد اجماع برسد و بديهي است انتفاء اجماع در محل نزاع زيرا كه اين خلاف و نزاع همه ميانه علما بوده وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة يعني تا وبما قدمنا وجواب از دليل ثاني ايشان اينست كه قبول نداريم كه صحت معاملات يعني ترتب اثر دلالت داشته باشد بر وجود مصلحتي در ثبوت انها چه عقل تجويز ميكند كه حكمتي و مصلحتي در ايقاع بيع در وقت ندا نباشد و با ان اثر بيع يعني انتقال ثمن و مثمن بر او مترتب شود بلي صحت در عبادات دلالت او خود مصلحتي در انها معقولست زيرا كه صحت در عبادات از اينجهة كه بمعنى حصول امتثال است دلالت دارد بر وجود حكمتي

وبما قدّمناه فی الاحتجاج علی دلالة النّهی علی الفساد فی العبادات یظهر جواب الاستدلال علی
انتفاء الدّلالة لغةً فانّه علی عمومه ممنوع نعم هو فی غیر العبادات متوجّه واحتجّ مثبتوها کذلک
لغةً ایضاً بوجهین احدهما ما استدلّ به علی دلالته شرعاً من انّه لم یزل العلماء یستدلّون بالنّهی
علی الفساد واجاب عنه اولئک بانّه انّما یقتضی دلالته علی الفساد واما انّ تلک الدّلالة بحسب اللغة
فلا بل الظّاهر انّ استدلالهم به علی الفساد انّما هو لفهمهم دلالته علیه شرعاً لما ذکر من الدّلیل علی
عدم دلالته لغةً والحقّ ما قدّمناه من عدم الحجّة فی ذلک وهم وان اصابوا فی القول بدلالته فی
العبادات لغةً لکنّهم مخطئون فی هذا الدّلیل والتّحقیق ما استدللنا به سابقاً الوجه الثّانی لهم انّ الامر
یقتضی الصّحة لما هو الحقّ من دلالته علی الاجزاء بکلا تفسیریه والنّهی نقیضه والنّقیضان مقتضاهما
نقیضان فیکون النّهی مقتضیاً لنقیض الصّحة وهو الفساد واجاب الاوّلون بانّ الامر یقتضی
الصّحة شرعاً لا لغةً ونقول بمثله فی النّهی وانتم تدّعون دلالته لغةً ومثله ممنوع فی الامر والحقّ

که مطلوب است از عبادات چه اگر آن فعل مشتمل بر مصلحت مطلق نباشد امتثال حاصل نشده خواهد بود و بما
قدّمناه فی 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 لغةً چه از آنچه ما پیش ذکر کردیم ثابت
شد که مکلّف هرگاه منهیّ 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 لغةً بعمومه یعنی در عبادات و معاملات هر دو ممنوع است بلی در معاملات
صورت دارد واحتجّ مثبتوها کذلک لغةً ایضاً بوجهین احدهما ما استدلّ به علی دلالته شرعاً تا الوجه الثّانی
احتجاج نموده اند قائلین بدلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات شرعاً و لغةً نیز بدو دلیل یکی آن دلیل
است که استدلال کرده بودند قائلین بدلالت او بر فساد شرعاً نه لغةً و آن اینست که علماء همیشه استدلال میکردند
بر فساد منهیّ در عبادات و معاملات و قائلین بدلالت شرعاً و پس جواب گفته اند از دلیل ایشان که اتّفاق علما بر این
معنی مقتضی نیست مگر دلالت نهی را بر فساد و اما اینکه این دلالت بحسب لغة باشد از این اتّفاق ظاهر نمیشود بلکه
ظاهر اینستکه استدلال فقها از نهی بر فساد باعتبار اینستکه ایشان بحسب شرع از نهی فساد می فهمند از جهة آنکه
مذکور شد دلیلیکه دلالت میکند بر عدم دلالت نهی بر فساد لغةً در عبادات و معاملات و حقّ اینست که استدلال

والحق ان یق لازم وجوب اختلاف احکام المتقابلات لجواز اشتراکهما فی لازم واحد فضلاً عن تناقض احکامها سلمنا لکن نقیض قولنا یقتضی الصحة انه لا یقتضی الصحة ولا یلزم منه ان یقتضی الفساد فمن این یلزم فی النهی ان یقتضی الفساد نعم یلزم ان لا یقتضی الصحة ونحن نقول به حجة النافین للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لکان منافضا للتصریح بصحة المنهی عنه واللازم منتف لأنه یصح ان یقول نهیتک عن البیع الفلانی بعینه مثلاً ولو فعلت لعاقبتک لکنه یحصل به الملک واجیب

بقول علما بدون اجماع ایشان حجت نیست چنانکه مذکور شد وایشان اگرچه مصیب اند در قول بدلالت نهی بر فساد لغة در عبادات لیکن خطا کرده اند در استدلال باین دلیل وحق در اثبات این مدعا این دلیلست که ما استدلال باو نموده بودیم الوجه الثانی لهم ان الامر یقتضی الصحة تا والحق دلیل ثانی قایلین بدلالت نهی بر فساد لغة وشرعا در عبادات ومعاملات اینستکه امر مقتضی صحت مامور بهاست زیرا که حق وثابت است که امر دالست بر اجزاء مامور به بهر دو تقدیر اجزاء که یکی امتثال امر شارع وموافقت عبادت است باامر او ودیگری اسقاط قضا است ونهی نقیض صحت یعنی فساد خواهد بود وجماعت اول که قایلند بدلالت مطلقا شرعا نه لغة جواب گفته اند ازین دلیل باین نحو که امر مقتضی صحت است شرعا نه لغة پس لازم می آید که نهی نیز مقتضی فساد باشد شرعا نه لغة وما باین معنی قایلیم وشما دعوی میکنید دلالت نهی را بر فساد بحسب لغت نیز واین وقتی ثابت میشود که امر نیز دلالت کند بر صحت بحسب لغت نیز ودلالت امر بر ایشان معنی لغة ممنوعست وچون این جواب باطلست نزد مصنف قدس سره زیرا که مبنی است بر اینکه دلالت امر بر صحت در عبادات مخصوص بشرع باشد وهمچنین موقوفست بر اینکه دلالت نهی بر فساد نیز مطلقا بحسب شرع باشد ودر حال انکه مذهب مصنف اینست که در عبادات امر نیز بحسب لغت نیز دال بر صحت است ونهی دال بر فساد است خود جواب دیگر از دلیل ایشان گفته وفرموده که والحق ان یقال لازم وجوب اختلاف احکام المتقابلات بلا تاجة النافین یعنی قبول نداریم این دو مقدمه را که نهی نقیض امر است وامر دلالت دارد بر صحت لغة وشرعا لیکن قبول نداریم که واجب باشد اختلاف مقتضا نقیضین بلکه جایز است که نقیضین مشترک باشند در لازم لازم چه جای انکه لازم باشد نقیض بودن مقتضای ایشان پس هرگاه مقتضای امر صحت باشد لازم نیست که مقتضای نهی نقیض او باشد وبر تقدیر تسلیم که احکام نقیضین باید نقیضین باشند قبول نداریم که هرگاه امر مقتضی صحت باشد نهی باید مقتضی فساد باشد چه هرگاه حکم امر این باشد که مقتضی صحت است لازم می آید که حکم نهی نقیض او باشد

لا ۱ راست ونقضای نقیضین نقیضین اند فی نهی مقتضی نقیض

واجیب بمنع الملازمة فانّ قیام الدّلیل الظّاهر علی معنی لا یمنع التّصریح بخلافه وانّ الظّاهر
غیر مراد ویکون التّصریح قرینة صارفة عمّا یجب الحمل علیه عند التّجرّد عنها وفیه نظر فانّ التّصریح
بالنقیض یدفع ذلک الظّاهر وینافیه قطعًا ولیس بین قوله فی المثال ولو فعلت لعاقبتک
الخ وبین قوله نهیتک عنه مناقضة ولا منافاة یشهد بذلک الذّوق السّلیم قطعًا فالحقّ انّ
الکلام متّجه فی غیر العبادات وهو الّذی مثّل به واما فیها فالحکم بانتفاء اللّازم غلط بیّن اذ المناقضة
بین قوله لا تصلّ فی المکان المغصوب ولو فعلت لکانت صحیحة مقبولة فی غایة الظّهور لا ینکرها الّا مکابر المطلب

یعنی حکم او این باشد که مقتضی صحّت نیست و عدم اقتضاء صحّت لازم ندارد اقتضای عدم صحّت را تا آنکه لازم
زیرا که ممکن است که نهی مقتضی صحت منهی عنه
آید که مقتضی فساد باشد پس از کجا لازم می آید که نهی مقتضی فساد باشد بلی لازم می آید که مقتضی صحت نباشد و
ما باین قائلیم حجّة النّافین للدّلالة مطلقا لغةً وشرعًا تا واجیب دلیل آنانکه نفی نموده اند دلالت نهی را بر فساد
در عبادات و معاملات لغةً وشرعًا اینست که اگر دلالت کند بر فساد البتّه این دلالت مناقض خواهد بود با تصریح
ناهی بصحّت منهیّ عنه و این تصریح جایز نخواهد بود و لازم باطلست زیرا که جایز است ناهی بگوید این بیع را واقع
سازی و اگر واقع سازی ترا عقوبت میکنم لیکن انتقال ملک بسبب او حاصل میشود واجیب بمنع الملازمة فانّ
قیام الدّلیل الظّاهر لا یمنع التّصریح بخلافه و جواب گفته اند از دلیل نافین باینکه ملازمه شما ممنوعست یعنی قبول
نداریم که اگر نهی دلالت کند بر فساد تصریح بصحّت منهیّ عنه مناقض او باشد چرا که قیام دلیل ظاهری بر معنی مانع
نیست از تصریح بخلاف او و تصریح درینصورت قرینه خواهد بود بر اینکه مراد از او آن معنی حقیقی نیست که واجبست
حمل لفظ بر او نزد تجرّد از قرینه خلافش و برین جواب اعتراض وارد است زیرا که مراد مستدلّ این نیست که اگر
نهی دلالت ظاهری بر فساد کند لازم می آید که تصریح بنقیض او جایز نباشد تا آنکه شما جواب گوئید که ممکن است
تصریح جایز باشد باین عنوان که حمل کنیم نهی را بر معنی مجازی بقرینه تصریح بصحّت بلکه مراد مستدلّ اینستکه بنا
برین لازم می آید که تصریح بنقیض او واقع آن ظاهر و مناقض او باشد و حال آنکه میانه این قول که اگر این بیع را
واقع سازی معاقب خواهی بود لیکن صحیحست و میانه این قول که بیع را واقع ساز مناقضه نیست و منافاتی نه چنانچه
طبیعت مستقیمه باین شاهد است پس حقّ در جواب اینستکه این دلیل در غیر عبادات صورت دارد و تمامست چنانچه در
مثال مستدلّ واقع است لیکن در عبادات حکم مستدلّ بطلان لازم غلطیست ظاهر زیرا که مناقضه میان این قول که

زیرا که نقیض نقیض الصّحة لا یقتضی الصّحة است نه نقیض اللّا صحّة منه
بمعنی اقتضا نکردن صحّت راست و یقتضی اللّا صحّة بمعنی اقتضا کردن عدم صحّت راست که فساد باشد و اقتضا نکردن صحّت را اعم 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 است که نهی از بیع در وقت ندا مقتضی صحّت او نبوده باشد و در واقع بسببی دیگر صحیح بوده باشد منه

المطلب الثالث فی العموم والخصوص وفیه فصول الاول فی الکلام علی الفاظ العموم اصل الحق
ان للعموم فی لغة العرب صیغة تخصه وهو اختیار الشیخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققین وقال
السید ره وجماعة انه لیس له لفظ موضوع اذا استعمل فی غیره کان مجازا بل کل ما یدعی من ذلک مشترک
بین الخصوص والعموم ونص السید علی ان تلک الصیغ نقلت فی عرف الشرع الی العموم کقوله بنقل صیغة
الامر فی العرف الشرعی الی الوجوب وذهب قول الی ان جمیع الصیغ التی یدعی وضعها للعموم حقیقة فی الخصوص
وانما تستعمل فی العموم مجازا لنا ان السید اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتی
لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دلیل الحقیقة فیکون کذلک لغة لاصالة عدم النقل کما مر مرارا
فالنکرة فی سیاق النفی للعموم لا غیر حقیقة وهو المطلوب وایضا لو کان نحو کل وجمیع من الالفاظ المدعی

نماز مکن در مکان غصبی و میان این قول که اگر نماز بگذاری در مکان غصبی صحیح و مقبولست در نهایت ظهور است
و هیچ عاقلی این را انکار نمیکند مگر کسی که خواهد مکابره کند المطلب الثالث فی العموم والخصوص وفیه فصول
تا اصل مطلب سوم از مطالب مقصد ثانی در بیان احوالات عموم و خصوص لفظ عام و لفظ خاص است و درین چند فصل
است فصل اول در بیان احکام لفظی است که دلالت دارد بر عموم اصل الحق ان للعموم فی لغة العرب صیغة تخصه
تا لنا حق اینست که در لغت عرب صیغه ایست که مخصوص بعموم بوده باشد یعنی که موضوع باشد از برای عموم
و بس بحیثیتی که اراده جمیع افراد از او بعنوان حقیقت و اراده بعضی از افراد از و دون بعضی دیگر بعنوان مجاز
باشد و این اختیار شیخ طوسی و محقق و علامه و اکثر محققین است و قایل شده اند سید مرتضی رضی الله عنه و
جماعتی دیگر باینکه 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 صیغها در لغت مشترکست میان عموم و خصوص و نقل شده در عرف شرع بعموم چنانکه میگفت که امر
در لغت مشترکست لفظا میانه وجوب و ندب و در عرف شرع نقل شده بوجوب و جمعی دیگر قایل شده اند باینکه
هر صیغه که طایفه اولی دعوا نمایند که موضوع از برای عموم است 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 لغة اینست که مولی هرگاه بغلام خود بگوید لا تضرب احدا از لفظ احدا باعتبار اینکه نکره ایست در

حاشیه ص ۱۷۹

یعنی مستدل در ملازمه گفت که اگر نهی دلالت بر فساد کند لازم میاید 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 عبادات قبول نداریم که مناقضه نباشد میان تصریح بصحت عبادت و نهی از او منه

چه این قولی که نماز صحیح و مقبولست مقتضی آنست که این نماز مامور به و مصلحت باشد و نهی از او مقتضی آنست که مفسده باشد و این موجب اجتماع نقیضین است در امر واحد چنانچه گذشت منه

المدّعی عمومها مشترکة بین العموم والخصوص لکان القائل رأیت النّاس کلّهم اجمعین مؤکّدا للاشتباه
وذلک باطل ببیان الملازمة انّ کلّا واجمعین مشترکة عند القائل باشتراک الصّیغ واللّفظ الدّال علی شیء
یتأکّد بتکریره فیلزم ان یکون الالتباس متأکّدا عند التّکریر واما بطلان اللّازم فلانّا نعلم ضرورة
انّ مقاصد اهل اللّغة فی ذلک تکثیر الایضاح وازالة الاشتباه احتجّ القائلون بالاشتراک بوجهین
الاوّل انّ الالفاظ الّتی یدّعی وضعها للعموم تستعمل فیه تارةً وفی الخصوص اخری بل استعمالها فی
الخصوص اکثر وظاهر استعمال اللّفظ فی شیئین انّه حقیقة فیهما وقد سبق مثل الثّانی انّها لو کانت
للعموم لعلم ذلک اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرّده فی الوضع واما بالنّقل والاحاد منه
لا یفید الیقین ولو کان متواترا لاستوی الکلّ فیه والجواب عن الاوّل انّ مطلق الاستعمال اعمّ

سیاق نفی عموم فهمیده میشود عرفاً حتی اینکه اگر ان غلام یک کس را بزند او را عاصی میشمارند و میگویند مخالفت
مولی نموده و بنا بر از علامات حقیقت است و هر گاه عرفاً حقیقت در عموم باشد لغةً نیز حقیقت در عموم خواهد بود
چرا که اصل عدم نقل لفظ است از معنی لغوی چنانکه مکرّر مذکور شد پس نکره در سیاق نفی حقیقت در عموم است
و بس و مطلب ما ثابت شد و دلیل دیگر بر مدّعای ما اینکه مثل لفظ کلّ و جمیع و غیر انها را الفاظی که ما دعوا
میمنائیم که مختصّ بعموم است اگر مشترک لفظی باشد میان عموم و خصوص چنانچه مدّعای خصمست لازم
می آید که لفظ کلّهم اجمعین در ین قول که رأیت النّاس کلّهم اجمعین باعث تأکید اشتباهی شود که از لفظ النّاس
حاصلست و لازم باطلست پس ملزوم نیز باطل خواهد بود ببیان ملازمة اینکه کلّ و اجمعین مشترکند نزد خصم که
قائلست باشتراک این صیغها در عموم و خصوص چنانچه لفظ النّاس مشترکست میان عموم و خصوص و هر لفظی که
دلالت کند بر معنی مؤکّد میشود بتکریر ان لفظ پس لازم می آید که بسبب تأکید اشتباه زیاده شود و اما بطلان لازم
زیرا که بالضّرورة میدانیم که مقصود اهل لغت در ین تأکیدات زیادتی ایضاح و رفع اشتباهست و حاصل انکه چون
النّاس معرّف باللّام 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 قایل جمیع افراد است و را مؤکّد میباید بکلّ و اجمعین تا رفع اشتباه و احتمال
خلاف مقصود بشود پس اگر این دو لفظ نیز مشترک باشند لازم می آید که اشتباه و احتمال خلاف مقصود مؤکّد شود و
جواب از ین استدلال ممکن است خصم را باین روش که این الفاظ ممکن است که مشترک باشند میان عموم و خصوص و در

اعمّ من الحقیقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقیقة فیکون فی الخصوص مجازاً
اذ هو خیر من الاشتراك حیث لا دلیل علیه وعن الثانی منع الحصر فیما ذکر من الاوجه فانّ تبادر المعنی
من اللفظ عند الاطلاق دلیل علی کونه موضوعاً له وقد بیّنا انّ المتبادر هو العموم حجّة من ذهب الی
انّ جمیع الصّیغ حقیقة فی الخصوص انّ الخصوص متیقّن لانّها ان کانت له فمراد وان کانت للعموم
قد اخل فی المراد وعلی المقدّرین یلزم ثبوته بخلاف العموم فانّه مشکوك فیه اذ ربّما یکون
الخصوص مرادا ولا اخلال فیه فجعل حقیقة فی الخصوص المتیقّن اولی من جعله للعموم المشکوك فیه وایضاً

هریك از این دو معنی مستعمل شوند با قرینه پس هرگاه در تاکید مستعمل شوند محمول بر عموم اند بقرینه اینکه مقصود
اهل لغت از تاکید دفع اشتباهست احتجّ القائلون بالاشتراك بوجهین الاوّل انّ الالفاظ التی تا والجواب احتجاج
نموده اند قائلین باشتراك این صیغها میان عموم وخصوص لفظاً بدو دلیل اوّل اینکه الفاظیکه دعوی نمودید
که موضوعند از برای عموم وبس گاه مستعمل در عمومند وگاه در خصوص بلکه استعمال انها در خصوص بیشتر است
وظاهر استعمال لفظ در دو معنی اینستکه حقیقت در هر دو معنی باشد چنانکه پیش گذشت ودلیل ثانی اینان
اینست که اگر این الفاظ حقیقت در عموم باشند وبس لازم خواهد بود که این اختصاص معلوم باشد یا بدلیل عقل
واین محال است چراکه عقل بتنهائی دخل در معرفت وضع لغات ندارد چه اوضاع الفاظ سماعیند ویا بدلیل
نقل ونقل یا بعنوان خبر واحد است یا بطریق تواتر افاده یقین نمیکند بلکه مفید ظنّند وبس واین مسئله یعنی
است نه ظنّی وتواتر نیست زیراکه اگر متواتر میبود می بایست که خلافی در این مسئله نباشد وهمه اصولیین قائل باشند
باختصاص این الفاظ بعموم وحال انکه خلاف واقعست والجواب عن الاوّل انّ مطلق الاستعمال تا حجّة من ذهب
وجواب از دلیل اوّل ایشان اینستکه قبول داریم که این الفاظ در عموم وخصوص هر دو مستعمل میشوند لیکن میگوئیم
که مطلق استعمال اعمّست از اینکه بعنوان حقیقت باشد یا بطریق مجاز ومتبادر از این صیغها نزد تجرّد از قرائن خصوص
عمومست وبس ومتبادر از علامات حقیقت است پس استعمال انها در خصوص بعنوان مجاز خواهد بود نه بعنوان حقیقت
والّا مشترك خواهد بود لفظاً میان عموم وخصوص ومجاز بهتر است از اشتراك هرگاه دلیلی بر اشتراك نباشد و
جواب از دلیل ثانی ایشان اینکه منحصر بودن طریق معرفت اوضاع لغات در دلیل عقلی ونقلی ممنوعست زیراکه
تبادر معنی از لفظ نیز نزد اطلاق وتجرّد از قرینه دلیلست بر اینکه لفظ موضوعست از برای آن معنی وما بیان نمودیم

یعنی این مسئله از مسائل علم اصولست و مسائل اصول از قبیل مسائل کلام است که مقصود حصول یقین است بمطلب وهرچند این اعتقاد و جزم مطابق واقع نباشد بخلاف مسائل علم فقه که ظنّی اند یعنی مقصود از استدلال با دلیل حصول ظن بمطلب است نه جزم مذکور

وایضاً اشتهر فی الالسن حتی صار مثلاً انه ما من عام الا وقد خص وهو وارد علی سبیل المبالغة والحاق القلیل بالعدم والظاهر یقتضی کونه حقیقة فی اغلب مجازاً فی الاقل تقلیلاً للمجاز والجواب

که متبادر ازین صیغها عمومست وبس حجة من ذهب الی ان جمیع الصیغ حقیقة فی الخصوص تا وایضاً دلیل جمعی که قائلند باختصاص این صیغها بخصوص لغةً اینست که خصوص متیقن است چرا که این صیغها اگر موضوعند از برای خصوص او مراد خواهد بود واگر 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 وداخل در مقصود او نیز نخواهد بود پس گردانیدن این صیغها را حقیقت در خصوص که یقینی است بهتر است از حقیقت دانستن انها را در عموم که مشکوک فیه است وایضاً اشتهر فی الالسن حتی صار مثلاً انه ما من عام الا وقد خص وهو وارد علی سبیل المبالغة تا والجواب ودلیل دیگر بر مدعای قائلین باختصاص این صیغها بخصوص اینکه مشهور شده در زبانهای جمعی حتی اینکه مثل شده که ما من عام الا وقد خص منه یعنی هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص یافته واین مثل از باب مبالغة وارد شده واز قبیل ملحق گردانیدن عموماتی است که بر عموم خود باقیند بعدم باعتبار قلت انها نسبت بعمومات مخصصة والا بسیار است که عام بر عموم خود باقیست پس ملخص این مثل اینست که اکثر عمومات مخصص شده اند وعامی که بر عموم خود باقی باشد قلیل است وظاهر مقتضی اینستکه لفظ عام حقیقت در اغلب یعنی خصوص باشد ومجاز باشد در اقل که عمومست تا انکه مجاز کمتر از حقیقت باشد واز تحقیقی که مص قدس سره نمود درین مثل که گفت این مثل از باب مبالغة وارد شده مندفع میشود اعتراضاتیکه بر او وارد است ظاهراً اول اینکه ظاهر این مثل مقتضی انستکه هر عامی تخصیص یافته باشد پس لازم می اید که صدق این مثل مستلزم کذب خودش باشد چه صدق این مستلزم انستکه جمیع عمومات مخصص باشند واز جملهٔ عمومات همین مثل است پس باید که این مثل نیز مخصص باشد واز تخصیص این مثل لازم می اید که هر عامی تخصیص نیافته باشد بلکه بعضی از عمومات مخصص باشند پس از صدق این مثل کذب خودش لازم امد واعتراض ثانی بر این مثل اینست که هیچ یک از عمومات بر عموم خود باقی هست یا نه بلکه همه تخصص یافته اند وبر هر تقدیر این مثل کاذبست بر تقدیر اول ظاهر است وبر تقدیر ثانی چنانکه در اعتراض اول دانسته شد واعتراض ثالث اینکه این مثل یا کاذبست یا مفید فایدة نیست زیرا که اگر عموم این مثل بحال

والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذا الشهرة من الوهن اصل

خود باقيست لازم مى آيد كه كاذب باشد واگر بر عموم خود باقى نيست بلكه مراد انا واينست كه بعضى از عمومات مخصص يافته اند اين مثل بى فايده خواهد بود زيرا كه هر احدى قائلست باينكه بعضى از عمومات مخصص اند ووجه دفع اين اعتراضات بعد ازان بتحقيق ظاهر است چراكه ماحصل اين مثل اينست كه اكثر عمومات مخصص شده اند كه از جمله عمومات مخصصه همين مثل است وبناى اعتراضات همه برين بود كه اين مثل ظاهرش كه عموم مستعمل مراد باشد وهمچنين دفع ميشود ازين بتحقيق اعتراضيكه بر مستدل وارد است وملخص او اينست كه ظاهر اين مثل مقتضى اينست كه عموم معدد باشد نه مغلوب وقليل پس قول او كه ظاهر مقتضى اينست كه لفظ عام حقيقت در اغلب مجاز در اقل باشد فاسد است بلكه مناسب آن بود كه بگويد وظاهر اينست كه لفظ عام حقيقت باشد در معنى كه همه شمول وعمومى دروى مستعمل باشد يعنى كه خصوص است نه در عمومى كه هرگز در روى مستعمل نشده والجواب اما عن الوجه الاول تا واما عن الاخير وجواب از دليل اول قائلين بوضع اين صيغها از براى خصوص دبير اينست كه اين دليل مقتضى اثبات لغت است بترجيح عقلى وازين جائز نيست زيرا كه لغات سماعيند با اينكه ترجيح خصوص بر عموم بوجه مذكور معارضه كرده ميشود وترجيح عموم بر خصوص باعتبار اينكه عموم احوط است چراكه محتمل است كه مراد متكلم از اين صيغ عموم باشد پس اگر حمل نماييم اين الفاظ بر خصوص بعضى از افراد لازم مى آيد كه ضايع ومهمل نموده باشيم باقى افراد انها را واين جواب خالى از نظرى نيست چراكه اين جواب تمام نيست مگر در امر ايجابى ونهى چون صوم ايام شهر رمضان ولا تاكل فيها چه اگر مكلف حمل كند اياما را بر خصوص ده روز از اول مثلا ودر باقى ايام او افطار كند بعضى از روزهائى كه داخل در عموم است ضايع كرده خواهد بود واما در صورت اباحت حكم برعكس است مثل كل الطعام كه احوط عمل بر خصوص است زيرا كه اگر مكلف طعام مرغ بلام را حمل بر عموم نمايد گاه باشد كه مضر شود بخوردن حرام واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها انا اصل

واما جواب از دليل ثانى ايشان پس او بدو دروش كفته شده اول معارضه باين دليل يعنى اقامت دليلى بر نقيض مدعا او باين

اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الاصحاب ومحققوا
مخالفينا على هذا ايضاً وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما
المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم
افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا

طریق که چون در بیرون کردن بعضی از افراد مدلول این صیغها محتاجیم بمخصصی معلوم میشود که این صیغ حقیقت
در عموم‌اند نه در خصوص والا در اخراج این افراد احتیاج بمخصص نمیبود بلکه در حمل بر جمیع افراد احتیاج بقرینه 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 حقیقت است در معنی دیگر و ما پیش اقامت دلیل نمودیم بر اینکه این الفاظ حقیقت‌اند در عموم با
اینکه تمسک شدن در اثبات مسئله علمی بشهرت این مثل بسیار ضعیف است چه مثل مفید ظن است و دلیل مسئله علمی باید
مفید یقین باشد اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد تا لنا هر جمعیکه معرف بادات تعریف باشد خواه
جمع قلت و خواه جمع کثرت و خواه جمع سالم باشد و خواه جمع مکسر مفید عموم است حقیقة هرگاه معهودی در خارج
میان متکلم و مخاطب نباشد و اگر قرینه عهد باشد اشاره بهمان معهود خواهد بود و افاده عموم نخواهد کرد و در
این حکم مخالفی از امامیه رضوان الله علیهم نیافتیم و محققین عامه نیز باین قائل شده اند و مخالفت ننموده اند با
ما مگر بعضی از ایشان که اعتمادی بقول ایشان نیست و قول ایشان شاذ و ضعیف است بمرتبه که قابلیت ندارد که
کسی ملتفت اثبات و نفی او شود لیکن در کیفیت عموم او خلافی شده که ایا مفید عموم هر فرد است از قبیل مفرد یا
مفید عموم هر جماعت هر جماعت است و یکی دو تا از وی خارجند و تحقیق او مبنی است بر تفصیلی تمام که این مقام
گنجایش او ندارد و اما مفرد و معرف بادات تعریف پس جمعی از اصولیین قائل شده اند باینکه او نیز افاده عموم میکند حقیقة
و محقق رضی الله عنه این مذهب را بشیخ طوسی قدس سره داده و جمعی دیگر قائل شده اند باینکه مفید عموم نیست حقیقة
بلکه مجاز است در عموم و این مذهب را محقق و علامه رضی الله عنهما اختیار نموده اند و این نزدیکتر است بصواب
و بباید دانست که مراد مص س سره و سایر قائلین باینکه مفرد معرف بلام حقیقة در عموم نیست اینستکه از قبیل سایر الفاظ
عموم نیست که هرگاه مجرد از قرینه خصوص باشد مفید عموم باشد حقیقة و اگر قرینه خصوص باشد مستعمل در خصوص

لنا عدم تبادر العموم منه الی الفهم وانه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطّردا وهو منتفٍ قطعًا احتجّوا
بوجهین احدهما جواز وصفه بالجمع فیما حکاه البعض من قولهم اهلك النّاس الدّرهم البیض والدّینار
الصّفر الثّانی صحّة الاستثناء منه کما فی قوله تعالی اِنَّ الاِنسانَ لَفی خُسرٍ اِلّا الَّذینَ آمَنوا واجیب

شود مجازاً بلکه گاه مستعمل در عموم میشود حقیقة چون مفرد معرّف بلام استغراق وگاه مفید خصوص است حقیقة
چون معرّف بلام عهد وگاه مراد از وی غیر عموم وخصوص است بلکه مقصود از وحقیقت من حیث هی است چون معرّف
بلام حقیقت ومفصّل این اجمال انکه مفرد معرّف بلام بنا بر مشهور میان علماء معانی وبیان مشترکست لفظاً میان معرّف
بلام عهد خارجی که اشاره بفرد معینی است از حقیقت مدخولش چون ادخل السّوق هرگاه بازاری معهود بوده باشد
میان متکلّم ومخاطب ومعرّف بلام جنس واین قسم مشترك معنوی است میان معرّف بلام حقیقت که اشاره بحقیقت مدخول
خود است من حیث هی چون الرّجل خیر من المراة ومعرّف بلام عهد ذهنی که اشاره بفرد غیر معیّنی است از ان حقیقت
چون ادخل السّوق هرگاه بازاری معهود نباشد ومعرّف بلام استغراق که اشارة بحقیقت است باعتبار وجود در ضمن
جمیع افراد چون انّ الانسان لفی خسر الّا الّذین آمنوا پس استعمال او در هر یك ازین چهار معنی بعنوان حقیقت و
محتاج بقرینه ایست وهر یك احتمال که استغراق است مفید عموم است ودر باقی احتمالات مفید عموم نیست نه
حقیقةً ونه مجازاً لنا عدم تبادر العموم تا احتجّوا دلیل ما بر اینکه مفرد معرّف بلام حقیقت در عموم نیست اینستکه
متبادر بفهم از وی عموم نیست وعدم تبادر منافی حقیقت است ودیگر انکه اگر حقیقت در عموم باشد
لازم می اید که استثناء از وی جایز باشد در جمیع مفردات معرّف بلام چراکه شرط استثناء یعنی دخول مستثنی منه متحقّق
خواهد بود وحال انکه استثناء از هر مفردی معرّف بلام صحیح نیست چنانچه در معرّف بلام عهد وحقیقت احتجّوا
بوجهین احدهما تا واجیب احتجاج نموده اند قائلین باینکه مفرد معرّف بلام حقیقت در عموم است بدو وجه یکی
انکه جایز است موصوف ساختن او را بجمع چنانچه واقع شده در این قولی که حکایت نموده اند از بعضی از فصحا که
اهلك النّاس الدّرهم البیض والدّینار الصّفر چه البیض والصّفر که جمع معرّف بلام ومفید عمومند قطعاً صفت
مفرد معرّف بلام واقع شده ومطابقة میان موصوف وصفت مقتضی اینستکه ان مفرد نیز مفید عموم باشد ودلیل
ثانی اینکه صحیحست استثناء وقتی صحیحست که مفرد معرّف بلام مقتضی عموم باشد تا انکه مستثنی داخل در مستثنی
منه بشود وشرط صحّت استثنا که دخول مذکور است متحقّق باشد واجیب عن الاوّل بالمنع من دلالته علی العموم تا فایده

مستثنی در صح

استثناء مفرد معرّف بلام چون انّ الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا واین صح

واجیب عن الاوّل بالمنع من دلالته علی العموم وذلک لانّ مدلول العامّ کلّ فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبینهما بون بعید وعن الثانی بانّه مجاز لعدم الاطّراد وفی الجواب عن کلا الوجهین نظر اما الاوّل فلانّه مبنیّ علی انّ عموم الجمع لیس کعموم المفرد وهو خلاف التحقیق کما قرّر فی موضعه واما الثانی فلان الظاهر انّه لا مجال لانکار افادة المفرد المعرّف العموم فی بعض الموارد حقیقة کیف ودلالة اداة التعریف علی الاستغراق حقیقة وکونها احد معانیها ممّا لا یظهر فیه خلاف بینهم فالکلام حینئذ انّما هو فی دلالته علی العموم مطلقا بحیث لو استعمل فی غیره کان مجازا علی حدّ صیغ العموم التی هذا من شانها ومن البیّن انّ هذه الحجّة لا تنهض باثبات ذلک بل انّما تثبت المعنی الاوّل الذی لا نزاع فیه فافهم

وجواب گفته شده از دلیل اوّل ایشان اینست که قبول نداریم که وصف مفرد معرّف بلام بجمیع دلیل باشد بر اینکه مفرد مفید عموم است چرا که مدلول لفظ عام هر فرد هر فرد است ومدلول جمع معرّف بلام جنس مجموع افراد است ومیانه مجموع من حیث المجموع وهر فرد هر فرد فرق بسیار است وهمچنین جواب از دلیل ثانی ایشان گفته اند که الانسان در قول خدای عزّ وجلّ مجاز از در عموم مستعمل شده بقرینه استثناء ودلیل بر اینکه مجاز است در عموم نه حقیقت اینست که جواز استثناء مطّرد نیست ودر هر دو جواب بحثی وارد است اما جواب از دلیل اوّل 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 واین تحقیق است چنانکه در موضع خود یعنی علم معانی وبیان محقّق شده که عموم جمع نیز مثل عموم مفرد است واما ضعف جواب از دلیل ثانی زیرا که ظاهر اینست که انکار نتوان کرد این را که مفرد معرّف بلام افاده عموم میکند حقیقة در بعضی از موارد استعمالات وچگونه این را انکار توان نمود وحال انکه در دلالت ادات تعریف بر استغراق بعنوان حقیقت وبودن استغراق یکی از معانی ادات تعریف مخالفی در ظاهر نیست میان اهل عربیت پس انکار نمودن اینکه لفظ الانسان در آیه کریمه حقیقت در عموم است صورتی ندارد پس بهتر اینست که در جواب از هر دو دلیل قائل باین باشیم که معرّف مفید عموم است بکوئیم که ما در این نزاع نداریم که گاه معرّف بلام مفرد مفید عموم می باشد چنانچه در معرّف بلام استغراق بلکه نزاع حرف ما اینست که مطلق مفرد معرّف بلام دلالت نمیکند بر عموم حقیقة بحیثیتی که اگر استعمال شود در غیر مجاز بوده باشد از قبیل صیغهای عمومی که این حال دارند وبدیهی است که هیچ یک از این دو دلیل اثبات این نوع دلالت نمیکند بلکه اثبات میکنند آن معنی اوّل را که ما نزاع در او نداریم یعنی هر دو دلیل افاده میکنند این را که گاه مفرد معرّف

ملخّص این جواب اینکه ترصیف مفرد محلّی بلام در صورتی بجمیع معرّف بلام در صورتی دلالت میکند بر عموم مفرد که جمع معرّف بلام مفید عموم بوده باشد چه در این صورت مطابقت میان موصوف وصفت مقتضی آنست که مفروض مفید عموم باشد لیکن جمع معرّف مفید عموم نیست چه مدلول او مجموع افراد من حیث المجموع است وعام قطعی است که مفید هر فرد فرد بوده باشد ومیان این دو معنی فرق بسیار است منه

فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعم واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله صلعم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من مقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك اصل

بلام حقيقت در عموم باشد وما نيز باين قائليم چنانچه در مفرد معرف بلام استغراق فايدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف تا اصل اين فايده است كه بسيار اهتمام بدانستن او هست چون دانستيكه مقصود از عدم دلالت مفرد معرف بلام بر عموم اينست كه او از قبيل صيغهاى هست كه موضوعند از براى عموم نه اينكه هرگز افادهٔ عموم نميكند پس بدانكه قرينه حاليه متحقق است در احكام شرعيه غالبا بر ارادهٔ عموم از مفرد معرف بلام در جائيكه تعريف از جهه عهد خارجي نباشد چنانكه در قول خداى عز وجل واحل الله البيع وحرم الربوا وقول رسول الله صلى الله عليه واله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ كه تعريف البيع والربوا از از براى استغراق است ومراد حليت هر فرد از افراد بيع وحرمت هر فرد از افراد ربا است وهمچنين مراد از الماء در حديث هر فردى از افراد اب است وقرينه بر اينكه مراد عموم است در ايه وحديث اينست كه ممتنع است كه مراد مهيت در حقيقت بيع وربا واب باشد زيرا كه احكام شرعيه تعلق نميگيرد بمهيات كليه مگر باعتبار وجود انها چنانكه بيشتر دانسته شد ودر ينصورت يا مراد وجود ان حقايق است در ضمن جميع افراد يا در ضمن بعضى غير معين از افراد ليكن ارادهٔ بعض غير معين منافيست با حكمت چرا كه معنى ندارد حلال كردانيدن بيعى از بيعها وحرام كردانيدن فردى غير معين از ربا ونجس نشدن مقدار كر غير معين از ابها زيرا كه هر چه مكلف مامور است بارتكاب او يا اجتناب از و ميبايد كه معلوم مكلف بوده باشد وهمچنين در غير اين دو موضع از مواضع قران مجيد وحديث نبوى وائمهٔ طاهرين صلوات الله عليهم اجمعين بسيار مستعمل شده مفرد معرف بلام معنى عموم و

اصل اکثر العلماء علی ان الجمع المنکر لا یفید العموم بل یحمل علی اقل مراتبه وذهب بعضهم علی افادته ذلک
وحکاه المحقق عن الشیخ بالنظر الی الحکمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا امتثالا بین الجموع فی
صلوحه لکل عدد بدلا کرجل بین الاحاد فی صلوحه لکل واحد فکما ان رجل لیس للعموم فیما یتناوله
من الاحاد کذلک رجال لیس للعموم فیما یتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا
فعلم کونها مرادة وبقی ما سواها علی حکم الشک حجة الشیخ علی ان هذه اللفظة اذا دلت علی القلة
والکثرة وصدرت من حکیم فلو اراد القلة لبینها وحیث لم یبینها وجب حمله علی الکل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت
اطلاق اللفظ علی کل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه علی الجمیع فقد حملناه علی جمیع حقائقه فکان اولی والجواب

استغراق باقرائن حالیه ومقالیه پس در همه آن مواضع متعین است اراده جمیع افراد واین بعینه معنی عموم است نمی بینم
احد بر آنکه این معنی را یافته باشد از متقدمین اصحاب بغیر از محقق قدس سره که او در اخر این مبحث فرموده که اگر کلمه
شوکه در جائی معرف معرف بلام واقع شود در کلام حکیمی ومعهودی نباشد پس قرینه حال ان مفرد دلالت نمیکند بر
استغراق باید او را کسی انکار نکند اصل اکثر العلماء علی ان الجمع المنکر لا یفید العموم بل یحمل علی اقل اکثر علما باین قائلند
که جمع نکره افاده عموم نمیکند بلکه باید او را حمل نمود بر اقل مراتب جمع که سه است یا دو بنا بر خلافی که خواهد امد بعضی
قائل شده اند باینکه او افاده عموم میکند واین قول را المحقق سره از شیخ طوسی رضی الله نقل نموده باعتبار اینکه
حکمت مقتضی اینست که اگر مراد اقل مراتب بوده باشد قرینه بر او اقامت بشود پس هرگاه مجرد از قرینه باشد باید او را حمل
بر جمیع مراتب نمود دلنا القطع بان رجالا امتثالا بین الجموع صالح تا حجة الشیخ دلیل ها بر اینکه جمع نکره مفید عموم نیست
اینست که جزم داریم باینکه صیغه رجال در صلاحیت داشتن او هر جمعی از جموع را بر سبیل بدلیت از قبیل رجل است در
اینکه صلاحیت هر واحد از احاد دارد پر چنانچه رجل افاده عموم احادی نمیکند که این رجل شامل او ست همچنین
رجال افاده عموم جمعها نمیکند که این رجال شامل او ست نمیکند بلی اقل مراتب جمع که سه است یا دو البته داخل است در او
پس معلوم میشود که او مراد است از این لفظ وما سوی او از مراتب جموع مشکوک فیه است که ایا داخل هست ویا نه وتا
قرینه بر ان مراتب نباشد حمل لفظ بر انها صحیح نیست حجة الشیخ علی ان هذه اللفظة اذا دلت علی القلة والکثرة وصدرت
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 واکثر مراتب او که جمیع افراد است وهرگاه از حکیمی صادر شود پس اگر مراد اقل مراتب باشد لازم است بر حکیم بیان او

غیر اگر اقل داخل است در جمیع احتمالات مشکوکه
اگر مراد از رجال اقل مراتب باشد که سه است یا عشره بعد از او که چهار است یا عشره یا بالاتر که پنج است یا بالاتر که شش است وعلی هذا القیاس یا الجمیع افراد به تقدیر سه داخل است در حکم منه

والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نم
عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا
للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة
للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متقنا ويبقى ما عداه مشكوكا
فيه الى ان يدل دليل على الارادة ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام
الاخير وهو كلام العامة الذي وافق للشيخ فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر
المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدها او لئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب
ح التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله
في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج في الحمل عليه الى الدليل فايدة

بنصب قرينه وچون قرينه نيست واجبست حمل او بر جميع افراد و زياد كرده اند در استدلال جمعى كه موافقت كرده اند
با شيخ از علماى عامه اين دليل را كه ثابت شده است لغة اطلاق جمع نكره بر هر مرتبه از مراتب جمعها كه دو و سه و چهار
و پنج و شش و هفت و هشت است تا جميع افراد پس اگر حمل كنيم او را بر جميع افراد حمل نموده خواهيم او را بر جميع حقايق او
پس اين حمل اولى است از حمل بر يك حقيقت كه اقل مراتب اوست والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه
لو اراد الكل لبينه تا والتحقيق وجواب از احتجاج شيخ رضى الله بدو روش گفته شده يكى معارضه يعنى اقامت دليلى
بر خلاف مدعاى او باين طريق كه اگر مراد متكلم حكيم جميع افراد باشد لازم است بر او بيان اين معنى بنصب قرينه
كه دلالت كند بر جميع افراد و چون قرينه نيست معلوم ميشود كه مراد او جميع افراد نيست بلكه اقل مراتب است
و ديگرى منع ان مقدمه كه ميگفت قرينه نيست كه دلالت كند بر اينكه مراد اقل مراتب است و سند منع اينست كه
از جهة قرينه همين كافيست كه مقصود بودن اقل مراتب جمع قطعى است چنانكه گذشت و درين جواب بحثى وارد است
زيرا كه مراد مستدل اينستكه اگر متكلم حكيم ازين جمع اقل مراتب باشد بايد قرينه نصب كند كه مانع از اراده جميع افراد
باشد و چون قرينه مانعه از اراده جميع افراد نيست بايد او را حمل بر جميع افراد نمود و قطعى بودن اقل مراتب اگرچه
قرينه اراده اقل ميشود ليكن مانع از اراده جميع افراد نيست چه ممكن است كه جميع افراد مراد باشد و در ضمن او اقل
مراتب نيز مراد باشد والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا تا وبهذا و تحقيق مقام بحيثيتى كه واقع احتجاج شيخ رضى

فایدة اقل مراتب صیغة الجمع الثلثة علی الاصح وقیل اقلها اثنان لنا انه یسبق الی الفهم عند اطلاق هذه الصیغة بلا قرینة الزاید علی الاثنین وذلک دلیل علی انه حقیقة فی الزاید دونه کما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غیره احتج

الله عنه بشود اینست که لفظ جمع نکره چون موضوعست از برای مفهوم مطلق جمع که مشترکست معنی میان جمیع افراد وخصوص هر مرتبه دیگر از مراتب جمع پس جمع نکره نزد اطلاق وعدم قرینه احدی از ان مراتب احتمال عموم و خصوص هر دو دارد چون سایر الفاظی که موضوعند از برای معانی مشترکه میان افراد متعدده چه نزد اطلاق احتمال هر یک از ان افراد دارند لیکن اراده اقل مراتب خصوص که اقل جمع است قطعی است باعتبار انکه داخل است در مرتبه از مراتب جمع وماعدای اقل از مراتب او مشکوک فیه است واراده او قطعی نیست مگر انکه دلیلی از خارج دلالت کند بر اراده او واین منافاتی با حکمت حکیم ندارد چنانچه شیخ دعوی مینمود وبهذا یظهر الجواب عن الکلام الاخیر فانا نمنع کون اللفظ حقیقة فی کل مرتبة تا اصل واز تحقیق ما که جمع نکره موضوعست از برای مفهوم جمعیکه مشترک معنوی است میان عموم وخصوص ظاهر میشود 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 انکه حمل بر جمیع افراد حمل بر جمیع حقایق باشد بلکه موضوعست از برای قدر مشترک میان این مراتب که عبارتست از مفهوم مطلق جمع است پس لفظ جمع دلالت بر هیچ یک از این مراتب ندارد مگر با قرینه وبر تقدیر تسلیم که مشترک لفظی وحقیقت باشد در هر مرتبه از ان مراتب انچه لازم می اید درینصورت اینستکه نزد اطلاق جمع باید توقف نمود وحمل ننمود او را بر هیچ مرتبه از مراتب بدون قرینه چرا که ثابت شد که مشترک را حمل بر هیچ یک از معانی او نمیتوان نمود تا انکه قرینه بر یکی از ان معانی ظاهر شود واین نیز ثابت شده که استعمال مشترک در جمیع معانی بعنوان مجاز است وحمل لفظ مشترک بر او محتاج بدلیل است پس مجرد اشتراک لفظ جمع میان این مراتب موجب ارادة جمیع مراتب نیست فایدة اقل مراتب صیغة الجمع الثلثة علی الاصح وقیل اقلها اثنان تا لنا غرض از

اعم از اینکه جمع مفرد باشد یا نکره ۱۲

این فایده بیان اقل مراتب صیغه جمع است ومشهور اینست که اقل مراتب صیغه او سه است وبعضی گفته اند که اقل مراتب او دو است وقائلین بقول اول اختلاف کرده اند در کمتر از سه که ایا 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 وجزئیت وابو حنیفه تجویز نموده اطلاق او را بر دو اصلا نه بعنوان حقیقت ونه بطریق مجاز وبعضی گفته اند که اطلاق او بر واحد

یعنی دو جزو سه است واطلاق جمع بر دو بعنوان مجاز است یعنی مجاز اطلاق کل بر فرد ۱۲

احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعم فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل
في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون واطلق ضمير الجمع
المخاطبين على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق
انما وقع على ثبوت الحجب من الاخوين لا على استفادته من الآية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما
فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا
على كونه مجازا فيهما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع الاقل مع اصل

هم بعنوان مجاز جايز است بسبب علاقه مذكوره واين قول از ما فخر رازي منقول است لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق
الصيغة تا احتج دليل ما بر اينكه اقل مراتب جمع سه است اينستكه متبادر بفهم نزد اطلاق صيغه جمع وانتفاء قرينه زايد
بر دو است واين دليل است بر اينكه حقيقت در زياده باشد كه شامل سه ما فوق او ست نه در دو بلكه در دو مجاز است
چرا كه علامت مجاز اينستكه غير او متبادر بفهم باشد احتج المخالف بوجوه الاول تا والجواب استدلال نموده اند
جمعيكه قايلند باينكه اقل مراتب جمع دو است بچند وجه اول قول خدا بتعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه
الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس يعني اگر ميت ولدي نداشته باشد ووارث او منحصر در ابوين باشد پس نصيب مادر
از تركه او ثلث است ونصيب پدر دو ثلث هرگاه ان ميت اخوة نداشته باشد پس اگر اخوة از براي ميت بوده باشد نصيب
مادر سدس واخوه مانع مادر ميشوند از زياده برسدس هرچند خود بهراث نمي برند ومراد از اخوة دو برادر است وزياده
بر اجماعيست كه دو برادر نيز حاجب مادر ميشوند از زياده برسدس پس در كلام مجيد الطلاق جمع بر دو شده واصل در اطلاق
لفظ بر معنى اينستكه اين لفظ حقيقت در ان معنى باشد ووجه دويم قول خدا بتعالى است كه انا معكم مستمعون زيرا كه
كلام معكم خطاب جمع است ودر اينجا خطاب بموسى وهرون است وبس على نبينا وعليهما السلام پس ضمير جمع مخاطب بر دو اطلاق
شده ووجه سيوم قول رسول صلى الله عليه وآله است كه دو كس زياده جماعت اند چه اطلاق لفظ جماعت بر دو كس شده

والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب تا اصل وجواب از دليل اول اينان اينست كه اينجا اجماعيست
اينستكه او بر آو حاجب مادر ميشوند از زياده برسدس واجماعي نيست اينكه حكم حجب دو برادر از ابوين كريمه مستفاد است
پس بر كريمه دلالت ندارد بر اينكه اطلاق اخوة بر اخوين بعنوان حقيقت است وحاصل اينكه مراد از اخوة در ابوين كريمه سه
برادر وزياده است پس انچه از اين كريمه معلوم ميشود حكم حجب سه برادر است وحكم حجب دو برادر از خارج معلوم ميشود نه از اين

اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو یا ایها الناس و یا ایها الذین امنوا لا یعم بصیغته من تاخر عن زمن
الخطاب و انما 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 یق للمعدومین یا ایها الناس ونحوه و انکاره مکابرة و ایضا فان
الصبی و المجنون اقرب الی الخطاب من المعدوم لوجودهما و اتصافهما بالانسانیة مع ان خطابهما بنحو
ذلک ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان یمتنع احتجوا

و بر تقدیر تسلیم که حکم حجب دو برادر نیز از آیه کریمه مستفاد شود جایز است که استعمال اخوة از اخوین و زیاد بعنوان
مجاز باشد بقرینه نص و اجماع نه از باب حقیقت و جواب از دلیل ثانی ایشان اینست که قبول نداریم که مخاطب در انا معکم
همین موسی و هرون علیهما السلام 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 صورتیکه دلیل مجازیت معارضه با او ننماید و ما پیش دلیل ذکر نمودیم بر اینکه مجاز است
در کمتر از ثلثة و جواب از دلیل ثالث ایشان اینکه اطلاق لفظ جماعت بر دو از محل نزاع بیرونست زیرا که نزاع در صیغهای
جمع است نه در لفظی که مرکبست از جیم و میم و عین چه او را بر دو اطلاق مینمایند حقیقة اتفاقا و در جواب از این وجه
بعضی گفته اند که مقصود از حدیث اینستکه 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 مستدل فهمیده و مؤید این معنی اینستکه بیان معنی
لغات کار شارع نیست اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو یا ایها الذین امنوا 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 شرعیه اجماعی جمیع علمای امت و ضروری دین است و این مذهب امامیه رضوان الله علیهم و اکثر عامه است
و جمعی دیگر از ایشان قائل شده اند باینکه خطاب مشافهة بصیغه شامل معدومین نیز هست حقیقة یا مجازا لنا انه لا
یقال للمعدومین تا احتجوا دلیل ما بر اینکه صیغه خطاب شامل معدومین نیست اینستکه جایز نیست بمعدومین خطاب
نمودن بیا ایها الناس و یا ایها الذین امنوا و امثال این خطابات چه این خطاب مقتضی اینست که مخاطب انسان و مؤمن باشد
و معدوم موصوف بانسانیت و ایمان نمیشود چرا که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است در خارج و انکار نمودن

احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله مخاطباً به لمن بعده لم يكن مرسلاً اليه
واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات
وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون
على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي
صلى الله عليه وآله وذلك اجماع منهم على العموم والجواب

عدم جواز ازين خطاب مكابرة محض است و ديگر آنكه طفل و ديوانه نزديكترند بخطاب از معدوم محض چرا كه ايشان
متصف بوجود و انسانيت بالفعل هستند بخلاف معدوم با اينكه خطاب اطفال و مجانين بيا ايها الناس و يا ايها الذين
آمنوا و امثال اينها ممتنع است عقلاً باعتبار آنكه ادراك مضمون خطاب از ايشان متصور نيست پس معدوم باين
امتناع سزاوارتر است احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن تا والجواب احتجاج نموده اند جمعيكه قائلند بعموم خطاب
معدومين را بدو وجه يكى آنكه اگر حضرت رسالت پناهى صلى الله عليه وآله مخاطب نسازد جمعى را كه بعد از آنحضرت
موجود خواهند شد لازم مى آيد كه آنحضرت مبعوث بايشان نباشد و لازم باطل است پس ملزوم نيز باطلست بيان
ملازمه اينكه معنى ندارد رسول نمودن واجب تعالى آنحضرت را مگر اينكه باو بگويد كه احكام مرا بخلق برسان و آنحضرت
تبليغ احكام ننموده مگر باين خطابات عامه پس اگر فرض كنيم كه عموم اين خطابات شامل معدومين وقت خطاب
نيست بالضرورة لازم مى آيد كه احكام را بايشان نرسانيده باشد و رسول مبعوث بايشان نباشد و اما بطلان لازم
بدليل اجماع چه ضرورى دين آنحضرت است بعثت و رسالت آنحضرت بكافه خلايق تا روز قيامت و وجه ثانى ايشان
اينكه علماى امت هميشه احتجاج مينمودند در وجوب عمل بمسائل شرعيه بر اهل هر عصرى بعد از عصر صحابه بايات
و اخبار يكه نقل شده از رسول صلى الله عليه وآله و ازين لازم مى آيد اجماع علماى امت بر اينكه اين احكام عامه شامل
اهل هر عصرى از اعصار باشد والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع وجواب اما از دليل اول ايشان اينستكه
قبول نداريم كه راه تبليغ احكام منحصر باشد درين عمومات كه عبارت از خطابات مشافهه است زيرا كه تبليغ لازم
نيست كه مواجهه واقع شود بلكه كافيست كه نسبت ببعضى مواجهه واقع شود و نسبت بديگرى باقامت دلايل و علامات
كه دال باشند بر اينكه حكم ايشان نيز حكم جماعتى است كه تبليغ نسبت بايشان مواجهة واقع شده و اما جواب دليل ثانى
ايشان اينست كه احتجاج علما بر اهل اعصار باين عمومات لازم نيست كه باعتبار اين باشد كه صيغه خطاب شامل ايشانست

والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب للمشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم الرسول صلى الله عليه وآله واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر وهذا تمام الانزاع فيه اذ كونا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثرون منهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا

بلكه جايز است كه اين احتجاج علما از اين جهة باشد كه ميدانستند كه حكم موجودين در وقت خطاب از براى معدومين تا روز قيامت ثابت است واين از دليل خارج بر ايشان معلوم شده باشد ومانزاع در اين نداريم كه ما نيز مكلفيم باينچه موجودين با ومكلف بودند واين را هيچ كس انكار نميكند چه اين ضروريست

الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص فصل دوم از فصول مباحث عموم وخصوص در پاره از مباحث تخصيص است اصل اختلف القوم تا لنا اختلاف نموده اند اصوليون در اينكه تخصيص عموم تا وتقليل افراد انها تا چه قدر جايز است بعضى قايل شده اند باينكه تخصيص جايز است تا يكى باقى بماند واين مختار سيد مرتضى وشيخ طوسى وسيد ابى المكارم بن زهرة است رضى الله عنهم وبعضى گفته اند كه تخصيص جايز است تا اينكه سه فرد باقى ماند وبعضى تا دو گفته اند واكثر اصوليين كه از جمله ايشان محقق است قدس سره قايل شده است باينكه تخصيص عام جايز است تا اين قدر كه باقى بماند جمعيكه نزديك بمدلول عام بوده باشد باينطريق كه باقى از نصف زياده باشد چنانچه بعضى باين معنى تصريح نموده اند مگر انكه استعمال كنند او را در حق يك فرد از جهة تعظيم ان فريق اين مذهب نزديكتر است بصواب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة تا احتج دليلها بر اينكه در تخصيص عام لابد است كه قدرى باقى بماند كه نزديك بمدلول عام بوده باشد اينست كه ما جزم داريم بقبح قول كسى كه بگويد اكلت كل رمانة فى البستان ودر واقع يك انار يا دو انار يا سه انار از ان باغ خورده باشد وحال انكه در ان باغ چندين هزار انار بوده باشد وهمچنين جزما قبيح است اين قول كه اخذت كل ما فى الصندوق من الذهب ودر

لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة و قوله
اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري
فهو حر او كل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك
لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال
العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض
فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه
اخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعـ وانا له لحافظون
والمراد هو الله تعـ وحده الرابع قوله تعـ الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده
اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس

او هزار دينار طلا بوده باشد واو يكدينار يا دو دينار يا سه دينار برداشته باشد وهمچنين جزما قبيح است اين قول كه
كل من دخل داري فهو حر يا كل من جائك فاكرمه وحال انكه قائل تفسير كند من موصوله را كه مفيد عموم است بيك
كس يا دو كس يا سه كس وبگويد كه مراد من از من زيد است وبس يا زيد وعمرو وبكر است وقبيح نيست هرگاه اراده شود
از الفاظ عامه درين امثله جمع كثيري كه قريب بمدلول اين عمومات بوده باشد پس معلوم ميشود كه بعد از تخصيص مي
بايد قدري باقي بماند كه مناسبتي با مدلول عام داشته باشد احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام
في غير الاستغراق يكون تا الثاني احتجاج نموده اند قائلين بجواز تخصيص عام تا واحد به پنج وجه اول اينكه استعمال
لفظ عام در غير عموم بطريق مجاز است بسبب علاقه عموم وخصوص وبعضي افراد اولى نيستند باين تجوز از بعضي
پس واجبست كه استعمال اين عام جايز باشد در جميع اقسام خصوص تا اينكه منتهي شود بيكي الثاني انه لو امتنع ذلك
لكان لتخصيصه ووجه ثاني ايشان اينست كه اگر ممتنع باشد تخصيص عام تا واحد البته اين امتناع بسبب تخصيص وبيرون
بردن لفظ عام است از موضوع له واستعمال نمودن اوست در غير موضوع له واگر اين علت امتناع تواند شد لازم مي آيد
كه هيچ نوع از تخصيص جايز نباشد واين باطلست اجماعا الثالث قوله تعـ وانا له لحافظون والمراد هو تعـ وحده
ووجه ثالث ايشان قول خدا تعالى است كه انا له لحافظون چه مراد از انا كه صيغه عموم است در اينجا خداي عز وجل است و
بس الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس تا الخامس ودليل چهارم ايشان نيز قول خداي تعـ است كه الذين قال لهم الناس

که مراد از لفظ الناس که صیغه عموم است نعیم بن مسعود ولیس بالاتفاق جمیع مفسرین و شیخ ابو علی طبرسی قدس سره در مجمع البیان این قول را نسبت بحضرت امام محمد باقر و امام جعفر صادق صلوات الله علیهما داده پس این عام تخصیص یافته بیک کس و هیچ یک از فصحای کفره و بلغای مجره که همیشه در صدد عیب جوئی قرآن مجید بودند این را قبیح نشمرده اند و این استعمال بعنوان مجاز جایز قیبه بوجود قرینه پس هر جا قرینه تخصیص باشد جایز خواهد بود و قرینه شان نزول است چنانکه صاحب کشاف روایت نموده که ابو سفیان هنگام مراجعت از احد باواز بلند گفت یا محمد وعده گاه ما و شما بدر است در سال آینده و آنحضرت در جواب فرمودند که انشاء الله و چون موسم بدر نزدیک شد ابو سفیان با اهل مکه بقصد مقاتله با آنحضرت از مکه معظمه بیرون آمدند تا آنکه بمر الظهران رسیدند خدای عز و جل در دل او رعبی عظیم احداث نمود و بخاطرش رسید که برگردد که ناگاه نعیم بن مسعود اشجعی را دید که بمکه معظمه بجهت عمره میرفت گفت ای نعیم من وعده کرده ام با محمد که در موسم بدر بکدیگر را دریابیم و چون امسال بسیار تنگی و قحطی است و ما نمیتوانیم بجنگ رفت مکر در سالی که فراوانی باشد و راها علف بسیار باشد که شتران و گوسفندان خود را بچرانیم و شیرانها را بخوریم و من بخاطرم میرسد که برگردم لیکن اگر محمد با لشکر بیاید باید بنا بر وعده که میان من و او واقع شده و من نروم باعث زیادتی جرات ایشان میشود بر و بعد بینه و محمد و اصحاب او را از جنگ باز دارد و من بحق السعی توده شتر مقرر میکنم و نعیم از انجا بمدینه آمده و بلکه مسلمانان در تهیه اسباب جهاد بودند باو ایشان گفت که بیرون رفتن شما بیدر فکر درستی نیست چرا که کفار بر سر شما آمدند و حال آنکه شما در خانهای خود و اراضی و مکانهای خود بودید و هم شما کشته شدید و هیچ کس از شما جان بسلامت بدر نبرد مکر جماعت قلیلی و حالا میخواهید که از خانهای خود بیرون روید بجهاد ایشان و حال آنکه ایشان جمعی عظیم کرده اند که بیایند و الله که این نوبت یکنفر از شما زنده نخواهد ماند مسلمانان از استماع این سخنان بسیار ترسان شده فسخ اراده خروج نمودند حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله فرمودند که قسم بانکه روح من در قبضهٔ قدرت اوست که من البته بیرون میروم بیدر اگر چه یک کس با من بیرون نیاید پس آنحضرت از مدینه مشرفه با هفتاد نفر بیرون آمدند و میگفتند حسبنا الله و نعم الوکیل تا آنکه بیدر رسیدند و انجا هشت شب اقامت فرمودند و اموالی بجهت تجارت با خود برده بودند فروختند و فایده بسیار بردند و بعد از وصول خبر مراجعت ابو سفیان ایشان مالین غانمین مراجعت فرمودند الخامس انه علم بالضرورة تا والجواب ودلیل پنجم ایشان اینست از تتبع لغت عرب

وانکه مراد از الناس اول در آیهٔ کریمه نعیم بن مسعود است اصل قول است واین را در مجمع البیان نسبت بحضرت امام محمد باقر و امام جعفر صادق صلوات الله علیهما داده و قول ثانی این است که مراد از او جماعت سواران بنی عبد القیس اند و قول ثالث اینکه مراد لوط مناقین مدینه اند منه

الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء وبراد به اقل القليل مما يتناول الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة في نهج وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجمع يقتضي رجحانه ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع

بالضرورة معلوم میشود صحت این قول که اکلت الخبز وشربت الماء در وقتی که مراد قلیل نان وآب قلیل باشد در نهایت کمی پس الخبز والماء معرف بلام که از صیغ عموم مستعمل شده اند در اقل افراد خبر وماء والجواب

عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل نا وعن الثاني جواب از دلیل اول ایشان است که قبول نداریم که بعضی از افراد اولی نباشد از بعضی دیگر در اطلاق لفظ عام زیرا که اکثر افراد نزد بکتر 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 دو وش جواب گفته وبرین 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 مدعای مجیب است پس حق در جواب این دلیل اینست که بگوئیم که چون دلیل مبنی بر اینست که استعمال لفظ عام در خاص بعنوان مجاز است چنانچه حق است ومعلوم نیز خواهد شد ودر جواز مجاز واجبست که علاقه میانه معنی حقیقی ومجازی بوده باشد پس لازم می آید که این تجوز مخصوص باشد باستعمال لفظ عام در اکثر افراد که علاقه مشابهه میانه او وجمیع افراد متحقق است چرا که هر دو شریکند در اتصاف بکثرت وجایز نباشد استعمال عام در کمتر از اکثر خصوصا در واحد واثنین وثلث زیرا که علاقه مشابهت میانه ایشان وموضوع له منتفی است واگر کسی گوید که هر یک از افراد بعضی از مدلول عامند پس جزو او خواهند بود وعلاقه کلیت وجزئیت میان ایشان متحقق است وهر جا استعمال لفظ کل در جزو شود علاقه کلیت وجزئیت کافی است بلکه مشروط بر چیزی دیگر نیست چنانچه محققون اهل عربیت تصریح باو نموده اند بلی در این علاقه مشروط نیست بچیزی دیگر مگر در عکس ما نحن فیه یعنی در استعمال لفظ جزو در کل علاقه کلیت وجزئیت کافی نیست بلکه مشروط است

الموضوع للکل فی الجزء غیر مشترط بشیء کما نص علیه المحققون وانما الشرط فی عکسه اعنی استعمال
اللفظ الموضوع للجزء فی الکل علی ما مر تحقیقه وح فما وجه تخصیص وجود العلاقة بالاکثر قلت لاریب
فی ان کل واحد من افراد العام بعض مدلوله لکنها لیست اجزاء له کیف وقد عرفت ان مدلول العام
کل فرد لا مجموع الافراد وانما یتصور فی مدلوله تحقق الجزء والکل لو کان بالمعنی الثانی ولیس کذلک
ظهر انه لیس المصحح للتجوز علاقة الکل والجزء کما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعنی الاشتراک فی
صفة وهی ههنا الکثرة فلابد فی استعمال اللفظ العام فی الخصوص من تحقق کثرة تقرب من مدلول العام
لیتحقق المشابهة المعتبرة لتصحیح الاستعمال وذلک هو المعنی بقولهم لابد من بقاء جمع بقرب وعن الثانی

باینکه جزو چنان جزوی باشد که بانتفاء او کل منتفی شود مثلاً استعمال لفظ اصبع وظفر بر شخص انسانی جایز
نیست بلکه اینجا جایز است جزویست که از قبیل رقبه وراس باشد نسبت بر انسانی بنا بر تحقیقی که سابقاً مذکور
شد در بحث استعمال لفظ مشترک در معنیین وهر گاه علاقه کلیت وجزئیت میانه اقل وجمیع افراد نیز باشد چنانکه
میانه اکثر وجمیع است پس چه صورت دارد تخصیص دادن وجود علاقه را باکثر جواب میگوئیم که شکی درین نیست
که هر فرد از افراد عام بعضی از مدلول اوست لیکن این افراد اجزای مدلول عام نیستند تا انکه استعمال عام
در او از قبیل استعمال لفظ کل در جزو باشد وچگونه اجزاء او باشند وحال انکه دانسته شد که مدلول عام
هر فرد است نه مجموع افراد من حیث المجموع ودر وقتی این افراد اجزاء مدلول عام اند که مدلول او مجموع
من حیث المجموع باشد واین چنین نیست وحاصل انکه این افراد جزئیات مدلول عام اند نه اجزاء او وچون زید وعمرو
وبکر که هر یک از ایشان جزئی از جزئیات مفهوم انسانند نه اجزاء او وفرق میانه جزئی وجزء بدیهی است پس ظاهر
شد که علاقه که باعث صحت تجوز است علاقه کلیت وجزئیت نیست چنانچه مستدل توهم کرده بلکه علاقه مشابهت
است یعنی مشترک اند در یک صفتی که ان کثرت است پس واجبست در استعمال لفظ عام در خصوص اینکه کثرتی
دران خصوص باشد که نزدیک بمدلول عام بوده باشد تا انکه مشابهتی که معتبر است درین تجوز متحقق باشد
واین معنی مراد ان جماعتی است که میگویند لابد است که بعد از تخصیص جمعی باقی بماند که در کثرت نزدیک بمدلول
عام باشد وملخص این جواب انکه استعمال لفظ عام در خصوص بعنوان استعاره ایست که مخصوص باکثر است نه
بطریق مجاز مرسل واستعمال لفظ کل در جزو تا انکه استعمال او در اقل نیز جایز باشد وپوشیده نماند که جواب بکه

وعن الثّانی بالمنع من کون الامتناع للتّخصیص مطلقا بل لتخصیص خاصّ وهو ما یعدّ فی اللّغة لغوا وینکر عرفا وعن الثّالث بانّه غیر محلّ النّزاع فانّه للتّعظیم ولیس من التّعمیم والتّخصیص فی شیء وذلک لما جرت العادة به من انّ العظماء یتکلّمون عنهم وعن اتباعهم فیغلبون المتکلّم مضافا ذلک استعارة عن العظمة فلم یبق معنی العموم ملحوظا فیه اصلا وعن الرّابع انّه علی تقدیر ثبوته کالثّالث فی خروجه عن محلّ النّزاع لانّ البحث فی تخصیص العامّ والنّاس علی هذا التّقدیر لیس بعامّ بل للمعهود والمعهود غیر عامّ وقد یتوقّف فی هذا لعدم ثبوت صحّة اطلاق النّاس المعهود علی واحد الا عند ناسهل وعن الخامس

مصنّف قدّس سرّه گفته نیز بصورت است چه مراد مستدلّ این نیست که علاقه این تجوّز کلیت وجزئیّت است تا انکه شما جواب گویید که این علاقه متحقّق نیست بلکه مراد او اینست که استعمال عامّ در هر فرد از افراد خصوص بعنوان استعمال واطلاق لفظ مطلق است در مقیّد واستعمال عامّ است در خاصّ ودر این شکّی نیست که استعمال لفظ عامّ در هر یک از خصوصیّات بعنوان مجاز جایز است مثلا جایز است اطلاق حیوان بر انسان تنها وبر انسان با فرس وبقر ونحو پس حصر این مجاز در استعمال لفظ کلّ در جزء واستعارة بصورت است وعن الثّانی بالمنع من کون الامتناع للتّخصیص مطلقا بل لتخصیص خاصّ وهو ما یعدّ فی اللّغة لغوا وینکر عرفا وجواب از دلیل ثانی اینست که قبول نداریم که علّت امتناع اطلاق عامّ بر یک ودو وسه مطلق تخصیص باشد تا انکه لازم آید امتناع اطلاق او بر اکثر نیز بلکه منشاء این امتناع تخصیص خاصّی است وان تخصیصی است که در اصطلاح لغویّین او را لغو شمارند ودر عرف عامّ او را انکار نمایند یعنی خصوص تخصیص ما بیکی دو تا وسه تا وامثال اینها ممنوع است نه مطلق تخصیص وعن الثّالث انّه غیر محلّ النّزاع تا وعن الرّابع وجواب دلیل ثالث اینکه قول خدای عزّ وجلّ وانّا از محلّ نزاع بیرون است برآنکه انّا در این مقام از باب تعظیم وارد شده نه از برای تعمیم ودر تحریر محلّ نزاع دانسته شد که اطلاق عامّ بر واحد از جهة تعظیم جایز است اتّفاقا ومنشأ استفاده تعظیم از انّا ونظایر او اینست که بزرگان غالبا در وقت اخبار از حالت خود واتباع خود غالب میکردانند خود را بر اتباع واز همه تعبیر بصیغه متکلّم مع الغیر میکنند واز اینجهة از متکلّم مع الغیر عرفا عظمت مستفاد میشود پس تعبیر نمودن شخص واحد از ذات خود بتنهائی بصیغه متکلّم مع الغیر کنایة از عظمت است چه ذکر ملزوم شده است که این صیغه است واراده لازم عرفی که عظمت است ودر او معنی عموم اصلا ملحوظ نیست وعن الرّابع انّه علی تقدیر ثبوته کالثّالث تا وعن الخامس وجواب دلیل رابع

وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا لان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحمله وغيره اللفظ اريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين موجودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا

ایشان اینکه اولا 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 اگر چه ابو سفیان او را بتنهائی فرستاده باشد چنانچه صاحب کشاف بعد از نقل این روایت مذکوره در توجیه عموم الناس و ارادة واحد این را احتمال داده با اینکه ثابت نیست که مراد از ناس نعیم باشد اصلا و روایت مذکوره از ناس در اینجا جماعتی اند چنانچه صاحب کشاف بعد از نقل این روایت گفته که بعضی گفته اند که نیست بلکه بعضی گفته که ابو سفیان بعد از خروج از مکه جمعی از سواران عبد القیس برخورد که ارادة مدینه داشتند بجهة خریدن خرمای آنها و با ایشان وعده یک شتر بار مویز کرد اگر ایشان مسلمانان را از پیوستن آمدن بجهاد باز دارند و شیخ ابو علی طبرسی در مجمع البیان از سدی نقل نموده که مراد از ناس در این مقام منافقین مدینه اند و بر تقدیری که مراد از ناس نعیم باشد و بس در جواب میگوئیم که این نیز چون اتا در دلیل ثالث از محل نزاع بیرون است چرا که محل نزاع تخصیص لفظ عام است و الف و لام الناس ثانی بر این از برای استغراق و عموم نیست بلکه از برای عهد است و اشارة است بنعیم و بعضی از اصولیین در این جواب توقف نموده اند باعتبار انکه ثابت نمیدانند جواز اطلاق ناس معرف بلام عهد دا بر واحد از اینجهة که ناس اسم جمع است و بعد از تعریف او بادات عهد باید که جمعی باشد 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 می آید جواز اطلاق معرف بلام استغراق بر واحد و این مطلب مستدل است و کار این شبهه و دفع آن نزد ما آسان است چرا اتفاق مفسرین بر اینکه مراد ناس نعیم است چنانچه مستدل دعوا نموده منقولست بخبر عادل و بسبب او حکمی ثابت میشود

حجة مجوز به الی الثلثة والاثنین ما قیل فی الجمع وان اقل ثلثة او اثنان کانهم جعلوه فرعا لکون الجمع حقیقة فی الثلثة او فی الاثنین والجواب ان الکلام فی اقل مرتبة یختص الیها العام لا فی اقل مرتبة یطلق علیها الجمع فان الجمع من حیث هو لیس بعام ولم یقم دلیل علی تلازم حکمیهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا یکون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر . اصل

بباید دانست که معرف بلام وهرگاه ثابت نشود که مراد از او نعیم است بتنهائی ما در جواب اکتفا میکنیم بوجه اقل یعنی منع اینکه مراد از او واحد است بلکه مراد جماعت کثیر نیست چنانچه مذکور شد واین وجه در توجیه سهولت از قسم سیم منقولست وپوشیده نماند که دفع این شبهه نزد امامیه رضوان الله علیهم مشکل تر است بلکه ممکن نیست چه قول باینکه مراد از ناس نعیم است از دو امام معصوم منقولست چنانچه گذشت وهرگاه معارض ازقول معصوم نبوده باشد ومؤید نیز باشد که ان نقل اتفاق مفسرین است قول باو واجب خواهد بود پس الف ولام الناس از برای تعریف عهد نتواند بود بنا براینکه اسم جمع معرف بلام عهد را بر واحد اطلاق نمیتوان نمود والبته الف ولام استغراق وعموم خواهد بود مطلب مستدل قوی میشود وحاصل انکه بر مذهب ما باید قایل شد باینکه تخصیص لفظ عام تا واحد جایز است یا باینکه اسم جمع معهود را بر واحد میتوان اطلاق نمود وعن الخامس انه غیر محل النزاع اصلا تا حجة مجوز به وجواب از دلیل پنجم ایشان اینست که این نیز از محل نزاع بیرون نیست زیرا که الف ولام در الخبز والماء از برای استغراق وعموم نیست بلکه از برای عهد ذهنی است واشارة است بحصه از نان وآب که معلوم ومعهود است در اذهان که خورده اشامیده میشود با بنحو که مراد از این معهود ذهنی قدری از نان وآبیست که در خارج موجود است ومطابق است با ان حصه از حقیقت نان وآب که معهود است در اذهان وحاصل جواب اینکه اطلاق شده معرف بلام عهد ذهنی که یکفرد از معرف بلام جنس است بر فرد موجود معین از این معهود ذهنی احتمال او وغیر او دارد واراده ان فرد بخصوصه از میان افراد محتمل ان معهود ذهنی شده بواسطه قرینه اکل ومشرب واین اطلاق از قبیل اطلاق معرف بلام عهد خارجیست بر فرد موجود معین از افراد معهوده خارجیه چنانکه میگوئی بخاطب ادخل السوق واراده مینمائی بازار معینی از بازارهای که معهود است میان تو ومخاطب بواسطه یکقرینه هرچند ان قرینه معتاد بودن رفتن بازار معلوم بوده پس چنانکه السوق در عهد خارجی از قبیل تخصیص عام نیست همچنین الخبز والماء در عهد ذهنی از این قبیل نیست حجة مجوز به الی الثلثة والاثنین ما قیل فی الجمع تا والجواب دلیل انانکه قایلند بجواز تخصیص عام تا انکه

بنا بر مشهور میان جمهور اصولیین قسم منقسم است بیک معرف بلام عهد خارجی ودوم معرف بلام جنس واین قسم منقسم است بیک معرف بلام حقیقت که اشاره بحقیقت من حیث هی است ودوم معرف بلام عهد ذهنی که اشاره بحقیقت است باعتبار وجود در ضمن فرد غیر معین در خارج وسوم معرف بلام استغراق که اشاره است بحقیقت باعتبار وجود در ضمن جمیع افراد مدخول

آیا در خارج معهود ذهنی جمع با این معهود ذهنی

اصل واذا خص العام واريد به الباقی فهو مجاز مطلقا علی الاقوی وفاقا للشیخ والمحقق والعلامة
فی احد قولیه وکثیر من اهل الخلاف وقال قوم انه حقیقة مطلقا وقیل هو حقیقة ان کان الباقی
غیر منحصر یعنی ان له کثرة بحسر العلم بعدها والا فمجاز وذهب اخرون الی کونه حقیقة ان خص
بمخصص لا یستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غایة وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز
وهو القول الثانی للعلامة اختاره فی التهذیب وینقل ههنا للناس مذاهب کثیرة نسوی
هذه لکنها شدیدة الوهن فلا جدوی للتعرض لنقلها لانا نه

دو فرد و سه فرد باقی ماند آن دلالیست که گفته شده در جمع و اینکه اقل جمع سه است یا دو کویا ایشان گرایند
بودن سه و دو و نهایت مراتب تخصیص تابع بودن جمع حقیقت در سه یا دو یعنی چون لفظ عام 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 عام سه
یا دو باشد والجواب ان اقل مرتبة تا اصل وجواب دلیل ایشان اینکه حرف ما در اقل مرتبه ایست که تخصیص
عام تا او مجاز نباشد نه در اقل مرتبه که اطلاق جمع بر او مجاز باشد واز جواز اطلاق جمع جمع بر سه دو لازم نمی آید جواز
اطلاق لفظ عام بر انها زیرا که جمع من حیث هو یعنی بی ادات عموم عام نیست ودلیلی هم نیست بر اینکه حکم جمع و
عام مثلا زنا شد پس هیچ یک از ایشان را مناسبتی با دیگر نیست پس دلیلی که افادة کند اثبات حکم جمع را او افادة نکند
اثبات حکم عام را وفایده قید حیثیت احتراز از جمع معرف بادات تعریف است که او نیز عام و محل نزاع است وخلاف
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 بمنزله الرجال جاءنی است وبا بعضی است که هر فرد از افراد رجال آمده اند وبعضی گفته اند که استغراق جمع به
اعتبار هر جماعت هر جماعت است و یکی و دو تا خارج اند از حکم واین قول نیز شهرتی دارد اگرچه در شهرت مثل اول نیست
وبعضی گفته اند که استغراق جمع باعتبار مجموع من حیث المجموع است وممکن است که بعضی از افراد یا جماعات از حکم
بیرون باشند اصل واذا خص العام واريد به الباقی فهو مجاز مطلقا علی الاقوی تا لنا هر گاه لفظ عامی تخصیص یابد
اراده باقی افراد از و بعنوان مجاز است مطلقا خواه ان باقی منحصر باشد در عددی یا نه وخواه مخصص مستقل باشد در
افاده وخواه مستقل نباشد بنا بر اقوی وشیخ طوسی و محقق وعلامه رحمهم الله در یک قول وبسیاری از عامة با مادین حکم
موافقت نموده اند وجمعی دیگر گفته اند که این استعمال بعنوان حقیقت است مطلقا وبعضی قایل بتفصیل شده اند که این

الکلام ۲ تا

ص ۲۰۲ حاشیه مرتبط به این حاشیه مرتبط به ۲۰۲ است
و در اینکه هر یک از ایشان مفهوم میشد کلی که بر فرد معین اطلاق شده اند وتفاوتی که میان عهد خارجی و ذهنی است این است که آن فرد که مراد متکلم است که در عهد خارجی معلوم المتکلم 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 حصه از حقیقت است که در ازمان معلوم است منه

لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركاً بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه
ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه
ايضاً فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض واقع
في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة
مطلقاً امران احدهما ان اللفظ كان متناولاً له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما
طرء عدم تناول الغير الثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب

استعمال حقيقت است اگر باقی غیر منحصر است باین معنی که بسیار است بحیثیتی که مشکل است دانستن عدد انها و مجاز
است اگر ما بقی منحصر باشد مطلقا خواه مخصص مستقل باشد و خواه غیر مستقل و بعضی دیگر قائل بتفصیلی دیگر شده اند
باین روش که این استعمال بعنوان حقیقت است اگر تخصیص بیابد آن عام بمخصصی که مستقل در افاده نباشد یعنی محتاج
باشد در افاده بما قبل خود چون شرط و وصف و استثنا و غایت چه شرط محتاجست بمشروط و صفت بموصوف و استثنا
بمستثنی منه و غایة بذی الغایة چون اکرم الرجال العلماء واضربهم ان کانوا جاهلین واشتمهم الا خالداً واضرب
الناس حتی زیداً چه العلماء که صفت و مخصص رجال معرف بلام استغراق است بتنهائی معنی ندارد و همچنین شرط
که وان کانوا جاهلین است مخصص ضمیر جمعی است که راجع بصیغه عام است بدون مشروط بیمعنی است و برین قیاس استثنا
یعنی الا خالداً و غایت یعنی حتی زیداً و مجاز است اگر مخصص مستقل باشد در افاده چون دلیلی نقلی یا دلیلی عقلی و این
تفصیل قول دویم علامه است رضی الله عنه که در تهذیب اختیار نموده و درین مسئله مذاهب دیگر نقل نموده اند
بغیر از مذاهب مذکوره لیکن بسیار ضعیفند پس فایده در نقل انها نیست لنا انه لو کان حقیقة فی الباقی تا حجة القائل
دلیل ما بر اینکه استعمال لفظ عام مخصص در ما بقی بعنوان مجاز است اینستکه اگر حقیقت باشد در ما بقی چنانچه حقیقة
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 اینستکه 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 محل نزاع لفظی است
که مشترک نباشد میان جمعی و بعض و ثابت باشد اختصاص او بجمیع بحسب اصل وضع حجة القائل بانه حقیقة مطلقاً

مخصص
دلیل نقلی چون فی الانعام
زکوة و لیس فی المعلوفة
زکوة و دلیل عقلی چون
کل حیوان انسان
که عقل حاکم است باینکه
مراد بعضی از افراد
اوست
منه

والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني

امر ان تا واجواب عن الاول دليل فايلين با اينكه اين اطلاق بعنوان حقيقت است مطلقا وچيز است يكى انكه لفظ عام شامل او بود پيش از تخصيص حقيقة اتفاقا واين شمول بهمان نحو بكه بود بعد از تخصيص بحال خود باقيست وتغييرى در او راه نيافته واينچه بعد از تخصيص عارض لفظ عام شده همين عدم شمول غير ما بقى است ودليل ثانى اينستكه ما بقى متبادر است بفهم زيرا كه با قرينه احتمال غير ما بقى ندارد وتبادر از علامات حقيقت است اگر كسى گويد كه تبادر بدون قرينه از علامات حقيقت است نه تبادر با قرينه بلكه او از علامات مجاز است جواب ميگوئيم كه مراد مستدل اينست كه ما بقى قطع نظر از قرينه متبادر است وقرينه را در اين تبادر دخلى نيست زيرا كه كار قرينه نفى احتمال غير ما بقى است نه اراده ما بقى وتوضيح اين مقال انكه متبادر از عام پيش از تخصيص جميع افراد بود كه از انجمله ما بقى است وبعد از تخصيص تبادر ما بقى بدون قرينه بحال خود باقيست وفايده قرينه نفى احتمال غير ما بقى است پس اين قول كه از مع القرينه لا يحتمل غير علت است از براى اينكه ما بقى بنفسه متبادر است بدون انضمام قرينه نه از براى تبادر ما بقى چنانكه معترض توهم نموده بود و

الجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص تا وعن الثاني وجواب از دليل اول ايشان اينستكه قبول نداريم كه تناول ما بقى بنحو بكه پيش از تخصيص بود بعد از تخصيص باقى باشد زيرا كه پيش از تخصيص اين لفظ شامل او بود با غير او وبعد از تخصيص شامل اوست بتنهائى واين دو مفهوم مغايرند با يكديگر پس هر گاه تناول سابق بر تخصيص بعنوان حقيقت باشد لازم است كه لاحق بطريق حقيقت نباشد چه لفظ مستعمل شده در غير موضوع له وبرين جواب بعضى اعتراض نموده اند با اينكه عدم تناول لفظ عام بعد از تخصيص غير ما بقى را و تناول او پيش از تخصيص اين غير را باعث تغير حالت تناول ما بقى نميشود پس چنانچه پيش از تخصيص اين تناول

(۲۰۶) وعن الثانی بالمنع من السبق الی الفهم وانّما یتبادر مع القرینة ویبدونها یسبق العموم وهو
دلیل المجاز واعترض بانّ ارادة الباقی معلومة بدون القرینة انّما المحتاج الی القرینة عدم ارادة
المخرج وضعفه ظاهر لانّ العلم بارادة الباقی قبل القرینة انّما هو باعتبار دخوله تحت المراد وکونه بعضاً
منه والمقتضی لکون اللّفظ حقیقة فیه هو العلم بارادته علی انّه نفس المراد وهذا لم یحصل الّا بعونة القرینة وهو

ما بقی بعنوان حقیقت بود بعد از تخصیص نیز بعنوان حقیقت خواهد بود چنانچه مطلب مستدل و جواب
این اعتراض اینستکه 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 بتنهائی نیست تا انکه بقاء این تناول بعد از تخصیص مستلزم بقا
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 وبعد از تخصیص مستعمل شده در خصوص ما بقی که خاصّ است نسبت بمدلول آن
عامّ پس استعمال لفظ عامّ شده در خاصّ و بر حقیقت خود باقی نمانده وملخّص کلام اینکه بودن تناول ما بقی پیش
از تخصیص اینمعنی ندارد که استعمال لفظ عامّ پیش از تخصیص در روی بعنوان حقیقت است تا انکه بقاء او
بعد از تخصیص مقتضی این باشد که استعمال لفظ در و نیز بعنوان حقیقت باشد بلکه اینمعنی دارد که تناول
عامّ او را پیش از تخصیص بسبب حقیقتی است که ناشی شده از استعمال لفظ عامّ در جمیع افراد یکه این باقی بعضی از

ملخص جواب اینکه لفظ عام پیش از تخصیص شامل جمیع افراد حقیقة و در ضمن جمیع باقی فهمیده میشود پس شمول او تمام باقی را پیش از تخصیص بعنوان مجاز است پس بعد از تخصیص نیز مجاز خواهد بود منه

اواست واینکه میگویند لفظ عامّ پیش از تخصیص شامل اوست حقیقةً از باب مسامحه در عبارتست بسبب آنکه
حقیقت سبب تناول است ودلیل بر اینکه این از باب مسامحه است اینستکه حرف ما در حقیقتی است که مقابل مجاز
است واین صفت لفظ است نه صفت تناول که آن امر معنوی است پس حقیقت بودن تناول حقیقةً معنی ندارد

وعن الثانی بالمنع من السبق الی الفهم تاجّة من قال وجواب از دلیل ثانی اینان اینکه قبول نداریم که ما بقی قطع
نظر از قرینه متبادر بفهم باشد بلکه او با قرینه ما نعه از اراده جمیع افراد متبادر است وبدون این قرینه متبادر
عمومست پس این قرینه چنانچه افادة میکند نفی احتمال غیر ما بقی را همچنین افادة میکند اراده ما بقی را بخصوصه
عدم متبادر معنی بدون قرینه علامت اینست که لفظ در آن معنی مجاز است وبعضی بر این جواب اعتراض نموده اند
باینکه اراده باقی معلومست پیش از قرینه تخصیص چه در اینصورت جمیع افراد متبادر است پس باقی نیز متبادر خواهد بود
وبعد از قرینه تخصیص این تبادر تغییر نمی یابد آنچه تغییر می یابد تبادر غیر ما بقی است که پیش از قرینه بود وبعد از قرینه

وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ
دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل
معناه تناوله للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشاء الغلط في هذه الحجة
اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة
ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض

وقد كان للجميع

زايل ميشود وانچه محتاج بقرينه است عدم اراده مخرج يعني غير ما بقي است وضعف اين اعتراض ظاهر است زيرا كه
علم باراده باقي وتبادر او پيش از قرينه باعتبار اينست كه داخلست تحت مراد كه جميع افراد است وبعضي از افراد اوست
وانچه مقتضي اينست كه لفظ در او حقيقت باشد علم باراده اوست بخصوصه باعتبار اينكه او مقصود است وبس نه باعتبار
اينكه داخل است در تحت جميع افراد واين علم حاصل نميشود مگر بمعاونت قرائن پس تبادر او بخصوصه محتاج
بقرينه است واين علامت مجاز است حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر تا والجواب دليل جمعيكه قايل باين
تفصيل شده اند كه اطلاق لفظ عام در ما بقي بعنوان حقيقت است اگر باقي بماند عددي كه مشكل باشد حصر او اينست
كه معنى عموم حقيقة اينستكه لفظ دلالت كند بر چيزي كه منحصر در عددي نباشد وهرگاه باقي غير منحصر باشد عام
خواهد بود وبر حقيقت خود باقي است والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله تا حجة القايل وجواب اين
دليل اينكه قبول نداريم كه معنى عموم دلالت لفظ باشد بر عدد غير منحصر مطلقا بلكه معنى او پيش از تخصيص شمول
عدد غير منحصر خاصي است كه آن عبارت از جميع افراد است وبعد از تخصيص استعمال شده در غير جميع هر چند غير
منحصر باشد پس اين استعمال بعنوان مجاز خواهد بود وپوشيده نماند بر تو كه منشاء اين غلط درين دليل اينستكه
مستدل اشتباه كرده لفظ عام يعني ع ا م را بصيغه عموم مثل الرجال وكل واجمعين وگمان كرده كه نزاع در لفظ عام است
زيرا كه انچه او گفته كه معنى عموم حقيقة شمول عدد غير منحصر است مطلقا معنى لفظ عام است نه صيغه او بلكه معنى صيغه
او حقيقة جميع افراد است نه هر عدد غير منحصري ومثل اين اشتباه از بسياري از اصوليين صادر شده در چند جا چنانكه در
استدلال بر اينكه امر حقيقت در وجوبست متمسك شده اند بقول خداي عز وجل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يعني
چه چيز مانع تو شد از سجده در انوقت كه من سجده را بر تو واجب ساختم كه لفظ امر در وجوب مستعمل شده واصل در
استعمال حقيقت است واعتراض نموده اند بر اين دليل كه اين دلالت دارد بر اينكه لفظ امر يعني ا م ر حقيقت در

حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بالمستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم ببيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطة لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما انقلت الية ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو

وجوب باشد نه صيغه افعل وچنانكه استدلال نموده اند بر اينكه اقل مراتب جمع دو است بحديث نبوى صلى الله عليه وآله كه الاثنان فما فوقهما جماعة وحال انكه اين دلالت دارد بر جواز اطلاق لفظ جمع يعنى جمع سيم بمعنى دو اين محل نزاع نيست زيرا كه اتفاقيست كه جمعيت يعنى اجتماع در دو نيز متحقق است بلكه خلاف در صيغه جمع است چون رجال مثلا وچنانكه استدلال نموده اند بر اينكه استثناء مجاز است در استثناء منقطع باينكه ممتنع است اخراج ثوب از دراهم در اين قول كه له على عشرة دراهم الا ثوبا واخراج در حقيقت استثناء معتبر است اتفاقا و اين دليل دلالت دارد بر اينكه لفظ استثناء يعنى الف سين تا نون الف مجاز باشد در منقطع نه اينكه الا ثوبا در مثال مذكور مجاز باشد چه انچه اتفاقيست كه اخراج در وى معتبر است لفظ استثناء است نه صيغه او ونيكه قائلين باينكه او حقيقت است در منقطع قبول نكرده اند كه در حقيقت مطلق اين استثناء اخراج معتبر باشد بلكه اينمعنى را در استثناى متصل معتبر مى دانند وبس در اين اشتباهها از قبيل اشتباه عارض است بمعروض چه در ما نحن فيه اشتباه كرده اند عموم را كه عارض صيغه عام است بان صيغه ودر امثله مذكوره اشتباه نموده اند مر را كه عارض صيغه اوست ولفظ جمع را كه عارض صيغه اوست واستثناء را كه عارض صيغه اوست بمعروضات وحكم عارض را بر معروض جارى ساخته اند حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل تا والجواب دليل قائلين باينكه صيغه عام حقيقة است در ما بقى اگر تخصيص ان عام بمخصص باشد كه مستقل در افاده نيست بلكه محتاج است بما قبل خود چون صفت وشرط واستثناء وامثال اينها اينست كه اگر تقييد بغير مستقل باعث اين شود كه ان عام مجاز باشد در ما بقى در مثل الرجال المسلمين از عامى كه مقيد باشد بصفة واكرم بنى تميم ان دخلوا از عام مقيد بشرط واعتزل الناس الا العلماء از

مقيد

الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب بجزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو
المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع بعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجزء
ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون نحو الف
سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه
وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شئ مما ذكرناه في هذه الصور الثلث بمتحقق في العام
المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها وان المفروض
ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول منه قبل على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات اصلا

مقيد باستثناء لازم مي آيد كه مثل مسلمون از براى جماعتى نيز مجاز باشد وهمچنين استعمال مثل المسلم يعنى مفرد
معرف بلام جنس يا عهد در حقيقت معلومة يا فرد معهود از حقيقت بعنوان مجاز باشد واستعمال مثل الف
سنة الا خمسين عاما در ما بقى بعد از استثناء يعنى نهصد ونيجاه مجاز باشد واين سه لازم هر سه باطلند اما در تا
اول يعنى مثل مسلمون والمسلم پس باطلست مجازيت ايشان در معنى جماعتى حقيقت معلومة يا فرد معهود از
حقيقت اجماعا چه اجماعست كه استعمال ايشان در اين دو معنى بعنوان حقيقتست واما اخير يعنى مثل الف
سنة الا خمسين عاما اگر چه بطلان مجازيت او در نهصد ونيجاه اجماعى نيست ليكن خصم متفقست در اين بطلان
باما يعنى او نيز قائلست باينكه استعمال مجموع مستثنى ومستثنى منه در ما بقى بعد از استثنا يعنى نهصد ونيجاه بعنوان
حقيقتست وكلام ما با اوست اما بيان ملازمه اينكه هر يك از امور مذكورة يعنى مسلم در مسلمون ودر المسلم
والف سنة در مثال اخر مقيد شده اند بقيد يكه بمنزله جزء از ايشانست كه ان ضمير جمع است در مسلمون والف لام
است در المسلم واستثناء است در مثال اخر وهر يك از ايشان بواسطه ان قيد مستعمل شده اند در معنى غير موضوع له
اولى چه مسلم در اصل موضوعست از براى ذاتى غير معين كه متصف باسلام باشد وبعد از ضم جمع موضوعست از براى
جماعتى كه متصف بوده باشند باسلام وبعد از دخول الف لام جنس موضوعست از براى حقيقت مسلمان بقيد معلوميت
وبعد از الف ولام عهد موضوعست از براى ذات معين معهودى متصف باسلام والف سنة پيش از استثنا موضوعست
از براى هزار سال وبعد از استثناى خمسين عام موضوعست از براى نهصد ونيجاه سال وايشان بدون ان قيود موضوع
بودند از براى معنى كه از ونقل شده اند وبا اين قيود موضوع عند از براى معنى كه با ونقل شده اند واحتمال غير اين نداردند

شما این نقل را موجب تجویز میدانید در عام پس باید که این الفاظ نیز در معنی منقول الیه مجاز باشند و فرق میانه این استعمال این الفاظ بعد از نقل در این معانی و میانه استعمال عام در خصوص بعد از تخصیص یعنی قائل شدن باینکه اطلاق عام بر ما بقی مجاز است و اطلاق این الفاظ در این معانی بعد از تقیید حقیقت است بیصورتست والجواب ان وجه الفرق ظاهر تا اصل جواب از این دلیل اینکه فرق ظاهر است میانه عام مخصص و تقیید مسلم والف سنة باین قیود مذکوره زیرا که ضمیر جمع یعنی واو و نون در مسلمون مثل الفضلاء واو مضروب است در اینکه جزو از کلمه است و مجموع یک لفظ است والف و لام تعریف در المسلم اگرچه حقیقة کلمه علیحده است لیکن مجموع او را با مدخولش عرفاً یک کلمه میشمارند و از یک معنی فهمیده میشود و تجزی در وی متصور نیست و نقل نشده از معنی بعضی بگر 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 انکه مسلم کلمه ایست موضوع از برای معنی و هر یک از المسلم و مسلمون کلمه دیگرند و موضوع از برای معنی دیگر و کلمه اولی مستعمل در معنی ثانی نشده تا انکه لازم آید مجازیت او و حکم باینکه مثل الف سنة الا خمسین عاما حقیقت است باتفاق خصم در فصل پنجاه بر تقدیر تسلیم که مذهب خصم نیز این باشد میگوئیم که حقیقت بودن او مبنی است بر اینکه مراد از الف سنة تمام مدلول او یعنی هزار سال است و اخراج پنجاه سال از وی پیش از اسناد و حکم است یعنی مراد از الف سنة معنی حقیقی او ست و از مستثنی یعنی خمسین عاما نیز معنی حقیقی مراد است و کادات استثنا اینستکه بیرون میبرد مدلول مستثنی را از جمله افراد مسمی منها از محکوم علیه بودن پس مجموع مستثنی منه و مستثنی و ادات استثنا همه در معنی حقیقی خود مستعمل شده اند و تو میدانی که هیچ یک از این وجوه که مذکور شد از جهة حقیقت بودن این سه صورت یعنی مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسین عاما در عام مخصوص جاری نیست زیرا که ظاهر است جدائی میان لفظ عام و مخصص و این که هر یک کلمه اند بر سر خود و مجموع کلمه واحده نیستند که مستعمل در معنی تازه باشند حقیقة از قبیل مسلم والمسلم و مسلمون بلکه عام کلمه ایست که مستعمل شده در معنی غیر موضوع له خود بقرینه مخصص و اینمعنی تجوز است پس انچه مذکور شد در وجه اول در عام مخصوص جاری نیست و انچه در صورت اخیره یعنی الف سنة الا خمسین عاما مذکور شد نیز در اینجا جاری نیست زیرا که مفروض اینستکه عام پیش از اسناد اراده ما بقی شده نه مدلول حقیقی که جمیع افراد است بقرینه مخصص یعنی اولاً بسبب مخصص بعضی از افراد آن بدرفته و بعد از اسناد حکم بما بقی

شده

بباید دانست که در مثل جاءنی القوم الا زیدا چون ظاهر جاءنی القوم اینست هر فرد از افراد قوم حتی زید آمده باشند الا زید صحیح است زیرا که او نیامده است پس تناقض لازم نمیآید میانه استثنا و جمله سابق و بواسطه دفع این تناقض بعضی قائل شده اند باینکه مراد از قوم هر فرد از افراد او بغیر از زید است مجازاً پیش از اسناد یعنی بعد از اخراج افراد حتی زید شده تا انکه تناقض لازم آید بلکه بعد از اسناد فعل باو افراد غیر زید و بعد از اخراج زید شده از جمیع افراد قوم که موضوع له او ست تا انکه این اخراج قرینه باشد بر اینکه مراد از قوم معنای مجازی است نه معنی حقیقی و بعضی گویند که مراد از قوم جمیع افراد حتی زید است لیکن او اولاً اخراج شده زید از قوم بعد از ان اسناد فعل شده بقوم الا زید یعنی بما بقی افراد قوم پس نزد ایشان لفظ قوم مستعمل شده در معنی حقیقی خود که عموم است و هر یک از ادات استثنا و ششگانه نیز در معنی حقیقی خود مستعمل اند نه

اصل الاقرب عندی ان تخصیص العام لا یخرجه عن الحجیة فی غیر محل التخصیص ان لم یکن المخصص
مجملا مطلقا ولا اعرف فی ذلک من اصحابنا مخالفا نعم یوجد فی کلام بعض المتاخرین ما یشعر بالرغبة
عنه ومن الناس من انکر حجیته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا فی التفصیل علی اقوال اشتهی منها الفرق
بین المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثانی ولا حاجة لنا الی التعرض لباقیها فانه تطویل بالاطائل
اذهی فی غایة الضعف والسقوط وذهب بعض الی انه یبقی حجة فی اقل الجمع من اثنین او ثلثة علی الروایتین
لنا القطع بان السید اذا قال لعبده کل من دخل داری فاکرمه ثم قال بعد لا تکرم فلانا او قال فی الحال
الا فلانا فترک اکرام غیر من وقع النص علی اخراجه عد فی العرف عاصیا وذمه العقلاء علی المخالفة و
ذلک دلیل ظهوره فی ارادة الباقی وهو المطلوب احتج منکر الحجیة مطلقا بوجهین الاول

شده پس لفظ عام در غیر موضوع له خود مستعمل شده واین بعینه معنی تجوز است پس چگونه لازم می آید از مجاز بودن
عام در ما بقی تجوز در شش صورت مذکوره چنانکه مستدل دعوی نموده اصل الاقرب عندی ان تخصیص العام لا یخرجه
عن الحجیة فی غیر محل التخصیص تا لنا نزدیکتر بصواب نزدیکتر باینکه تخصیص عام بیرون نمیبرد او را از حجیت بودن در
غیر محل تخصیص یعنی در ما بقی مطلقا خواه مخصص متصل باشد بکلام سابق چون صفت وشرط واستثنا واما بدل
انها وخواه منفصل باشد یعنی کلامی باشد مستقل در افاده که محتاج بربط بما قبل نباشد چنانکه هرگاه کسی بگوید
کل من دخل داری فاکرمه وبعد ازان بگوید لا تکرم زیدا وان دخل داری وغیر این تفاصیل ابتدا بشرط انکه مخصص
مجمل ومحتمل وجوه کثیره نباشد که اگر مجمل بوده باشد حجت نیست در ما بقی چه ما بقی در بعضی صورت معلوم نیست که چند
است چون استثنا در قول خدای تعالی که واحلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم مجمل است وتا او معلوم نشود که
چه چیز است ما بقی نیز معلوم نیست ومشخص نمیشود که از بهائم که امر بها حلال اند ودر بعض مذهب مخالفی از امامیه رضوان
الله علیهم پیدا نشده بلی کلام بعضی از متاخرین ایشان مشعر است باعراض ازین مذهب وبعضی از علمای عامه انکار نموده اند
حجیت عام مخصوص را در ما بقی مطلقا وبعضی از ایشان تفصیلی داده اند ودر تفصیل اختلاف کرده اند بچند قول بعضی
ازان اقوال فرق میانه متصل ومنفصل واول را حجت میدانند نه ثانی را ومارا احتیاج بنقل ما بقی تفصیلا ونفی انها
نیست زیرا که در نهایت شذوذ وضعف اند وازدرجه اعتبار ساقط اند وبعضی قایل شده اند بانکه عام بعد از تخصیص
حجت 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 اعبده تا احتج

این حاشیه مربوط بصفحه سابق است
یعنی انچه در المسلم والمشترکان گفته شد که مسلم پیش از دخول ادوات تعریف وغیر جمع کلمه است براسره وبعد از دخول انها کلمه دیگر میشود مستعمل در معنی موضوع له خود نخواهد بود اصلا لازم نمی آید در عام مخصص من جمیع الوجوه نیست زیرا که بدیهی است که عام بعد از تخصیص همان لفظ عام است که پیش از تخصیص بوده وبعد از دخول ادوات تخصیص مستعمل شده در معنی دیگر
ایضا این حاشیه مربوط بصفحه سابق است
که مراد از الطائفة ومشتمل واداة استثناء معنی حقیقی است چه اخراج پیش از استثناء وقع نشده وپیش از اخراج معنی حقیقی هرگز ارسال مراد است واز مستثنی وادات استثناء نیز معنی حقیقی ایشان مراد است

الاول ان حقیقة اللفظ هی العموم ولم یرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقیقة وتعددت
المجازات کان اللفظ مجملاً فیها فلا یحمل علی شیء منها وتمام الباقی احد المجازات فلا یحمل علیه بل یبقی
متردداً بین جمیع مراتب الخصوص فلا یکون حجة فی شیء منها ومن هذا یظهر حجة المفصل فان المجاز عنده
انما یتحقق فی المنفصل لبناء علی الخلاف فی الاصل السابق الثانی انه بالتخصیص خرج عن کونه ظاهراً وما لا یکون ظاهراً لا یکون حجة والجواب

دلیل ما بر اینکه صیغه عام در ما بقی حجت است مطلقا بشرط اینکه مخصص مجمل نباشد اینست که جزم داریم باینکه هر گاه
مولی بغلام خود بگوید کل من دخل داری فاکرمه وبعد ازان بگوید لا تکرم زیداً یا در حال بگوید الا فلاناً وانغلام
اکرام نکند غیر زید را که تصریح باخراج او شده او را عاصی بشمارند وعقلا او را مذمت میکنند بر مخالفت مولی
واین دلیلست بر اینکه عام مخصص ظاهر است در باقی واین مطلوب ما است احتج منکر الحجة بوجهین الاول ان حقیقة
اللفظ هی العموم تا والجواب احتجاج نموده منکر حجیت عام در ما بقی مطلقا بدو وجه اول اینکه حقیقت لفظ عام
عموم است واو خود اراده نشده از بعد از تخصیص در باقی مراتب ما بقی که مندرجند در تحت او ومجازات او ند وهر گاه
از لفظ معنی حقیقی مراد نباشد ومجازات متعدده داشته باشد این لفظ مجمل خواهد بود دران مجازات واحتمال
دران مجازات هم مساوی یکدیگرند پس لفظ را حمل بر هیچ یک از انها نمیتوان نمود وتمام ما بقی یکی ازان مجازاتست
پس نتوان لفظ را حمل بران بلکه ان لفظ مردد است میان جمیع مراتب خصوص پس حجت در هیچ یک ازان
مراتب نیست وازین وجه ظاهر میشود دلیل مفصل یعنی قائل باینکه عام مخصوص حجتست در ما بقی اگر مخصص
متصل باشد وحجت نیست در او اگر مخصص منفصل باشد زیرا که بنای این دلیل بر اینکه عام در ما بقی مجاز باشد
مجازیت عام در ما بقی نزد مفصل در صورتیست که مخصص منفصل باشد ودر صورت لفظ عام را مجازات متعدده
بهم میرسد که یکی ازانها تمام ما بقی است ونسبت او بهمه مساویست پس حجت در هیچ یک نیست وچون مفصل میگوید
که اگر مخصص متصل باشد عام حقیقت است در تمام ما بقی پس حجت هم خواهد بود در او چه حقیقت دیگر بغیر
تمام ما بقی ندارد وهر لفظی در حقیقت خود حجت است بدون قرینه مجاز وخلاف در حجیت عام در ما بقی وعدم
حجیت او مبنی است بر خلاف منکور شد در اصل سابق یعنی خلاف در اینکه عام حقیقت است در ما بقی یا مجاز است
وجه ثانی منکر حجیت عام در ما بقی اینستکه عام بسبب تخصیص بسیار رفته است از ظاهر بودن در مدلول خود
بلفظی که ظاهر در مدلول نباشد حجت نخواهد بود والجواب عن الاول ان ما ذکرتموه صحیح ولکن احتج الذاهب بجواب

والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية لا دليل على تعيين احدها
اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى
الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يفيده ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا
الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم
المفروض انتفاء الدلالة على المراد هيهنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض وسقط
ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز
التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع حينئذ مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من
عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق واشتهاء الظهور بالنسبة
الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه
فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي اصلا

از وجه اول ایشان اینکه آنچه شما ذکر دید که لفظ عام مجمل است در جمیع مراتب ما بقی وحجت در هیچ یک نیست در
صورتی صحیح است که این مجازات همه مساوی باشند ودلیلی بر تعیین خصوص یکی از ایشان نباشد اما هر گاه یکی از
این مجازات نزد یکتر باشد بحقیقت ودلیلی بر تعیین او باشد پس حمل لفظ بر او واجب است چنانکه در محل نزاع زیرا
که تمام ما بقی نزد یکتر است بعموم جمیع افراد ودلیلی هم ذکر نمودیم بر اینکه عام ظاهر است در تمام ما بقی چه مدت عقلا
غلام بسبب اخراج بعضی از افراد ما بقی از حکم معتبد است که تخصیص قرینه ظاهره باشد بر اراده تمام ما بقی منافات
دارد با حکمت هر گاه این عام مخصوص در کلام حکیم واقع شود بمثل آنچه مذکور شد در بیان اینکه مفرد معرف
بلام مفید عموم است چنانکه در فایده مهمه در بحث مفرد معرف بلام ذکر کردیم لکن اراده البعض بیانا في الحکم پس در
اینجا میگوئیم که حکمت مقتضی اینست که حکیم اطلاق نکند لفظ را بر معنی مجازی بدون قرینه ومفروض اینست که
در عام مخصوص قرینه بغیر از تخصیص نیست پس اگر تخصیص قرینه ظاهره بر اراده تمام ما بقی نباشد ولفظ احتمال بعض
ما بقی داشته باشد لازم می آید منافی حکمت پس داشته شد که واجب است حمل عام مخصوص بر تمام ما بقی وساقط شد
آنچه شما میگفتید که لفظ او مجمل است در جمیع مراتب ما بقی این جواب را نکاما در با اینکه میگوئیم که بر تقدیر صحت دلیل
شما واقعی نیست او وباطل میکنند قول بحجیت او را در اقل جمع که دو یا سه است اگر مستند آن اعتقاد نداشتن جواز تخصیص

با اینکه عدم اراده تمام ما بقی

عام

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

عام را تا واحد در اینصورت اقل جمع نیز حجت خواهد بود چه ممکن است که مراد از و یکی باشد پس ازین دلیل
قول بحجیت او در اقل جمع نیز باطل میشود چنانچه قول بحجیت او در تمام ما بقی باطل میشود و جواب دو جه ثانی ایشان
اینکه قول نداریم عدم ظهور عام مخصوص را در تمام ما بقی هر چند حقیقت در او نباشد و سند این منع ظاهر
میشود از دلیل سابق ما چه از ان دلیل معلوم شد که او ظاهر است در تمام ما بقی و اینکه عام مخصوص ظاهر نباشد
در جمیع افراد ضرر بما ندارد و احتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع تا اصل و استدلال نموده قائل باینکه عام مخصوص
حجت است در اقل جمع باینکه اراده اقل جمع مجزوم به است چنانکه دانسته شد و تمام ما بقی مشکوک فیه است پس
باو قائل نمیتوان شد و جواب این دلیل اینکه قبول نداریم که تمام ما بقی مشکوک فیه بوده باشد چه ما دلیل اقامت
نمودیم بر اینکه واجب است حمل او بر تمام ما بقی اصل ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب الى جواز الاستدلال تا
لنا علامه ره در تهذیب قائل شده باینکه جایز است استدلال نمودن در عموم حکمی بعام پیش از انکه تفحص و
طلب تخصیص او بنهایت برسد و در نهایه نزدیک شمرده عدم جواز را پیش از استقصای طلب تخصیص و حکایت
کرده در نهایه هر دو قول را از بعضی از عامه و کلام اصولیین در بیان محل نزاع مختلف است پس بعضی گفته اند
که نزاع در جواز استدلال بعام است پیش از بحث و تفحص مخصص و این از کلام علامه رحمه الله در تهذیب ظاهر میشود

وربما قيل ان مراد القائل انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان ابتين
الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام
عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول
صدر عن غباوة واستمر في عناد واذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم
بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في
كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئيات لنا ان المجتهد يجب
عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا
قد خص فصار احتمال ثبوت مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش
انما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا
يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج

وتصريح باو نموده در نهاية وجمعي از محققين انكار نموده اند كه اين محل نزاع بوده باشد ومي گويند كه عمل بعموم
پيش از بحث از مخصص ممنوع است اجماعا وخلاف در قبل بحث است پس بعضي گفته اند كه انيست تفحص مخصص قدر
كه ظن حاصل شود بعدم او وبعضي گفته اند كه انيقدر كافي نيست بلكه واجبست تفحص تا انكه جزم حاصل شود بعدم
او وظاهر اينست كه خلاف در هر دو مقام متحقق است زيرا كه نقل كرده اند اجماعي از ايشان از بعضي از متقدمين
قول بجواز استدلال بعام را پيش از بحث از مخصص وجماعت ديگر تصريح نموده اند باختيار اين مذهب لكن اين
قول بسيار ضعيف است وبعضي در توجيه اين قول گفته اند كه مراد قائلين اينست كه پيش از وقت عمل وپيش از ظهور
مخصص واجبست اعتقاد بعموم او جزما وبعد ازان تفحص مخصص بر او لازمست پس اگر مخصص ظاهر نشود بر اعتقاد
خود باقي باشد واگر مخصص ظاهر شود تغيير دهد اعتقاد خود را از عموم بخصوص ونقل كرده اند از بعض علما كه او گفته
بعد از ذكر ونقل اين توجيه ازين موجه گفته كه اين حرف نزد ما از مباحث عقلا ومحل نزاع علما نيست واين قول
كه صادر نشده مگر از كودني وزيادتي عناد هر گاه دانستي اين را كه محل نزاع چه چيز است پس اقوي نزد من اينست
كه جايز نيست مبادرت بحكم بعموم مجرد شنيدن عام پيش از بحث از مخصص بلكه واجبست تفحص نمودن از وي تا انكه
ظن غالب بانتفاء او بهم رسد چنانكه اين قدر تفحص واجبست در هر دليلي كه احتمال معارضي داشته باشد احتمال راجح

احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة

زيرا كه اين عام في الحقيقة جزئي از جزئيات مطلق دليلي است كه احتمال وجود معارض او باشد لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة تا احتج مجوز دليل ما بر اينكه تفحص نمودن براي پيدا كردن مخصص واجبست قدريكه ظن غالب بعدم او حاصل شود اينستكه بر مجتهد واجبست بحث از ادلة احكام شرعية و از كيفيت دلالة ان ادلة و تخصيص عام كيفيتي است از براي دلالت عام و تخصيص در عمومات شايع شده بحيثيتي كه مثل شده كه هيچ عامي نيست مگر انكه مخصوص شده پس احتمال وجود مخصص مساويست با احتمال عدمش و ترجيح احدهما موقوفست بر بحث و تفتيش و بس بمجرد شنيدن عام عمل بعموم حكم او نميتوان نمود و چرا اكتفا نموديم بحصول ظن غالب و جزم را شرط ننموديم زيرا كه غالبا جزم بعدم مخصص ممكن نيست چرا كه نهايت انچه از تفتيش حاصل ميشود نيافتن مخصص است و اين دلالت بر انتفاء او نميكند چه ممكن استكه مخصص در واقع باشد و ما باو نرسيده باشيم پس اگر جزم بانتفاء مخصص او شرط باشد لازم مي ايد كه باكثر عمومات عمل نتوان نمود اصلا احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب تا والجواب احتجاج نموده قائل بجواز استدلال بعام پيش از تفتيش مخصص باينكه اگر واجب باشد طلب مخصص در استدلال بعام لازم مي ايد كه واجب باشد جستجوي مجاز در استدلال بحقيقت زيرا كه وجوب طلب مخصص از جهت احتراز از خطاي در استدلال است و اين معني بعينه در مجاز نيز ممكن است پس چنانچه در عام طلب مخصص واجبست بايد كه در حقيقت نيز طلب مجاز واجب باشد و لازم يعني وجوب طلب مجاز منتفي است اجماعا و عرف نيز حاكمست بوجوب حمل الفاظ بر معاني حقيقة بدون لزوم بحث و تفتيش وجود چيزيكه صرف نمايد ان الفاظ را از حقايق يعني معاني مجازيه و باين دليل استدلال نموده علامه رحمه الله در تهذيب بر مذهب

المسئلة مما كثر فيه الخلاف والبحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان
لوجد مع كثرة البحث قطعاً وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضاً
لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع
بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه
كثيراً ما يكون المسئلة مما يتكرر فيه البحث او يبحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر الفصل

مختار خود واستدلال باين دليل تصريحست از او باينكه او موافق با اين قايل در مذهب ومذهب او نيز جواز استدلال
بعام است پيش از اصل بحث از مخصص واينكه مذهب علامه رضي الله عنه در تهذيب موافق باشد با مذهب اين قايل
محل تامل است چراكه او تصريح نموده باينكه در استدلال بعام استقصاى طلب يعنى بنهايت رسانيدن طلب بحيثيتى كه
جزم بانتفاء مخصص حاصل شود نيست بلكه حصول ظن غالب كافى است چه او گفته در تهذيب كه ولا يجب في الاستدلال
بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز واين وجه در
توجيه تامل از مص س سره منقولست والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة تا واحتج مشترط
القطع وجواب دليل ايشان اينكه ملازمه شما ممنوعست زيراكه قياسى است مع الفارق وفرق ميانه عام وحقيقت ظاهر
است زيراكه اكثر عمومات تخصيص يافته اند چنانكه دانستى پس ظاهر در انها خلاف عمومست وحمل لفظ عام بر عموم پيش از
تفتيش مخصص مرجوحست بحسب ظن پس متمسك باو نميتوان شد وحقيقت چنين نيست زيراكه اكثر الفاظ محمولند
بر حقايق پس لفظ ظاهر است در معنى حقيقى خود واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة تا واجيب واحتجاج نموده
انكه شرط ميداند در استدلال بعام تفحص مخصص را تا انكه جزم حاصل شود بانتفاء او باينكه اگر مسئله همچنين مسئله
ايست كه علما بسيار در وى تفتيش از مخصص نموده اند ومطلع نشده اند بر او پس عادة جزم بانتفاء او حاصل ميشود
زيراكه اگر مخصص در واقع ميبود البته ظاهر ميشد ازين تفحص بسيار واگر ان عام در مسئله ايست كه علما بسيار از و
تفحص ننموده اند پس بحث اين مجتهد در او مطلع نشدن او بر مخصص موجب جزم بانتفا مخصص است چراكه مراد شارع
ازين حكم عام خاص ميبود البته از براى اين تفحص دليلى نصب مينمود كه اين مجتهد بر او مطلع تواند شد پس هر
گاه مجتهد بر او مطلع تواند شد تفحص بسيار بكند ومخصص نيابد جزم او را حاصل ميشود بانتفاء مخصص واجيب بمنع
المقدمتين تا اصل وجواب گفته شد از دليل ايشان باينكه ما منع ميكنيم هر دو مقدمه دليل شما را يعنى ان مقدمه

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده
الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم
بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في
الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع
الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره
بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى
لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة وهذان
القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في
استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل

شما ممنوعست كه هرگاه علما بسيار تفحص كنند ومخصص نيابند عادة جزم بانتفاء او حاصل ميشود وهمچنين ان مقدمه
نيز ممنوعست كه اگر دليل بر تخصيص ميبود واجب بود كه مجتهد بسبب بحث وتفحص او را بيابد چه بسيار ميشود كه مسئله
را علما بسيار تفحص بيشمار مينمايند وبر ايشان مخصص ظاهر نميشود ودر واقع مخصص هست ونيز بسيار است كه مجتهد خود
تفحص بسيار ميكند ومطلع بر مخصص نميشود وحكم بعموم ميكند وبعد از ان مييابد مخصص را واز حكم اول رجوع ميكند
واين ظاهر است الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص فصل سيوم از مطلب ثالث در بيان احوالاتيست كه تعلق به
مخصص دارد اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها تا وفصل بعضهم هرگاه مخصص در عقيب چند
عام واقع شود خواه جمله باشند وخواه مفرد وصحيح باشد رجوع اين مخصص بهر يك ازين عمومات عام اخير البته
مخصوص ميشود وايا با ان اخير باقي عمومات متقدمه نيز تخصيص مي يابند يا مخصوص يا اخير است وبس درين مسئله
چند قولست وعادت اصوليين جاري شده باينكه فرض كنند خلاف درين مسئله واحتجاج بر اقوال او را در مخصص
كه استثنا بوده باشد وبعد از ان اشاره ميكنند در باقي انواع مخصصات باينكه حال انها نيز مثل حال استثنا است
واين اقوال واحتجاجات در انها نيز جاريست وما هم بطريقه ايشان سلوك ميكنيم از جهت انكه مبادا فوت شود
بعضي از خصوصياتيكه منظور ايشانست بسبب بيرون رفتن از طريقه ايشان چه اگر از طريقه ايشان بيرون رويم و
فرض مسئله در مطلق مخصص كنيم احتياج ميشود بتغيير دادن وضع دلايل ايشان پس ميگوئيم كه هرگاه استثنائي

وفصّل بعضهم تفصيلاً طويلاً يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلّامة ره في التهذيب
وليس بجيّد لانّ فرض وجود القرينة يخرج عن محلّ النّزاع اذ هو فيما عرى عنها والّذي يقوى في
نفسي انّ اللّفظ محتمل لكلّ من الامرين لا يتعيّن لاحدهما الّا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما

در عقيب چند جمله واقع شود كه ان جملها معطوف بوده باشند بر يكديگر پس جمعى از اصوليّين قائل شده اند باينكه
اين استثناء ظاهر است در رجوع بجميع وبعضى از ايشان تفسير كرده اند جميع را بهر يك از ان جملهاى متعاطفه
يعنى گفته اند كه مراد از عود بجميع رجوع استثناء است بكلّ واحد نه بمجموع من حيث المجموع واين قول از شيخ طوسى
قدس سره منقولست وبرين قول ارجاع او باخيرة تنها بعنوان مجاز است وجمعى ديگر قائل شده اند باينكه او ظاهر است
در عود باخيرة وبس وارجاع او بكلّ واحد مجاز است وبعضى قائل بوقف شده اند باين معنى كه نميدانيم كه حقيقت در عود
باخير تنها است يا در عود بكلّ واحد وسيّد مرتضى رضى الله عنه قائل شده باينكه مشترك است لفظاً ميانه هر دو پس بايد
توقّف نمود در راجع ساختن او را بكلّ واحد يا باخيرة تنها تا انكه قرينه بر احدهما ظاهر شود چنانكه قاعده است در
هر لفظ مشتركى واين دو قول يعنى قول بوقف وقول باشتراك لفظى هر دو موافقند با قول ثانى يعنى قول باينكه
حقيقت است در عود باخيرة در حكم باينكه اخيرة مخصوص است بهر حال خواه راجع بكلّ واحد شود وخواه باخيرة پس
اقوال ثلثه تفاوتى نيست در حكم اخيرة بلى فايدة خلاف ظاهر ميشود در استعمال استثناء در اخراج مستثنى از كلّ واحد
چه اين اخراج بعنوان مجاز خواهد بود بر قول ثانى كه او حقيقت در عود باخيرة است زيرا كه برين مذهب اين استثناء
مستعمل شده در غير موضوع له واحتمال دارد كه اين اخراج بعنوان مجاز يا بعنوان حقيقت باشد بر قول اوّل از اين دو
قول يعنى قول بوقف چه بر اين قول احتمال دارد كه استثنا حقيقت باشد بكلّ واحد واحتمال دارد كه حقيقت باشد در
عود باخيرة ومجاز باشد در عود بكلّ واحد واين اخراج بعنوان حقيقت خواهد بود بنا بر قول ثانى اين دو قول يعنى قول
سيّد رضى الله عنه كه او حقيقت ميداند استثنا را در عود بكلّ واحد وفصّل بعضهم تفصيلاً طويلاً تا والّذي يقوى
في نفسي وبعضى از اصوليّين درين مسئله تفصيل دور ودرازى داده اند كه حاصل او بر ميگردد باعتماد بر قرينه كه دلالت
كند بر يكى ازين دو معنى وعلّامه رحمه الله اين قول را در تهذيب اختيار نموده واين قول خوبى ندارد زيرا كه فرض
وجود قرينه او را از محلّ نزاع بدر ميبرد چه نزاع در استثنا نيست كه عارى از قرينه احد معنيين باشد واين تفصيل طويل
اشاره است بتفصيلى كه ابو الحسين ذكر كرده وان اينست كه اگر ظاهر باشد استقلال جمله ثانيه از جمله اولى وعدم ارتباطش

بما هو حقيقة فيه كذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى وان كنا في المعنى موافقين له ولو لا تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال والذي يذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال بيننا صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهب الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجمع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولتقدم

باو بسبب اضراب واعراض متكلم از جملهٔ اولى پس استثنا راجع باخيره است وبس زيرا كه ظاهر در اينصورت اينست كه متكلم منتقل نشده باشد از جملهٔ اولى بثانيه مگر بعد از استيفاى غرض خود از و واگر ظاهر نباشد استقلال ثانيه از اولى پس استثنا ظاهر است در عود بكل واحد زيرا كه ربط ميانه اولى وثانيه هر دو را در حكم يك جمله ميكرداند وظهور اضراب از جملهٔ اولى يا بسبب اينستكه اين دو جمله مختلفند در انشائيت وخبريت چون اكرم القوم الا زيدا ويا باعتبار اينست كه اسمى كه صلاحيت دارد كه مستثنى منه واقع شود در جملهٔ اولى مغاير است با مستثنى منه در جملهٔ ثانيه چون اكرم القوم واكرم العلماء الا زيدا ويا از اينجهت است كه محكوم به در جملهٔ اولى مغاير است با محكوم به در جملهٔ ثانى چون اكرم القوم واضرب القوم الا زيدا ودر بين اختلافات ثلثه شرط نموده اند كه اسمى كه صلاحيت دارد كه مستثنى منه واقع شود در جملهٔ ثانيه ضميرى نباشد كه راجع شود بمستثنى منه در جملهٔ اولى چون اكرم القوم واضربهم الا زيدا واين را نيز شرط نموده كه اين دو جملهٔ شريك در غرض چون اهانت وتعظيم وتاديب وغير ذلك از مقاصد نباشند وعدم ظهور اضراب از جملهٔ اولى باعتبار انتفاء اختلافات ثلثه يا شروط اثنتى والذى يقوى فى نفسى ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين الحمل الا بالقرينة واينچه قوى است نزد من در بين مسئلهٔ اينستكه لفظ استثنا احتمال هريك از اين دو معنى طارد ومتعين نيست از براى هيچ يك از اين دو معنى مگر بسبب قرينهٔ احد معينين ودر هريك كه مستعمل شود حقيقت است پس استثنا مشترك ميانهٔ اين دو معنى ليكن اگر مستثنى از مشتقات يا مبهمات يعنى اسماء اشاره وموصولات باشد اين اشتراك بطريقهٔ اشتراك معنوى است يعنى ادات استثنا در اينصورت موضوعند از براى مطلق اخراج از ما قبل كه شامل اخراج از اخيره تنها و

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 در این صورت اشتراک استثنا در میانه این دو معنی از قبیل اشتراک لفظی است و این تفصیل از تحریر دلیل مص س 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 است و چون فرق میان این قول و دو قول اخیر یعنی قول بوقف و قول سید رضی الله عنه
ظاهر نبود مص س سره بیان مینماید وجه فرق میانه ایشان را باین کلام که ولیس ذلک لعدم العلم بما هو حقیقة فیه
کمذهب الوقف ولا لکونه مشترکا تا ولنقدم علی توجیه المختار مقدمه یعنی محتمل بودن استثناء هر یک از این دو معنی را
نه از اینجهت است که علم نداریم بان معنی که حقیقت این استثنا است چنانچه مذهب قایلین بوقف است و نه از اینجهت است
که لفظ استثناء مشترک است میانه این دو معنی مطلقا یعنی خواه مستثنی از مشتقات باشد یا از مبهمات باشد یا از الفاظی باشد
که مشترک است لفظا در اخراج از کل واحد و از اخیره بتنهائی یعنی اخراج او از اخیره بتنهائی 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 موضوع است
از برای این دو معنی و استعمال لفظ در هر دو بعنوان حقیقت است لیکن میانه ما و او فرقی هست که او قایل است بتعدد
وضع مطلقا و ما قایلیم بتعدد وضع در صورتیکه مستثنی مشترک لفظی باشد و اخراج او از هر یک باعتبار معنی باشد
از اخیره تنها باعتبار معنی دیگر و قایلیم باتحاد وضع یعنی اشتراک معنوی در صورتیکه مستثنی از مشتقات یا مبهمات بوده
باشد و اگر سید رضی الله عنه تصریح بلفظ اشتراک نمی نمود در اثنای احتجاج کلام او در عنوان ابا نمیداشت از حمل بر
مذهب ما چه او در صدر مبحث گفته که آنچه مذهب منست اینست که هر گاه استثنا در عقب چند جمله واقع شود و صحیح باشد
رجوع او بهر یک از آنها در صورتیکه بعد از هر یک بتنهائی واقع شود پس واجبست که تجویز کنیم رجوع او را بهر 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 بهیچکدام از این 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 از این دو باشد و حاصل آنکه جایز نیست جزم نمودن بیکی از این دو بسبب چیزیکه راجع شود بلفظ
یعنی وضع لفظ استثنا و مستثنی دلالت بر خصوص یکی از این 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 آن معنی دارد که مص س سره
اختیار نموده لیکن در اثنای استدلال تصریح نموده باشتراک لفظی مطلقا هذا یعنی این را نگاه دار و حال مذهب ما

در عود باخیره است و بس و بر قول مص س سره در هر دو معنی بعنوان حقیقت

نظیر

ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة
في تحقيق المقام وهي ان الواضع لابد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئياً وعين باز ائه
لفظاً مخصوصاً او الفاظاً مخصوصة متصورة تفصيلاً او اجمالاً كان الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر
فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصاً ايضاً وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاماً شتدرج تحته جزئيات
اضافية او حقيقية فان يعين لفظاً معلوماً او الفاظاً معلومة بالتفصيل او الاجمال باز اء ذلك المعنى
العام فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضاً عاماً وان يعين اللفظ او الالفاظ
باز اء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالاً اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحو ما العلم
الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصاً من القسم الاول
من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلاً من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول
منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشارة

نظر حاليست كه دانستى در مذهب وقف و اشتراك لفظى يعنى چنانچه قول بوقف و اشتراك لفظى موافقند با قول بتخصيص
باستثنا باخيره در بنكه تخصيص جمله اخيره مجزوم به است بر هر تقدير همچنين مذهب ما نيز در بعضى موافقست با اين
دو قول چه بر مذهب ما نيز تخصيص اخيره مجزوم به است بر هر تقدير خواه استثنا راجع شود باخيره تنها يا بكل واحد نهايه
ما في الباب اينست كه دانسته نميشود كه او بخصوصه مراد است يا در ضمن جميع و اين تاثيرى ندارد در حكم مطلوب يعنى
ضرورى ندارد در حكم بتخصيص اخيره چه ظاهر است كه حكم تخصيص بر هر تقدير براى اخيره ثابتست پس تخصيص اخيره
محتاج بقرينه نيست بلكه محتاج بقرينه في الحقيقة تخصيص ما عداى اخيره است ولنقدم على توجيه المختار مقدمة
يسهل بتدبرها كشف الحجاب تا از اعتماد هذا و بايد كه ما پيش از توجيه و اثبات مذهب مختار يك مقدمه ذكر كنيم
كه بسبب تامل در او حجاب از روى مقصود بسهولت برداشته و بسبب تذكر او تدبر در روى بصيرت در تحقيق مقام
زياده ميشود و اين مقدمه اينست كه واضح را ناچار است در حين وضع لفظ از تصور معنى چه بديهى است كه وضع لفظ
از براى معنى بدون تصور معنى متصور نيست پس واضع بايد تصور كند معنى چيزى را و تعيين كند براى او لفظ معينى يا
تصور معنى متصور نيست پس بايد كه واضع تصور كند معنى جزئى را و تعيين كند براى او لفظ معينى يا الفاظ معينه
را كه تصور ان الفاظ نموده باشد بعنوان تفصيل يا بر وجه اجمال در تصور ان وضع خاص خواه نبود باعتبار انكه

فلفظ هذا مثلاً موضوع لخصوص کل فرد مما یشار الیه لکن باعتبار تصور الواضع للمفهوم
العام وهو کل مشار الیه مفرد مذکور ولم یضع اللفظ لهذا المعنی الکلی بل لخصوصیات تلک
الجزئیات المندرجة تحته وانما حکموا بذلک لان لفظ هذا لا یطلق الا علی الخصوصیات فلا یقال
هذا وبراد واحد مما یشار الیه بل لابد فی اطلاقه من القصد الی خصوصیة معینة فلو کان اللفظ موضوعا
للمعنی العام کرجل لجاز فیه ذلک وهکذا الکلام فی الباقی ومن هذا القبیل ایضا وضع الحروف فانها
موضوعة باعتبار معنی عام وهو نوع من النسبة لکل واحدة من خصوصیاتها من والی وعلی مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لکل ابتداء وانتهاء واستعلاء معین بخصوصه وفی معناها

تصور یکه سند وضع معتبر است والت وضع است خاص است کران تصور معنی جزئیست واصطلاح چنین شده
که وضع را حقیقت میشمارند بعموم وخصوص باعتبار عموم وخصوص الفاظ وموضوع له لفظ نیز خاص
است که ان معنی جزئی معین است واین ظاهر است واشتباهی در وی نیست واگر واضع در حین وضع تصور
کند معنی عامی را که مندرج باشد در تحت او جزئیات اضافیه باو جزئیات حقیقیه ومراد از جزئیات اضافیه هر مفهومیست
که مندرج باشد در تحت مفهومی دیگر هرچند او فی نفسه بر کثیرین صادق آید چون مفهوم انسان که مندرج است در
تحت حیوان ومراد از جزئیات حقیقیه هر مفهومیست که عقل نتواند صدق او بر کثیرین نکند چون مفهوم زید وعمرو
وبکر پس در اینصورت واضع را میرسد که تعیین کند از برای معنی عام لفظ معلومی را یا الفاظ معینه معلومه را که انها
متصور باشند تفصیلا یا اجمالا پس وضع در اینصورت عام خواهد بود زیرا که الت وضع یعنی تصوریکه معتبر است
در وضع عامست وموضوع له نیز عامست که ان مفهوم کلیست وهمچنین واضع را جایز است که بواسطه تصور این
معنی عام وضع کند لفظ معلوم یا الفاظ معلومه را از برای جزئیاتیکه مندرجند در تحت ان مفهوم عام زیرا که
ان جزئیات معلوم خواهند شد اجمالا اگر عقل بواسطه وادراک ان مفهوم عام متوجه ان جزئیات شود وعلم اجمالی
موضوع له در وضع الفاظ کافیست پس وضع در اینصورت عامست زیرا که الت وضع یعنی تصوریکه معتبر است در وضع
عامست وموضوع له خاص است چه وضع شده این لفظ از برای جزئی از جزئیات ان مفهوم عام بخصوصه پس دانسته شد
که وضع بر سه قسم است اول وضع خاص وموضوع له خاص دوم وضع عام وموضوع له عام سوم وضع عام وموضوع
له خاص واز قسم اول ازین دو قسم اخر است یعنی از قبیل وضع عام وموضوع له عام است مشتقات زیرا که واضع وضع

مسئله هرگاه واضع تصور کند ذات معینی زید را واو از برای او وضع کند لفظ زید را یا چند لفظی که بتفصیل بلا حیثیة نموده باشد چون زید و جاء وابو لهب و امثال آنها انها را لفظی کوینده یا الفاظی را که اجمالا تصور انها نموده باشد یا بعنوان که وضع کند هر جزئی از جزئیات لفظیرا که دلالت کند بر معنی از معانی هر جزئی از جزئیات معنی که علاوه بیانه او و مطابق حقیقی ان لفظ بوده باشد چنانچه هر جزئی از جزئیات حال یا وضع نموده از برای هر جزئی از جزئیات محل پس تصور این الفاظ بوجه تفصیلی و تصور معانی نیز بوجه تفصیلی است چنانکه هرگاه تعیین کنند از برای ذات زید هر لفظیرا که ذات بها بهتی دانسته باشد در یک صفتی از صفات چون اسد و شمس حام و نظائر آنها چه وضع این الفاظ از برای او بعنوان صحابا و وضع صحابا نی تصور الفاظ اجمالا گاه است پس وضع در کلام مصنف سه قسم است اول وضع حقیقی و وضع صحابا نی یعنی از محققین وضع را

بقیه دارد در صفحه ۲۲۴

معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص
فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة
وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث
الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح

اذا تمهد

مثلا صيغهٔ فاعل را از هر مصدری از برای ذاتیکه قایم باشد باو مدلول مصدر او و صیغهٔ مفعول هر مصدری
برای ذاتیکه واقع باشد براو مدلول مصدر او مثلا ضارب را وضع کرده از برای ذات قام به الضرب و اینمعنی
عمومی دارد چه بر زید زننده و عمرو زننده و بکر زننده و غیر ایشان صادقست و همچنین مضروب موضوع شده از برای
ذات تعلق به الضرب و این نیز عمومی دارد که بر زید مضروب و عمرو مضروب و بکر مضروب و غیر ایشان صدق دارد
پس واضع در حین وضع هر یک ایشان تصور کرده این معنی عام را و وضع نموده لفظ را از برای همان معنی و عموم
وضع و عموم موضوع له درین وضع ظاهر است و از قسم ثانی از این دو قسم اخیر است یعنی از قبیل وضع عام و موضوع له
خاص است مبهمات چون اسم اشاره مثلا در حین وضع هذا واضع ملاحظه نموده مفهوم کلی مشار الیه مفرد مذکر را
و در ضمن او اجمالا تصور نموده جمیع جزئیات او را و وضع نموده لفظ هذا از برای هر جزئی از آن جزئیات بخصوصه نه
از برای آن مفهوم کلی و از کجا حکم کرده اند باینکه هذا موضوع از برای خصوص هر یک از این جزئیات است نه از
برای آن مفهوم کلی از اینجهت 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 و واحد لا علی التعیین از مشار الیه مفرد مذکر باشد بلکه لابد است در اطلاق او از اراده
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 برجولیت و گاه او را برین معنی عام اطلاق میکنند
و همچنین است حرف در باقی اسماء اشاره چون ذی و هذه و هذان و هاتان و اولئک 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 آن 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 مکانی را و وضع

بقیه حاشیه صـ ۲۲۳

تخصیص بحقیقی داده اند و چون در وضع حقیقی الفاظ متعددة لابد است از تصور آن الفاظ تفصیلا و اجمالا کافی نیست توجیه عبارت باین روش نموده اند که مقصود از ذکر اجمال ضبط احتمالات عقلیست هر چند تحقق نداشته باشد و برین قیاس است ذکر اجمال در شق ثانی یعنی وضع عام و موضوع له عام منه

این حاشیه مربوط به صـ ۲۲۳ است

چون لفظ حیوان که موضوعست از برای مفهوم کلی جسم نامی حساس متحرک بالاراده دالست وضع همین مفهوم کلی است منه

ایضا این حاشیه مربوط به صـ ۲۲۳ است

چنانچه در الفاظی که موضوعند بوضع مجازی از برای مفهوم واحد چون وضع لفظ حیوان تنها و حساس 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 منه

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
انها نه از برای مفهوم کلی ابتدای مطلق و دلیل برین این است که حرف کلمه ایست که دلالت نکند بر معنی خود بدون ضم
کلمه دیگر و اگر معنی من ابتدای مطلق میبود در افادهٔ 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 بتنهائی فهمیده نمیشود احتیاج دارد
بضم کلمهٔ دیگر که دلالت کند بر خصوص ان مکان معینی و برین قیاس در حال وضع الی ملاحظه نموده مفهوم کلی
انتهای مطلق را و وضع نموده او را از برای هر جزئی از جزئیات او چون انتهای ببصره و کوفه و نظایر اینها و برین
قیاس باقی انواع حروف و در حکم حروفند افعال ناقصه زیرا که ایشان نیز موضوعند بواسطه ملاحظه معنی عامی
که عبارت از نسبت صفتی است که ان صفت غیر مصدر این افعال بوده باشد بفاعل غیر معینی از برای هر یک از جزئیات
ان نسبت مثلا کان موضوعست بسبب ملاحظه معنی عامی که ان نسبت قیام بفاعل ما است از برای نسبت قیام بزید
در کان زید قایما و نسبت قیام بعمرو در کان عمرو قایما و امثال اینها و اما افعال تامه پس او صاحب دو جهت است که وضع
این افعال از یکجهت از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است و از جهت دیگر وضع و موضوع له هر دو خاصند زیرا
که فعل تام موضوع است از برای حدثی و نسبت ان حدث بفاعل معین پس وضع او نسبت بفاعل از قبیل وضع عام
و موضوع له خاص است چرا که واضع در حین وضع ملاحظه نموده نسبت ان حدث را بفاعل ما و وضع نموده او را از
برای هر جزئی از جزئیات ان نسبت مثلا نسبتی که جزو از مفهوم ضرب است نسبت زدن است بهر جزئی از جزئیات فاعل
چون نسبت زدن بزید در ضرب زید و نسبت او بعمرو در ضرب عمرو و برین قیاس و این نسبتهای جزئیه از قبیل معانی حرفیه اند
در اینکه بدون ضم کلمه دیگر با این افعال فهمیده نمیشوند پس چنانچه لفظ من موضوعست بیک وضع از برای هر ابتدای معینی
بخصوصه همچنین لفظ ضرب موضوعست بیک وضع از برای هر جزئی از جزئیات نسبت حدثیکه مدلول اوست بفاعل معینی
بخصوصه و چنانچه در فهمیدن معنی من احتیاج میشود بضم بصره در سرت من البصرة 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 نه از قبیل وضع حرفی و این ظاهر است و از اینجهت گفته اند که فعل کلمه
ایست که دلالت کند بر معنی بدون ضم کلمه دیگر اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثنا کلها موضوعة بالوضع العام لخصوصیات
الاخراج تا احتج المرتضی و هرگاه این مقدمه مقرر شد که وضع بر سه قسم است و این دانسته شد که وضع در مشتقات عام و موضوع

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

اذا تمهّد هذا قلنا انّ ادوات الاستثناء كلّها موضوعة بالوضع العامّ لخصوصيّات الاخراج امّا الحرف
منها فظاهر وامّا الفعل فلانّ الاخراج به انّما هو باعتبار النّسبة وقد علمت انّ الوضع بالاضافة اليها عامّ وامّا
الاسم فلانّه من قبيل المشتقّ والوضع فيه عامّ كما عرفت ثمّ انّ فرض امكان عود الاستثناء الى كلّ واحد يقتضي
صلاحيّة المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعاً وضع الادات اعني بالوضع العامّ وهو
الاغلب كان يكون مشتقّاً او اسماً مبهماً او نحوهما ممّا هو موضوع كذلك وعلى هذا فايّ الامرين اريد من الاستثنا
كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فانّ افادة المعنى المراد من الموضوع
بالوضع العامّ انّما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتّحاد الوضع فيه وتعدّده في المشترك لكنّه في
حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على انّ بينهما فرقاً من هذا الوجه ايضاً فانّ احتياج اللّفظ المشترك الى القرينة

له نيز عامّست ومبهمات يعني اسماء اشاره وموصولات وحروف وافعال ناقصه وافعال تامه باعتبار يكجزو از مدلول
كه نسبت است وضع ايشان عام وموضوع له ايشان خاص است پس در اثبات مدعاى خود يعني اينكه استثنا احتمال
دارد كه راجع شود بجمله اخيره واحتمال دارد كه راجع شود بهر يك از جمل سابقه كاه بعنوان اشتراك معنوى وكاه بطريق
اشتراك لفظى ميكوئيم كه ادوات استثناء همه خواه اسم باشند چون لفظ غير در جاءني القوم غير زيد يا فعل باشد چون جاءني
خلا يا عدا يا حاشا زيدا يا حرف باشد چون جاءني القوم الا زيدا موضوعند بوضع عام از براى خصوصيات اخراج يعني
موضوعند بيكوضع بر وجهى كه شامل هر يك ازين خصوصيات باشند يا باين روش كه موضوعند بيكوضع از براى خصوصيات
اخراج يعني وضع ايشان از قبيل وضع حرفى است وواضع در حين وضع ملاحظه نموده مفهوم كلى اخراج چيزى را از حكم
ماسبق ووضع نموده اين ادوات را از براى هر جزئى از جزئيات اين مفهوم كلى چون اخراج زيد از حكم قوم در جاءني
القوم الا زيدا واخراج عمرو از حكم علماء در جاءني العلماء الا زيدا ونظاير اينها ويا موضوعند از براى معنى واحد يكه شامل
هر يك از اين خصوصيات است اما وضع حرف از اين ادوات از براى خصوصيات اخراج پس او ظاهر است چه دانسته شد كه وضع
مطلق حروف ازين قبيل است وامّا بودن وضع فعل ازين ادوات از قبيل وضع حرفى پس وجهش اينست كه اخراج چيزى
از حكم سابق بسبب فعل ممكن نيست مكر باعتبار نسبتى كه جزو مدلول فعل است نه باعتبار ان جزو ديكر كه حدث است چه مقصود
از عدا زيدا در جاءني القوم عدا زيدا نسبت مخصوصه است پس معنى مقصود نسبت مجاوزتيست كه متعلق است بزيد بفاعل
مخصوص كه قوم است ومقصود نفس مجاوزت نيست ودانسته شد كه وضع فعل باعتبار نسبتى كه جزو از وست عامّ است و

انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعاً لمسميات متناهية فحيث يطلق يدل على تلك المسميات اذا كان العلم
بالوضع حاصلاً ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير
متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة البعض اليها فاحتياجه
الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى
الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار آخر وح فحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك
مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالباً كما عرفت فيما سبق ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعاً
متعدداً لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مط والى الاخيرة مط مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج

موضوع له او خاص است واما اينكه وضع اسم از اين ادوات از قبيل وضع حرفست پس سببش اينستكه اسمى كه
ادات استثناء است از قبيل مشتق است چه غير بمعنى ذاتيست كه موصوف بوده باشد بمغايرت ووضع در مشتق
نيز از قبيل وضع عام وموضوع له عام است چنانچه دانسته شد واز اينجا ميرسد صحت عود استثناء بهر يك از
جمل سابقه وعود او باخيره وبس بعد از اين ميگوئيم كه فرض امكان عود استثناء بهر يك از جمل سابقه مقتضى اينست
كه مستثنى نيز صلاحيت عود بكل واحد داشته باشد تا اينكه تواند كه از هر يك مستثنى باشد
واين صلاحيت بچند چيز حاصل ميشود يكى آنكه موضوع باشد از باب وضع حروف يعنى بوضع عام واين اغلب است
چنانچه هرگاه مستثنى مشتق باشد يا اسم مبهم يا نحو اينها از الفاظيكه موضوعند بوضعى حرفى چون جاءنى القوم و
ضربت القائمين الا كاتباً يا الا الذى كان عالماً ودر اينصورت هر يك از اين دو معنى كه اراده شود از استثنا استعمال
استثنا در او بعنوان حقيقت خواهد بود ودر فهم مقصود از وى احتياج ميشود بقرينه چنانچه ظاهر اين استثناء
چنين است چه افاده معنى مقصود از لفظى كه موضوع باشد بوضع عام ممكن نيست مگر با قرينه واين استعمال يعنى
استعمال ادات استثنا واين مستثنى در اخراج از هر يك يا اخيره بتنهائى از باب اشتراك معنوى است واز قبيل اشتراك
لفظى نيست اصلا زيرا كه وضع درين ادات استثنا واين مستثنى متحد است اگرچه موضوع له متعدد است ودر اشتراك
لفظى تعدد وضع معتبر است ليكن در حكم اشتراك لفظيست باعتبار احتياج بقرينه با اينكه ميانه اشتراك لفظى وما نحن
فيه فرقى از جهة احتياج نيز هست چه احتياج لفظ مشترك بقرينه نيست مگر از جهت تعيين مقصود نه از جهت دلالت بر او زيرا
كه او از اين جهت كه موضوعست از براى مسميات متناهيه محصوره پس هرگاه او را اطلاق كنند دلالت ميكند بر همه اين

احتج المرتضی بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغیره اضرب غلمانی والق اسد قالا الا واحدا یجوز ان یستفهم المخاطب هل اردت استثنا الواحد من الجملتین او من جملة واحدة والاستفهام لا یحسن الا مع احتمال اللفظ واشترکه الثانی

مسمیات هر گاه مخاطب عالم بوضع او نبوده باشد لیکن معلوم نیست که مقصود متکلم کدام یک از این معانیست و در تعیین مقصود احتیاج دارد بقرینه بخلاف لفظی که موضوع باشد بکوضع که چون مسمیات و معانی او غیر متناهی است پس ممکن نیست حصول جمیع آن معانی در ذهن و همچنین ممکن نیست حصول بعضی از آن معانی در ذهن دون بعضی چه نسبت وضع این لفظ بجمیع این معانی علی السویه است پس از حصول بعضی دون بعضی لازم می آید ترجیح بلا مرجح پس احتیاج این لفظ بقرینه 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 بحیثیتی که صلاحیت عود او باخیره باعتبار معنی باشد و عود او بهریک از جمل سابقه باعتبار معنی دیگر و در بصورت حکم این مستثنی حکم مشترک لفظی خواهد بود چه این مستثنی مشترک لفظی است مبنا این در معنی 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 بتنهائی صحیحست و از قبیل اشتراک معنوی است غالبا و گاهی از قبیل اشتراک لفظی است و واضح شد باین دلیل بطلان قول باشتراک لفظی دایما چنانچه مذهب سید است رضی الله عنه زیرا که بعد در وضع مفردات یعنی ادات استثناء و مستثنی نیست غالبا لهذا چنانچه دانسته شد و در اشتراک لفظی بعد وضع مفردات کلام متعدد میباشد و هیئت ترکیبیه مستثنی با ادات استثنا موضوع باشد از برای اخراج مستثنی از هریک از جمل سابقه و از اخیره تنها بعد وضع و مشترک لفظی باشد مبنا نه این دو معنی و مصنف در جواب فرموده که دلیلی نداریم بر اینکه هیئات ترکیبیه موضوع شده باشد از برای این دو معنی بعد وضع و چون اتحاد وضع مفردات معلوم ثابتست پس عدول از اتحاد وضع مفردات که معلوم است بعد وضع مرکب که غیر معلوم و مستبعد بحسب احتمال بدون دلیلی معقول نیست و بطلان قول سید رضی الله عنه ظاهر شد چنانکه ظاهر شد از این دلیل فساد دو قول اول از آن اقوال که در صدر مبحث مذکور شد که یکی قول بعود استثنا بهریک از جمل سابقه و دویم قول بعود او لست یا خیره و بس با اینکه میگوئیم که استثنا در اصل وضع شده از برای معنی اعم یعنی اخراج مستثنی از حکم سابق که شامل عود بکل واحد و یا خیره مهر و است و خلاف او بعنوان اختصاص او بمعنی اول

۲ مصنف است و چون سید رضی الله عنه را مرید کرده ایم گفته شد که وضع

یا بمعنی ثانی ثابت نیست پس عدول از امر ثابت بغیر ثابت بحسب احتمال جایز نیست عقلا احتج المرتضی رضی الله عنه بوجوه

الثانی ان الظاهر من استعمال اللفظ فی معنیین مختلفین من غیران نقوم دلالة علی انها مجموز بها فی
احدهما انها حقیقة فیهما ولا خلاف فی انه وجد فی القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتین
عاد الیهما تارة وعاد الی احدیهما اخری وانما یتحمن خصه باحدیهما انه اذا عاد الیهما فقد دلت ومن
ارجعه الیهما انه اذا اختص بالجملة التی تلیه فقد دلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل فی الامرین واذا
کان الامر علی هذا فیجب ان یکون تعقب الاستثناء الجملتین محتملا لرجوعه الی الاقرب کما انه محتمل لعمومه
للامرین وحقیقة فی کل واحد منهما فلا یجوز القطع علی احد الامرین الا بدلالة منفصلة الثالث

الاول تا الثانی احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه بر اینکه استثنا مشترکست لفظا میان رجوع بهر یک از جمل
سابقه ورجوع باخیره بتنهائی بچهار وجه اول اینکه هرگاه کسی بگوید بدیگری اضرب غلمانی والق اصدقائی الا واحدا
واحدا جایز است که مخاطب بپرسد که ایا اراده نموده استثنای واحد را از هر دو جمله مذکوره یا از یک جمله اخیره
استفهام صورتی ندارد مگر بدصورتی که لفظ احتمال هر دو داشته باشد ومشترک باشد لفظا میانه ایشان الثانی

ان الظاهر من استعمال اللفظ تا الثالث دلیل ثانی سید رضی الله عنه اینست که هرگاه لفظی مستعمل شود در دو معنی
مختلف ودلیلی نباشد بر اینکه مراد احدهما مجاز است پس ظاهر اینست که لفظ حقیقت در هر دو معنی بوده باشد
وخلافی نیست در اینکه یافت شده در قران مجید واستعمال اهل لغة استثنائی در عقب دو جمله که کاهی راجع شود
بهر دو کاهی راجع میشود باحد جملتین یعنی اخیره وهرگاه او را مخصوص میدانند بجمله اخیره ادعا مینمایند که عود
بهر یک محتاج است بقرینه که دلالت کند بر او وکسیکه راجع میداند او را بهر یک ادعا مینماید که هرگاه مخصوص
باشد بجمله که استثنا در عقب او واقعست لابد است از قرینه بودن این حرف از این دو فرقه اعتراف بانیکه مستعمل
در هر دو معنی میشود وهرگاه حال بدینمنوال بوده باشد پس واجبست که وقوع استثنا عقب جملتین احتمال رجوع
باقرب داشته باشد چنانچه احتمال رجوع بهر یک از ان دو جمله دارد پس جائز نیست که جزم کنیم باینکه حقیقت است در

یکی از این دو معنی مگر بسبب دلیل خارجی ودلیلی بر این ندادیم چه دلایل فریقین مردود است الثالث انه لابد من الاستثنا
المتعقب تا الرابع دلیل ثالث سید رضی الله عنه اینستکه واجبست در استثنا نیکه در عقب دو جمله واقع شود اینکه
راجع شود بهر دو یا بیکی چه محال است که راجع بهیچکدام نشود وچون تامل کردیم در دلیلی که اعتماد بر او دارد کسی
که جزم کرده برجوع او بهر دو نیافتیم که دلالت داشته باشد بر ثبوت مدعای او وهمچنین تامل کردیم در دلیلی که متمسک

الثالث انه لابد في الاستثناء المتعقب بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لهما فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي يليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف بينهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واخرجت زكوتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق برجميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف والزمان والمكان بنية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله قال ولبس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه

باو شده کسی که جزم کرده بعود او باقرب بعضی بجمله اخیره ومیگوید که تجاوز نمیکند از اخیره لسابق بر او در او نیافتیم چیزیکه موجب جزم باشد برجوع او باخیره بتنهائی پس چون جزم بهیچ یک ازین دو حاصل نیست باید توقف کنیم درین دو معنی وجزم نکنیم بهیچ یک ازین دو معنی تا انکه 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 واکرمت جیرانی واخرجت زکوتی قایما یا بدل قایما بگوید صباحا یا مساء یا فی مکان کذا انچه در عقب این جمله واقع شده است از حال یا ظرف زمان یا ظرف مکان احتمال دارد که عامل در او ومتعلق باو جمیع افعالی باشد که پیش ازو گذشته چنانچه احتمال دارد که متعلق باو وعامل در او همین فعل اخیر باشد که باو نزدیکتر است وکسی که این کلام را بشنود نمیتواند جزم کرد باینکه عامل درین معمول لیکه عقیب این افعال مذکور شده هریک از این افعالست ونه بعضی ازان افعال مگر از دلیلی خارج غیر ظاهر کلام پس چنانچه این دو احتمال در غیر استثناء از متعلقات فعل جاریست همچنین در استثناء نیز جاری خواهد بود بسبب وجود جامع وعلة مشترکه در متعلقات مذکور واستثناء نیز اگر استثناء باقی متعلقات از حال وظرف زمان وظرف مکان شریکند در اینکه فضله اند در کلام ومذکور میشوند بعد از تمام کلام وکفته است سید رضی الله عنه که هیچکس را نمیرسد که جزم کند باینکه عامل درین متعلقات

ذکرناه القطع علی انّ العامل فیه جمیع الافعال المتقدّمة الّا ان یدلّ دلیل علی خلاف ذلک لانّ هذا من مرتکبه
مکابرة ودفع للمتعارف ولافرق بین من حمل نفسه علیه وبین من قال بل الواجب القطع علی انّ الفعل الّذی
یعقّبه الحال او الظّرف هو العامل دون ما تقدّمه وانّما یعلم فی بعض المواضع انّ الکلّ عامل بدلیل والجواب
امّا عن الاوّل فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراک بل المقتضی لحسنه هو الاحتمال سواء کان
بواسطة الاشتراک او لکونه موضوعًا بالوضع العامّ او لعدم معرفتنا هو حقیقة فیه کما یقوله اهل الوقف
او لغیر ذلک من الاسباب المقتضیة له واما عن الثّانی فبانّه علی تقدیر تسلیمه انّما یدلّ علی کون اللّفظ حقیقة
فی الامرین لا علی الاشتراک لجواز کونه بوضع واحد کما قلناه ولابدّ فی الاشتراک من وضعین واما عن

جمیع افعال مذکوره است مکرر انکه دلیلی برخلافش ظاهر شود چه این قول مکابره وخلاف متعارف است وهیچ
فرقی نیست میانه کسی که قائل بخلافش شود وبگوید که واجبست جزم نمودن باینکه فعلیکه اینحال یا ظرف وامثال این
ها در عقب او واقع میشود عامل است وبس نه افعال سابقه ودر بعضی مواضع که معلومست عمل هریک ازان
افعال در این متعلقات این علم حاصل نشده مکرر از دلیل دیگر سوای ظاهر کلام والجواب اما عن الاوّل فبالمنع من
اختصاص تا واما عن الثّانی وجواب از دلیل اول سید رضی الله عنه اینست که نیکوئی استفهام مخاطب از متکلم
که ایا مراد تو ازاین استثناء از جمله اخیره تنها است یا از هر دو جمله مسلّم لیکن قول ندادیم که خوبی این استفهام
اختصاص باشتراک لفظ داشته باشد بلکه مقتضی حسن استفهام احتمال رجوع استثناء است باخیره تنها وبهریک از
جمل سابقه خواه این احتمال بسبب اشتراک لفظی باشد وخواه باعتبار اشتراک معنوی بسبب اینکه موضوع عند الوضع
عام ازبرای هر فرد از افراد اخراجی که محتمل باشد چنانچه گذشت وخواه باعتبار این باشد که معلوم نیست که استثنا
حقیقت است در کدام یک ازین دو احتمال چنانچه مذهب قایلین بوقف است وخواه این احتمال بسبب دیگر از اسبابی
باشد که مقتضی اوست پس سبب حسن استفهام منحصر در اشتراک لفظی نیست چنانچه سید رضی الله عنه دعوا مینمود
واما عن الثّانی فبانه علی تقدیر تسلیمه تا واما عن الثّالث وجواب از دلیل ثانی سید رضی الله عنه اینست که قول ندادیم
که ظاهر از استعمال لفظ در هر دو معنی این باشد که ان لفظ حقیقت است در هریک ازان دو معنی که استعمال لفظ که در
موضوع له میباشد وگاه در غیر موضوع له وعام دلالت بر خاص ندارد چه جای انکه ظاهر در او باشد وبر تقدیر تسلیم
که ظاهر از استعمال حقیقت باشد میگوئیم که استعمال لفظ استثناء درین دو معنی دلالت ندارد مگر بر اینکه او حقیقت است

باین قول شود وصیانه کسیکه قائل صح

واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي الصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه وما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيدا بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها بالاتفاق فكذلك ما هو بحكمها وثالثها

در هر يك از اين دو معنى و دلالت ندارد بر اشتراك لفظى نيز اگر ممكنست كه حقيقت بودن او در هر يك از اين دو معنى باعتبار اينكه باشد كه موضوعست بوضع واحد از براى هر يك از اين دو معنى چنانكه مذكور شد پس حقيقت بودن او در هر يك از جهت اشتراك معنوى است نه باعتبار اشتراك لفظى چه در مشترك لفظى لابد است از دو وضع

واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر تا واما عن الرابع وجواب از دليل ثالث سيد رضى الله عنه اينستكه نيافتن دليلى بر وجوب عود استثنا بجميع و بر وجوب اختصاص او باخيره مقتضى اين نيستكه كسى قايل باشتراك لفظى شود بلكه مقتضى تردد ميان اشتراك لفظى و مذهب ما و مذهب بعضى است و حاصل اينكه هرگاه رجوع استثنا بهر يك از جمل سابقه واجب نباشد و باخيره تنها نيز واجب نباشد لازم نمى آيد كه البته مشترك لفظى باشد بلكه احتمال اشتراك معنوى بتفصيليكه مذكور شد در نقل مذهب مرتضى رحمه الله و احتمال قول بوقف نيز دارد چنانچه احتمال اشتراك لفظى دارد پس بمجرد اين جزم باشتراك لفظى نمودن معقول نيست و مخفى نماند كه اين اعتراض بر سيد رضى الله عنه در وقتى وارد است كه مطلب او از اين دليل اثبات اشتراك لفظى باشد اما اگر مطلب او ابطال قول بتخصيص استثنا بكل واحد يا باخيره باشد اين اعتراض وارد نيست و ظاهر كلام او اينست كه مطلبش معنى ثانى باشد واما عن الرابع تا اجزء القول وجواب از دليل چهارم سيد رضى الله عنه اينستكه اثبات احتمال عود استثنا بهر يك و باخيره تنها باين دليل از باب اثبات لغت است بطريق قياس چه قياس نموده استثنا را بحال و امثال او از متعلقات فعل در لغت بقياس ثابت نميشود با اينكه دلالت ندارد اين قياس بر اشتراك لفظى بلكه دلالت دارد بر اعم از اشتراك لفظى و اشتراكى كه ما و قابليم چه از اين قياس محض اين دو احتمال ثابت ميشود و ممكن است كه اين دو احتمال باعتبار اشتراكى باشد كه مذهب

يا سس اين است كه جارى ساز دهكدى از محلى محلى ديگر بسبب جامعى يعنى مشاركت اين دو محل در معنى كه موجب علم است چنانچه مستدل در اين مقام قياس نموده استثنا را بحال و ظرف باعتبار اشتراك در فضله بودن منه

وثالثها ان الاستثناء بمشیة الله تعالی انما یعقب جملا یعود الی جمیعها بلا خلاف فکذلک الاستثناء بمشیة
بغیره والجامع بینهما ان کلا منهما استثناء وغیر مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الی کل واحدة
من الجمل والحکم باولویة البعض تحکم فیجب عوده الی الجمیع کما ان الفاظ العموم لما لم یکن شاملا لبعض
اولی من اخر شاملا للجمیع وخامسها ان طریقة العرب الاختصار وعدّ فضول الکلام ما استطاعوا فلا بد
لهم حیث یتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذکره بعدها مرة بن به الجمیع حتی کانهم ذکروه عقیب
کل واحدة اذ لو کرر بعد کل جملة لاستهجن وکان مخالفا لما ذکر من طریقتهم الا تری انه لو قیل فی ایة القذف
مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذین تابوا واولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا لکان تطویلا
مستهجنا فاقیم فیها مقام ذلک ذکر التوبة مرة واحدة عقیب الجملتین . وشاهدها

ما است چنانکه میتواند باعتبار اشتراک لفظی باشد بحجة القول بالرجوع الی الجمیع ثانیها دلیل قایلین بوجوب
عود استثنا بهریک از جمل سابقه شش چیز است اول اینکه شرطی که در عقیب چند جمله واقع شود راجع میشود بجمیع
پس استثنا نیز باید راجع بجمیع شود چه هر دو در معنی که مقتضی عود سابق است شریکند چه هیچ یک مستقل در
افاده نیستند دیگر انکه در معنی نیز متحدند چه استثنا در قول حق تعالی در ایه قذف ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا اولئک هم الفاسقون الا من تاب بمنزله ان لم یتوبوا است وثانیها ان حرف العطف یصیر الجمل
المتعددة تا وثالثها دلیل ثانی ایشان اینکه حرف عطف هرگاه در میانه چند جمله واقع شود انها را در حکم یک جمله
میگرداند چه فرقی نیست بحسب معنی میانه این دو جمله متعاطفه واو یعنی رایت زید بن عبد الله ورایت عمرو بن
عمرو میانه هر دو این جمله واحده یعنی رایت الزیدین وهرگاه استثنا در عقیب یک جمله واقع شود بی شبهه باو راجع
میشود پس هرگاه عقیب دو کلامی واقع شود که در حکم یک جمله است البته راجع بجمیع او خواهد بود ورابعها ان الاستثنا
بمشیة الله تعالی انما یعقب جملا تا وخامسها ودلیل ثالث ایشان اینست که استثناء بمشیت الهی یعنی انشاء الله هرگاه
عقیب چند جمله واقع شود راجع بهریک از ان جمل میشود اجماعا پس باید که استثنا بغیر مشیت نیز چنان باشد بسبب
وجود علت مشترکه میان هر دو چه هریک از ایشان با دیگری شریکند در اینکه استثناء است ومستقل در افاده مطلب نیست
ورابعها ان الاستثناء تا وخامسها ودلیل چهارم ایشان اینست که استثنا صلاحیت رجوع بهریک از جملهای سابقه
دارد وحکم باولویت رجوع او ببعضی دون بعضی بصورتست پس واجب که راجع بجمیع شود چنانکه صیغهای

وسادسها ان لواحق الکلام وتوابعه من شرط او استثناء یجب ان تلحقه مادام الفراغ منه لم یقع فمادام متصلا لم ینقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فیه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها علی بعض یجب ان یؤثر فی جمیعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحکم فی الاصل بل هو محتمل کما قلنا فی الاستثناء ولو سلم فهو قیاس فی اللغة وعن الثانی انه قیاس فی اللغة کالاول وعن الثالث

عموم چون اولویتی ندارد شمول انها نسبت به بعضی از افراد حکم میکند باینکه شامل جمیع افرادند وخاصها

ان طریقة العرب الاختصار ودلیل پنجم ایشان اینکه عادت عرب است اختصار در کلام وانداختن زیادتیها بیفاید ناقص در ایشان است پس هرگاه اراده داشته باشند تعلق استثنا پر اینچند جمله ناچار است ایشان را از اینکه ذکر کنند این استثنا را عقیب ان جملها واراده کنند تعلق او را بهمه حتی اینکه گویا بعد از هر جمله علیحده مذکور راست واگر ذکر کنند او را بعد از هر جملهٔ ناخوش ومخالف طریقه ایشان خواهد بود نمی بینی که اگر در آیه قذف استثنا بعد از هر جمله علیحده مذکور شود وگفته شود که ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذین تابوا واولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا تطویل ناخوشی خواهد بود پس از اینجهت در آیه قذف بجای ذکر توبه بعد از هر جمله واقع شده ذکر توبه یکرتبه بعد از هر دو جمله وسادسها ان لواحق الکلام تا والجواب ودلیل ششم ایشان اینکه چیزهائیکه ملحق میشوند بکلام وتابع او میشوند چون شرط استثنا ونظایر انها واجبست که لاحق کلام شوند پیش از انکه متکلم از ان کلام فارغ شود وان کلام منقطع شود مادام که کلامی بکلامی دیگر متصل ومنقطع نشده وان کلام توابع کلام لاحق او خواهند شد وتاثیر در او خواهند داشت پس استثنائیکه بعد از چند جمله واقع شود که ان جملها متصل بیکدیگر بوده باشند وبعضی معطوف بعضی دیگر بوده باشند واجبست که تاثیر در همه انها داشته باشد وعاید بهر یک از انها شود والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحکم وعن الثانی وجواب دلیل اول اینکه ثبوت حکم یعنی رجوع بکل واحد در اصل یعنی مقیس علیه ممنوعست وحاصل انکه قبول نداریم که هرگاه شرطی بعد از چند جمله مذکور شود راجع بکل واحد شود بلکه او نیز چون استثنا واحتمال دارد وبر 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 کما ولفظا وتقدیرا هردو

یعنی اثری در حکم ان کلام خواهند داشت چون اثر مستثنی در حکم جملهٔ که مشتمل است بر مستثنی منه چه باعث تخصیص حکم او میشود وبرین قیاس تاثیر صفت در حکم جملهٔ که مشتمل است بر موصوف وعلی هذا القیاس منه

مؤخر

وعن الثالث بانّ ذكر المشيّة عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانّه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطاً على الحقيقة لما صحّ دخوله على الماضي وقد يذكر المشيّة في الماضي فيقول القائل حججت وزرت انشاء الله تعالى وانّما دخلت المشيّة في كلّ هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضيّ لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقيب المشيّة اكثر من جملة ووقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلّق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكناً لكنّهم نقلوا اجماع الامّة على انّ حكم الجميع يقف وعن الرابع انّ صلاحيّة للجميع لا توجب ظهوره فيه وانّما تقتضي التجويز لذلك والشكّ فيه فرق بين ما يصحّ عوده اليه وبين ما لا يصحّ وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيّتها لذلك بل لانّها موضوعة للشمول والاستغراق وجوباً فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانّما يحسن ان يشبّه بالجمع المنكّر فانّه صالح للجميع ومع ذلك فليس بظاهر فيه ولا في شيء ممّا يصلح له من مراتب الجمع الا ترى انّ القائل اذا قال رايت رجالاً كان كلامه صالحاً لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انّه قد اراد

مؤخر است وعن الثاني انه قياس كالاول وجواب دليل ثاني اينكه اين نيز قياس است مثل دليل اول چه قياس نمود اند جمل متعدده متعاطفه را بجمله واحده باعتبار اشتراك در معنى واحد با اينكه ميتوان گفت كه هر چه بتا و بل چيزى باشد لازم نيست كه حكم او را داشته باشد وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل تا وعن الرابع وجواب دليل ثالث اينكه ذكر مشيت بعد از جمل متعدده از قبيل ذكر استثنا و شرط نيست چه اگر استثنا مى بود مى بايست كه يكى از ادوات استثنا با او باشد وحال انكه با او جزء ادوات شرط نيست واگر شرط ميبود حقيقة مى بايست كه داخل نشود ان شرطيه بر فعل ماضى معنى چه ثابت شده كه ان مخصوص است بشرط در استقبال حتى اينكه اگر بر فعل ماضى داخل شود او را بمعنى استقبال مى برد وحال انكه كاهست كه مشيت مذكور ميشود بعد از جمل متعدده كه لفظا و معنى هر دو ماضى اند چنانكه ميگويند حججت وزرت في السنة الماضية انشاء الله وداخل نميشود مشيت در امثال اين مواضع مگر بواسطه انكه كلام باز ابتدا از نفوذ و مضى يعنى دلالت كند بر اينكه حكم كلام قطعى وحتمى نيست مثلا چون حجت دلالت دارد بر صدور حج از متكلم واحتمال ميرود كه در واقع ان حج مقبول نباشد از اين جهت ميگويند انشاء الله تا اينكه مشعر باشد بر اينكه من جزم باين حكم ندارم واگر كسى گويد كه چگونه وقوع مشيت بعد از چند جمله مقتضى وقوف حكم جميع ان جملها است از نفوذ واحتمال ندارد كه متعلق بجمله اخيره باشد ودين حكم سابق بر اخيره بر نفوذ و مضى باقى باشد جواب

اراد کلّ من یصلح هذا اللّفظ له وعن الخامس انّهم کما یریدون الاستثناء من کلّ جملة فیختصرون
بذکر ما یدلّ علی مرادهم فی اواخر الجمل هربًا من التّطویل بذکره عقیب کلّ جملة کذلک یریدون الاستثناء من
الجملة الاخیرة فقط فلابدّ من القرینة فی الحکم بالاختصار وعدمه وعن السّادس انّ اعتبار الاتّصال فی الکلام و
عدم الفراغ منه بالنّسبة الی اللّواحق کالشّرط والاستثناء والمشیّة انّما هو لصحّة اللّحوق والتّاثیر فیه لیتمیّز
حکم ما یصحّ لحوقه بالکلام ممّا لا یصحّ لا لصیرورتها ظاهرة فی التّعلّق بجمیعه وان کان بعضه منفصلًا وبعیدًا عن

میگوئیم که اگر نه چنین میبود که نقل اجماع نموده اند بر اینکه مشیت راجع میشود بکل واحد قول باحتمال تعلق او
باخیره تنها نیز ممکن بود لیکن نقل کرده اند اجماع امت را بر اینکه تعلق بجمیع دارد و حکم جمیع از نفوذ باز می ایستد
وعن الرابع ان صلاحیته للجمیع لا یوجب تا وتناول الالفاظ وجواب دلیل رابع اینکه قبول داریم که استثنای واقع
بعد از چند جمله صلاحیت دارد که راجع بهر یک شود لیکن این صلاحیت موجب این نیست که ظاهر درین رجوع باشد
بلکه مقتضی انست که این رجوع جایز و مشکوک فیه باشد تا انکه فرق باشد میانه انچه جایز است عود او بجمیع و انچه
جایز نیست عود او بجمیع و چون مستدل درین دلیل قیاس نموده بود استثنا را بالفاظ عموم و میگفت چنانچه الفاظ
عموم شامل جمیع افراد مدلول خودند باعتبار انکه صلاحیت جمیع دارند و بعضی افراد اولویت ندارند نسبت ببعضی
دیگر همچنین باید که استثنا نیز متعلق بجمیع جمل سابقه باشد باعتبار انکه صلاحیت رجوع بجمیع دارد و بعضی اولی از
بعضی نیستند درین تعلیق لهذا مصنف سره در جواب این حرف فرموده که وتناول الفاظ العموم للجمیع تا وعن الخامس
یعنی شمول الفاظ عموم جمیع افراد مدلول خود را از این جهة نیست که صلاحیت جمیع دارد تا انکه لازم اید که
استثنا نیز متعلق بجمیع جمل سابقه باشد بلکه باعتبار اینست که الفاظ عموم موضوعند از برای عموم و شمول جمیع
افراد وجوبًا پس صورتی ندارد تشبیه استثنا باین الفاظ درین مقام و خوب نیست تشبیه او مگر جمع نکره چنانچه
موافق مطلب ما است که استثنا را ظاهر در جمیع نمیدانیم چه او نیز صلاحیت جمیع افراد دارد و با این ظاهر در جمیع
نیست و نه در بعضی از افراد جمعها که صلاحیت انها دارد نمی بینی که هرگاه کسی بگوید رایت رجالا کلام او صلاحیت
مردان سفید و سیاه و بلند و کوتاه دارد و با این ظاهر در هیچ یک از اینها نیست که متکلم کدام یک از اینها را اراده
نموده وعن الخامس انهم کما یریدون الاستثناء تا وعن السادس وجواب از دلیل پنجم اینکه قبول داریم که اختصار در کلام
قاعده عرب است لیکن بشما نفعی نمی بخشد زیرا که چنانکه هرگاه خواهند که استثنا کنند چیزی را از چند جمله اختصار

عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة
الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذيان فيبقى الدليل
في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة
الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه لو استقل لما تعلق بغيره ومتى علقناه بما يليه
استقل وافاد فلا معنى لتعلقه بما بعد عنه لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيما لو كان مستقلا بنفسه

مي كنند بذكر مستثنى عقيب اين جمله اخيره همچنين هر گاه اراده نمايند استثناى چيزى را از جمله اخيره وبس ذكر ميكنند واورا
بعد از جمله اخيره پس بمجرد وقوع استثناء بعد از چند جمله حكم نميتوان نمود بتعلق او بكل واحد چنانچه حكم نميتوان نمود
بتعلق او باخيره وبس بلكه در حكم باينكه مراد متكلم اختصاص است واين مستثنى متعلق است بكل واحد يا مقصور او اختصاص
نيست واين مستثنى متعلق است بجمله اخيره وبس لابد است از قرينه كه دلالت كند بر هر يك از اين دو معنى وعن الثاني
ان اعتبار الاتصال في الكلام تا واحتج من خصه بالاخيرة وجواب دليل ششم اينكه ايشان اعتبار كرده اند اتصال
را در كلام وعدم فراغ از ورا نسبت بلواحق كلام چون شرط واستثنا ومشيت تا اينكه صحيح باشد لاحق شدن اين لواحق
بان كلام وتاثير كردن انها در حكم ان كلام وتا اينكه ممتاز شود حكم چيزيكه صحيح است كه لاحق كلام شود از چيزيكه
صحيح نيست واعتبار نكرده اند اتصال را تا اينكه بگردانند ان لواحق را ظاهر در تعلق بجميع ان كلام متصل هر چند
كه بعضي از اجزاى ان جميع دور باشد از اين لاحقي كه مؤثر است در ان كلام ومبين اين مقال انكه انچه شما در صدد
دليل ذكر نموديد كه توابع كلام لاحق كلام ميشود مادامى كه كلام متصل باشد وجملها بعضي معطوف باشند بر بعضي
در اينصورت صحيح باشد تعلق او بكل واحد وتاثير او در حكم انهانه اينكه واجب باشد پس انچه در اخر دليل ذكر
كرديد كه پس لازم مي ايد كه استثنا نيكه واقع باشد بهر يك از انها ممنوعست واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول
تا الثاني واستدلال نموده اند قايل باختصاص استثناى واقع بعد از چند جمله بجمله اخيره بشش وجه اول اينكه استثنا
خلاف اصل است زيرا كه مشتمل است بر حكمى كه مخالف حكم سابق است پس دليل اصالت حمل لفظ عام بر معنى حقيقى كه
عبارت از جميع افراد است مقتضى اينست كه استثنا محقق نباشد لكن ما عمل بمقتضاى اين دليل نميكنيم در يك جمله تا اينكه
لازم نيايد لغو بودن استثنا پس باقى مى ماند دليل اصالت در باقي جملها سالم از معارض وعمل بمقتضاى او لازم خواهد
بود وبر اخص پس بايد ديم او را بجمله اخيره زيرا كه او متيقن است بر استثنا واز جهة آنكه كسى قايل نشده برجوع استثنا

---

(۱) مراد از تاثير لواحق در حكم كلام سابق اين است كه موجب تغيير ان حكم شوند بوجهى از وجوه از تقييد اطلاق و تخصيص عام وغير ذلك چون راكبان در جاسى زيد راكبا كه موجب تقييد جهت زيد است بحالت ركوب و اكرم الناس العقلا كه صفت يعني عقلا موجب تخصيص بموصوف عام مذكورات ومثل هذا القياس

(۲) استثنا، مثلا متعلق بهر يك باشد بخلاف اينكه اين جمله از يكديگر جدا باشند ومتصل نباشند كه اين صورت اين استثناء متعلق بهر يك نميتواند بود بلكه متعلق آنست باخيرة وبس منه

(۳) است حق است ليكن بعضي ميشمارند چيزها از اين بيش از اين معلوم نميشود كه مادام كه كلام متصل ص

(۴) بعد از چند جمله متعلق باشد ص

بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث انّ من حقّ العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الّا لضرورة
تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة الّتي يليها الاستثناء بالضّرورة لم يجز تخصيص غيرها الّا
ضرورة الرّابع انّه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كلّ جملة استثناء لزم مخالفة الاصل و
ان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدّد العامل على معمول واحد في
اعراب واحد لنصّ سيبويه عليه وقوله حجّة ولئلّا يجتمع المؤثّران المستقلّان على الاثر الواحد الخامس
انّه لا خلاف في انّ الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدّمه فاذا قال القائل اضرب بني
الّا ثلثة الّا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة الّتي تليه دون ما تقدّمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك

بغير اخيره بتمامي الثّاني ان المقتضي لرجوع تا الثالث دليل ثاني اينكه علت رجوع استثنا بكلام سابق اينست
كه مستقل نيست در افاده واكر مستقل ميبود متعلق بغير خود نمي شد وهر كاه متعلق سازيم او را بجمله اخيره كه اين
استثنا عقيب او واقع شده مستقل ميشود وافاده معنى ميكند پس هر دو جهتي ندارد متعلق ساختن او را بجمله كه از
او دور است زيرا كه اكر با اينكه مستقل است در افاده بسبب جمله اخيره جايز باشد تعليق او بجمله دكر لازم مي آيد كه
جايز باشد تعليق كلامي كه مستقل در افاده بوده باشد وبغير خود وحال انكه اين باطل است اتفاقا الثالث ان مرجع
العموم المطلق تا الرابع دليل ثالث اينكه حق عامي كه ظاهر اطلاق بوده باشد ومخصص هيچ از براي او نباشد
اينست كه او را حمل كنيم بر ظاهر خود كه عموم است وتخصيص ندهيم او را ببعضي از افراد مكر بسبب وجود ضرورتي كه
داعي تخصيص است وچون ما تخصيص داديم جمله اخيره را كه استثنا در عقيب او واقع است باين استثنا بسبب ضرورتي كه
عبارت از دفع قصور لغو بودن استثناء است جايز نخواهد بود تخصيص غير اخيره وحال انكه ضرورتي داعي بر اين
تخصيص نيست الرابع انه لو رجع تا الخامس دليل چهارم اينكه اكر استثنا راجع شود بهر يك از جمل متعدده پس اكر تقدير
كنيم بعد از هر جمله استثنا را لازم مي آيد مخالفت اصل چه اصل عدم تقدير است واكر تقدير نكنيم بلكه همين استثنا
متعلق بهمه باشد لازم مي آيد كه عامل در اسمي كه بعد از ادات استثنا است زياده از يكي باشد چه هر يك از جمله سابقه
در اينصورت مستقلا عامل در مستثنى خواهند بود وحال انكه جايز نيست عمل عوامل متعدده بر معمول واحد در يك
اعراب زيرا كه سيبويه تصريح باينمعنى نموده وقبول او در قواعد اعراب حجت است وتا اينكه لازم نيايد اجتماع دو مؤثر
مستقل بر اثر واحد شخصي الخامس انه لا خلاف في ان الاستثنا من الاستثنا يرجع تا السادس دليل پنجم اينكه خلافي نيست در

السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثنا اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راى محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما

اینکه استثنائیکه واقع شود بعد از استثنائی راجع میشود بان استثنای اول که این ثانی در پی اوست نه بمستثنی منه او اتفاقا پس هرگاه کسی بگوید که ضربت غلمانی الا ثلثة الا واحدا استثنای واحد راجع میشود بجمله که این واحد در پی اوست وکلام افاده میکند اخراج ثلثة الا واحد را از غلمان وراجع نمیشود بما تقدم یعنی بضربت غلمانی پس هرگاه استثنای واقع بعد از استثنای متعلق بمستثنای اول باشد نه بمستثنی منه او لازم می آید که استثنای از غیر استثنا نیز بدینمنوال بوده باشد یعنی متعلق بجمله اخیره بوده باشد نه بکل واحد تا انکه لازم نیاید اشتراک استثنا میانه عود باخیره وبس وعود بکل واحد السادس ان الظاهر من حال المتکلم تا والجواب عن الاول دلیل ششم اینکه ظاهر حال متکلم اینست که منتقل نشود از جمله اولی بجمله ثانیه مگر بعد از استیفاء غرض خود از جمله اولی چنانکه هرگاه ساکت شود بعد از جمله اولی که سکوت او دلیل است بر استیفای غرض خود از و پس چنانکه سکوت حایل میشود میانه کلام ومیانه چیزیکه صلاحیت دارد که لاحق باو شود ومانع است از تعلق او بان کلام همچنین جمله ثانیه حایلست میانه استثنا ومیانه جمله اولی پس مانع میشود از تعلق او بجمله اولی والجواب عن الاول انه ان کان المراد تا وعن الثانی وجواب دلیل اول ایشان اینکه اگر مراد ایشان از مخالفت استثنا با اصل اینست که استثناء موجب ارتکاب تجوز است در لفظ عام واصل حقیقت است پس این حرف فی الجمله صحتی واصلی دارد لیکن علت گفتن مستدل از برای مخالفت او با اصل باینکه 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 باینکه استثنا اخراج مستثنی است از لفظ مستثنی منه بعد از اراده تمام معنی مستثنی منه وپیش از حکم چنانچه مذهب محققین متاخرین است پس مخالفت منتفی است بالبدیهه

اگر کسی گوید که استثناء در این دو قول اول موجب تجوز در لفظ عام نیست زیرا که مراد از عام جمیع افراد است لیکن حکم مخصوص ببعضی از افراد است بقرینه استثنا وجواب میگوئیم که تجوز در لفظ عام باعتبار این است که حکم در کلام شامل جمیع افراد نیست نه باعتبار اینکه مراد از لفظ او جمیع نیست وجائز است اینکه مراد از او جمیع افراد باشد وحکم بر بعض از آنها شده باشد منه

واما علی القول بان المراد بالمستثنی منه ما بقی بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرینة وهو مختار اکثر المتقدمین فلان الحکم لم یتعلق بالاصالة الا بالباقی فلا مخالفة بحسب الحقیقة وقوله ان ترک العمل بالدلیل یعنی الاصل فی الجملة الواحدة لدفع محذور الهذیانیة هذر فان الخروج عن اصالة الحقیقة والمصیر الی المجاز عند قیام القرینة مما لا یداینه شوب الریب ولا یعتوره شبهة الشک وتعلق الاستثنا بالاخیرة فی الجملة مقطوع به فتعلیل ترک العمل بالاصل لدفع محذور الهذیانیة فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذیانیة لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثنا وان انفصل فی النطق عرفا وانقطع عن المستثنی منه حسا بل وغیره من اللواحق ایضا والبداهة شاهد بفساده وان کان المراد ان الظاهر من المتکلم باللفظ العام ارادة العموم الا الاستثنا مخالف لهذا الاصل یعنی القاعدة او استصحاب هذه الارادة فوجه المنع البین الظاهر ان الاتفاق واقع علی ان للمتکلم ما دام متشاغلا بالکلام ان یلحق به ما شاء من اللواحق وهذا یقتضی وجوب توقف السامع عن الحکم بارادة المتکلم ظاهر اللفظ حتی یتحقق الفراغ وینتفی احتمال ارادة غیره ولو کان صدر اللفظ بمجرده مقتضیا لحمل

چه حکم در بنصورت در جمله سابق منصور است بر افرادی از مستثنی منه که غیر این مستثنی است وفعل بمستثنی مسند نشده تا انکه لازم آید از استثنا اجتماع دو حکم مختلف یعنی اثبات ونفی در همین مخالفت او با حکم اول منفی است بر قول با نکه مجموع مرکب از مستثنی منه ومستثنی واداة استثنا عبارتست از باقی افراد مستثنی منه که مقصود است اسناد فعل بانها پس برین قول باقی دارد نام است یکی مفرد ودیگری مرکب مثلا در بن کلام که له عشرة دراهم الا واحدا باقی بعد از استثنا یعنی نه دانم خواهد داشت یکی تسعه دراهم ودیگری مجموع عشرة دراهم الا واحدا وانتفا مخالفت بنا بر این قول نیز ظاهر است چه درین صورت نیز فعل مسند است بباقی که مدلول بمجموع مرکب از مستثنی منه وادات استثنا است واما بنا بر قول با نکه مراد از مستثنی منه آن افرادی است که بعد از استثنا باقی میماند مجاز او استثنا قرینه ارادة این معنی مجاز است واین مذهب مختار اکثر متقدمین است پس مخالفت استثنا با حکم اول منفی است زیرا که حکم تعلق نگرفته باصالة مگر بباقی اگرچه ظاهر از پیش از ذکر استثنا تعلق بجمیع دارد پس فی الحقیقة مخالفتی ندارد با حکم اول وانچه مستدل میگفت که ما عمل نمیکنیم بدلیل اصالت حمل لفظ بر معنی حقیقی بدلیل جمله از جهت دفع مفسدة هذیانیت استثنا هذیان محض است چه مدار جواز بیرون بردن لفظ از معنی حقیقی وحمل نمودن بر معنی مجازی نزد قیام قرینه هیچ شکی وشبهه نیست واستثنا قرینه واضحه است بر حمل بکلمه بر معنی مجازی چه تعلق او بجمله اخیره بحرف ما بعد الا

واین قول با قول اول شریکست در انکه مراد از لفظ عام جمیع افراد است تفاوت دارد با ان از این جهت که بر قول اول مسند الیه لفظ عام است وبس یعنی فعل مسند شده با نچه باقی ماند از او بعد از استثنا ودر قول ثانی مسند الیه مجموع مرکب از مستثنی منه وادات استثنا ومستثنی است واین مجموع بمنزله ماهیت است از برای ما بقی

منه

محصل این مثال انکه مستدل میگفت اگرچه اصل مقتضی این است که لفظ عام در جمیع جملها بر معنی حقیقی موضوع که عموم است باقی باشد لیکن ما ترک میکنیم عمل باین اصل را در یک جمله وحکم میکنیم بتخصیص او از آنجا جهت که اگر هیچ یک تخصیص نباشد باین استثناء لازم میآید که این استثنا لغو وهذیان باشد پس دفع محذور هذیانیت استثنا مقتضی این است که او متعلق بیکی از جملها باشد ومصنف سر تره در جواب این حرف میگوید که لازم نیست که در تخصیص جمله اخیره دست بدفع محذور هذیانیت بزنیم در این حال

للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة
ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذيانية لما عرفت فعلم ان المقتضى لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال
انما هو نص الواضع على ان لم يرد العدول عن الظاهر ان يأتي بدليله فحال تناغله بالكلام حيث شاء
منه فلم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء محل الاحتمال نعم لما كان الغرض
قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصاص واللفظ صالح بحسب وضعه
لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على
كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من
القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الاستثناء
على القول باشتراكها بين الوجوب والندب او ريبة مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضاء
كون الفعل واجبا امر حقيقي وما زائد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف فان
اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منقول به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى

وهين كافيست از براى تخصيص او پس در اينصورت استدلال كردن بر جواز ترك عمل باصل بدفع محذور
استثناء زايدى ايست كه احتياج باو نيست بلكه اين حرفيست كه از روى عقل صادر نشده زيرا كه اگر مجرد دفع هذيان
صلاحيت علت ارتكاب خلاف اصل را داشته باشد لازم مى آيد كه استثناء مقبول وصحيح باشد هر چند منفصل باشد
ان استثناء در تكلم عرفا از كلامى منقطع باشد از مستثنى منه بحسب حسن سمع چنانكه هر گاه متكلم امر بزكويد اكرم
الرجال وفورا بگويد الا زيدا بلكه لازم مى آيد كه جز استثناء بتوابع كلام باين مشابه باشد وبديهه عقل باو
بلند حكم ميكند ببطلان اين سخن واكر مراد مستدل از مخالفت استثنا با اصل اينستكه ظاهر حال متكلم اينستكه
از لفظ عام اراده عموم نموده باشد واستثنا مخالفست با اين اصل از اصل اراده نموده اين قاعده را كه اراده عموم
از لفظ عام يا اراده نموده استصحاب اراده عموم را وحاصل كلام مستدل اينست كه ظاهر حال متكلم اراده عموم است
از لفظ عام واستثنا مخالفت با اين قاعده چرا دليليست بر عدم اراده عموم از عام در حال تكلم با انكه مخالفت با
استصحاب اين اراده چرا دليليست بر اينكه در حال تكلم باستثنا اراده عموم زايل شده والحال از ان عام اراده خصوص
نموده پس اين مقدمه ممنوعست ودر دفع براو ظاهر است يعنى قبول نداريم كه ظاهر حال متكلم اراده عموم است
اكر اين استثناء متعلق آن كلام متصل نباشد لغو خواهد بود منه

ه اراده با اين دو معنى اصل معنى است بر دو قول از اقوال ثلثه كه در استثناء دانسته شد يعنى اول يعنى اراده عموم از لفظ عام بنى است بر قول اينكه مستثنى منه كه مراد از لفظ مستثنى منه باقى است بتقريبى كه مذكور شد يعنى اراده عموم بنى است بر قول اول كه مراد لفظ مستثنى منه تمام معنى اولست يعنى جميع افراد ه مستثنى منه است مستثنى از مستثنى منه بعد از اين اراده بيش از استناد منه

الی کونہ حقیقۃ فی التذنب فقط وھذا ثمرۃ الفرق بین القولین حیث ان الاحتیاج الی القرینۃ بحسب
الحقیقۃ علی القول بالاشتراک انما ھو فی الحمل علی الوجوب وھذا الحال عند من یقول بانہا حقیقۃ فی
التذنب وعدۃ بعض الاصولیین القول بالاشتراک فی فرق الوقف انما ھو بالنظر الی نفس اللفظ حیث لا
یقطعون علی ارادۃ التذنب بخصوصہ منہ وذلک لابنائہ فی الدلالۃ علیہ بالاعتبار الذی ذکرناہ وحالنا
فیما نحن فیہ ھکذا فانا لا نعلم اقصد المتکلم الکل او الاخیرۃ وحدھا لکنا نعلم ان الاخیرۃ مقصودۃ علی

از لفظ عام زیرا کہ اتفاقی است اینکہ ما دامکہ متکلم مشغولست بکلام واز و فارغ نشدہ جایز است او را کہ ملحق
سازد بکلام ہر چہ خواہد از لواحق وتوابع واین مقتضی اینست کہ سامع توقف کند وحکم نکند باینکہ مراد
متکلم ظاہر لفظست او وقتیکہ متکلم فارغ شود از کلام ومنتفی باشد احتمال ارادہ خلاف ظاہر چرا کہ متکلم تا مشغول
بکلام است سامع احتمال میدہد کہ مراد او خلاف ظاہر باشد ودر کلام خود قرینہ نصب نماید بر ارادۂ خلاف
ظاہر واگر مجرد صدور لفظ از متکلم مقتضی حمل بر حقیقت باشد لازم می آید کہ تصریح متکلم بارادۂ غیر معنی حقیقی
پیش از انقطاع کلام منافی او باشد ورد او واجب باشد مثلا اگر تکلم باسد در رایت اسدا مقتضی حمل بر سبع باشد
لازم می آید کہ جایز نباشد کہ بعد از او متکلم صریحا بگوید رایت منہ الرجل الشجاع زیرا کہ این کلام در ینصورت
مناقض مدلول اسد خواہد بود واین باطلست اتفاقا ودیگر انکہ در جملہ اخیرہ نیز ہمین دلیل بعینہ جاریست
چہ در او نیز میتوان گفت کہ ظاہر حال متکلم اینست کہ از لفظ عامی کہ در او واقعست ارادہ عموم نموده باشد واستثنا
مخالف اصل است بان دو معنی اصل کہ مذکور شد پس لازم می آید کہ استثنا از وی نیز صحیح نباشد واین
باطلست اتفاقا وچون مستدل را میرسید کہ بگوید کہ اگرچہ این دلیل در جملہ اخیرہ نیز جاریست لیکن ما قایل بیشتر
برجوع استثنا بجملہ اخیرہ از جہت دفع محذور ہذریت استثنا مصرف در سر ہ در جواب فرموده بعضی نیز در دفع محذور
ہذریت استثنا از انجہت کہ دانستہ شد کہ دفع ہذریت اگر تنہا مے سبب بیرون بردن کلام از اصل خود میبود
می بایست کہ استثنا صحیح ہر چند زمانی بسیار فاصلہ شود میان تکلم بمستثنی منہ ومیان تکلم باستثنا وحال آنکہ صحیح نیست
چنین استثنائی پس از مقدمات مذکورہ دانستہ شد کہ مقتضی صحت محفوف لواحق وقبول انہا باتصال کلام ہمین
تصریح واضح لغت است باینکہ ہر کہ خواہد عدول کند از ظاہر لفظ او را این عدول جایز است بشرط انکہ دلیل قرینہ
خلاف ظاہر را بیاورد در حالتی کہ مشغولست بکلام واز و فارغ نشدہ پس مادام کہ از کلام فارغ نشدہ سامع را نمیرسد

على كلّ حالٍ فالشّك فى قصد غيرها ولو فرض انّ المتكلّم نصب قرينة على ارادة الكلّ لم يكن خارجاً عندنا
من موضوع اللّفظ ولا عادلاً عن حقيقته بل كان مستعملاً له فيما هو موضوع له عموماً ويلزم من قال باختصاص
الاخيرة ان يكون المتكلّم بارادتها مع الباقى متجوّزاً ومتعدّياً عن موضوع اللّفظ الى غيره وهذا بعيد ما علمت
من عموم الوضع فى المفردات وانتفاء الدّليل فى كلامه وفى الواقع على كون الهيئة التّركيبيّة موضوعة للتّعلّق
بالاخيرة فقط على انّه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التّجوّز بها فى الاخراج من الجميع لتوقّفه على وجود العلاقة وفى
تحقّقها نظر وقد مرّ غير مرّة انّ علاقة الكلّ والجزء بالنّسبة الى استعمال الموضوع للجزء فى الكلّ ليست على اطلاقها بل لها

جدّ ابعد صح

كه حكم كند باينكه مراد متكلم ظاهر لفظ وحقيقت اوست زيراكه احتمال اراده خلاف ظاهر يعنى معنى مجازى باقيست
وهرگاه اين مقدمه باطل شد كه استثنا خلاف اصل است ظاهر ميشود كه تعلق استثنا بهر يك از جمل سابقه ممكن است و
اختصاص بجمله اخيره ندارد بلى چون غرض گاه تعلق ميگيرد بتخصيص جمله اخيره وبس چنانچه گاهى تعلق ميگيرد بتخصيص
جميع بطريق اختصار ولفظ استثنا بحسب وضع صلاحيت هر يك ازين دو معنى دارد جزم نميتوان نمود برجوع او بهر
يك مگر با قرينه وتعلق او بجمله اخيره متحقق است چه او لازمست بر هر تقدير خواه متعلق باشد باخيره وبس وخواه
متعلق باشد بهر يك وصحيح است متمسك شدن در انتفاء تعلق او بغير اخيره باينكه اصل عدم تعلق اوست بجميع
تا اينكه ناقلى از حكم اصل بهم رسد يعنى دليلى وقرينه يافت شود كه دلالت كند بر عود او بهر يك ويا وجود قرينه
متعلق خواهد بود بهر يك حقيقة نه مجاز او از انچه ما گفتيم كه تخصيص اخيره باين استثنا بهر يك خلاف اصل
است وبدون قرينه حكم باو نميتوان نمود لازم نمى ايد قول باختصاص استثنا باخيره چه اختصاص او باخيره منافى
احتمال تعلق اوست بهر يك حقيقة وما بيان نموديم كه با وجود قرينه عود بهر يك اين رجوع از باب حقيقة
است خواه عود استثنا بهر يك وباخيره تنها بعنوان اشتراك معنوى باشد يا بطريق اشتراك لفظى بتفصيلى كه پيش
مذكور شد واگر ترا شبهه بوده باشد درينكه لفظ بحسب وضع صلاحيت هر يك ازين دو احتمال دارد ليكن تعلق
استثنا باخيره مجزوم به است واين موجب قول باختصاص او باخيره نيست بلكه هرگاه قرينه تعلق او بجميع باشد اين تعلق
بعنوان حقيقت خواهد بود پس اين را بر خود واضح ساز بسبب تامل در صيغه امر زيراكه بر قول باشتراك امر ميانه وجوب و
ندب هرگاه امرى وارد شود بقرينه دلالت ميكند بر ندب بسبب انكه امر مقتضى اينست كه فعل راجح باشد قطعا
بر رجحان كه منع از نقيض است مشكوك فيه است پس در نفى او متمسك ميشويم باصالت عدم زيادتى در تكليف ورجحان

مجزوم به است وتعلق استثنا صح

فعل باعدم 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 یعنی مجازی چنانچه
اعتقاد جمعی است که قایل شده اند با اینکه امر حقیقت در ندب است و همین که استعمال امر نزد قرینه در وجوب
بعنوان حقیقت در ندب است بر قول باشتراک منشاء فرقاست میانه قول باینکه امر مشترک است میان وجوب
و ندب و حقیقت در ندب است و اگرنه فرقی دیگر میانه ایشان نیست چه بر قول اشتراک لفظی
فی الحقیقه حمل امر بر یک محتاج بقرینه نیست و احتیاج بقرینه از جهة حمل بر وجوب است و بس چنانچه دانسته شد

و همچنین نزد قایلین باینکه حقیقت در ندب است احتیاج بقرینه از جهة وجوب است و بس و چون معلوم شد که کسی اعتراض
نماید باینکه انچه شما گفتید که بر قول اشتراک هرگاه امری مجرد از قراین باشد دلالت دارد بر ندب منافات دارد
با انچه اصولیین گفته اند که قول باشتراک از جمله اقوال قایلین بوقف است چه در این صورت نزد تجرد از قرینه
محمول بر وجوب نمیتواند چنانچه مذهب قایلین بوقف است مصنف سره در جواب فرموده که وعده بعض اصولیین القول باشتراک
الی اخر الکلام تقریر جواب اینکه شریف 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 انچه ما گفتیم که دلالت بر ندب مستفاد میشود از تمسک باصالت عدم زیادتی و از حال قایلین باشتراک امر حال ما هم در
ما نحن فیه معلوم میشود یعنی چنانچه ایشان میگفتند که امر نزد تجرد از قراین دلالت دارد بر ندب قطعا و با قرینه بر وجوب
حقیقة در وجوبست همچنین ما در استثنای مذکور بعد از چند جمله میدانیم که یا متکلم قصد کرده تعلق را بجمیع یا
باخیره و بس لیکن میدانیم که تخصیص اخیره بر هر تقدیر مقصود است و شک داریم در قصد غیر اخیره و اگر فرض
کنیم که متکلم قرینه اقامت کند بر اراده تعلق او بکل واحد نزد ما لفظا استثنا از محل خود بدر رفته و حقیقت خواهد
بود چرا و موضوع شده بوضع عام از برای هر جزئی از جزئیات اخراج و هر کسی که قایل باشد بتخصیص او باخیره لازم
می آید که متکلم بسبب اراده اخیره یا باقی جملهای سابقه حمل نموده باشد لفظا استثنا را بر معنی مجازی و تجاوز نموده باشد
از موضوع له لفظ بغیر موضوع له و این دور بعید است بعد از انچه دانسته شد که وضع از مقررات کلام یعنی مستثنی
و ادات استثنا عامست یعنی بکوضع موضوعست استثنا از برای هر جزئی از جزئیات اخراج که از جمله انهاست اخراج از
کل واحد پس در این معنی نیز حقیقت خواهد بود قطعا و دلیلی در کلام متکلم وارد نیست بر اینکه هیچ یک از

سقط سرسره در حاشیه از بعضی اصولیین نقل نموده که او گفته که اهل وقف سه فرقه اند یکی قایلین باینکه صیغه امر موضوعست از برای قدر مشترک میان وجوب و ندب دوم قایلین باشتراک لفظی سوم جمعی که میگویند موضوع است از برای یکی از وجوب و ندب و ما نمیدانیم که مرجع این کدام است سره

لها شرائط وهی هنا مفقودة والجواب عن الثانی ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخیرة انما یقتضی
عدم القطع بالتعلق بغیرها ونحن نقول به اذ العود الی الجمیع عندنا وعند السید ره محتمل لا واجب
اما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما یستقل بنفسه ولا تعلق له بغیره وجوبا
ولا جوازا لا یجوز ان یتعلق بغیره قطعا بخلاف ما نحن فیه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق
بالاخیرة ان یتعلق بالجمیع وان لم یکن لازما قال علم الهدی ره مشیرا الی هذه الحجة فی جملة جوابه عنها وهذه
الطریقة توجب علی المستدل بها ان لا یقطع بالظاهر من غیر دلیل علی ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم
ویقتضی ان یتوقف فی ذلک کما نذهب نحن الیه لانه بنی دلیله علی ان الاستقلال یقتضی ان لا یجب تعلیقه
بغیره وهذا صحیح غیر انه وان لم یجب فهو جائز فمن این قطع علی ان هذا الذی لیس بواجب لم یرده المتکلم ولیس

یعنی مجموع ادات استثنا ومستثنی من حیث المجموع موضوع باشد از برای تعلق باخیره وبس با اینکه اگر ثابت باشد وضع
هیئات ترکیبیه از برای تعلق باخیره مشکل میشود جواز استعمال هیئات ترکیبیه مجازا در اخراج مستثنی از هر یک زیرا که این
تجوز موقوف خواهد بود بر وجود علاقه میان تعلق باخیره وتعلق بجمیع ودر تحقق علاقه میانه این دو معنی تاملی
هست چه اگر علاقه باشد علاقه کلیت وجزئیت خواهد بود واز قبیل استعمال لفظ جزو در کل خواهد بود ومکرر مذکور
شد که استعمال لفظ جزو در کل مطلقا صحیح نیست بلکه مشروطست باینکه این جزو را زیادتی اختصاص باشد بمعنی که از
کل مقصود است واین شرط در ما نحن فیه منتفی است والجواب عن الثانی ان حصول الاستقلال تا وقال علم الهدی
جواب دلیل ثانی قایلین باختصاص استثنا بجمله اخیره اینست که قبول داریم که استثنا مستقل میشود در افاده بسبب
تعلق باخیره لیکن ازین لازم نمی آید که البته مختص باخیره باشد وتعلق بغیر اخیره نداشته باشد جزما بلی
لازم می آید که تعلق او بغیر اخیره مجزوم به نباشد وما هم باین قایلیم چه عود او بجمیع نزد ما ونزد سید رضی الله عنه
از باب احتمال است نه بعنوان وجوب چنانچه پیش از معلوم شد وانچه مستدل میگفت که جایز باشد تعلق او بغیر
اخیره با استقلال او در افاده بسبب تعلق باخیره لازم می آید که جایز باشد تعلق کلام مستقل در افاده فی ذاته بغیر
خود پس این ملازمه ظاهر البطلان است چه انچه مستقل است فی ذاته بغیر خود ندارد نه وجوبا ونه جوازا عدم جواز
تعلق او بغیر مجزوم به است بخلاف ما نحن فیه یعنی استثنائی که مستقل شده باشد بسبب تعلق باخیره چه او با این استقلال
جایز است که متعلق بغیر اخیره باشد اگرچه لازم نیست چنانچه معلوم شد سابقا ومص س سره از جهت استشهاد

پوشیده نماند که در ما نحن فیه استعمال استثنا در اخراج از جمیع از قبیل استعمال لفظ کل است در جزو چه استثنا هرگاه موضوع باشد از برای اخراج از اخیره واستعمال شود در مطلق اخراج که شامل اخراج از اخیره وغیر او هست پس لفظ کل که موضوع است از برای خاص مستعمل شده در عام که جزو از مفهوم خاص است وهم استعمال لفظ کل در جزو مشروط بشرطی نیست منه

ولیس فیما اقتصر علیه دلالة علی ذلک وعن الثالث بنحو الجواب عن الثانی فان غایة ما یدل علیه
انه لا یجوز القطع علی تخصیص غیر الاخیرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لکنه مع ذلک محتمل ولا سبیل
الی منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله یلزم ان یکون العامل فیما بعد الاستثناء اکثر من واحد
قلنا مم وانما یلزم ذلک ان لو کان العامل فی المستثنی هو العامل فی المستثنی منه وهو فی موضع المنع ایضا
لضعف دلیله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل فی المستثنی هو الا لقیام معنی الاستثناء بها والعامل ما
به یتقوم المعنی المقتضی ولکونها نائبة عن استثنی کما ان حروف النداء نائبة عن انادی وهو المتجه سلمنا
لکن نمنع عدم جواز اجتماع العاملین علی المعمول الواحد فانهم لم ینقلوا له حجة یعتد بها وانما ذکر نجم الائمة
انهم حملوها علی المؤثرات الحقیقیة وضعفه ظاهر وقد جوزوا فی العلل الشرعیة الاجتماع لکونها

برای این جواب کلام سید رضی الله عنه نقل میفرماید و فرموده که وقال علم الهدی رضی الله عنه مشیرا الی
هذه الحجة فی جملة جوابه عنها و سید مرتضی ره در حالتیکه اشاره نموده بلفظ هذه باین دلیل ثانی قایلین باختصاص
استثنا باخیره فرموده در جمله جواب از این دلیل که وهذه الطریقة توجب علی المستدل بها تا وعن الثالث یعنی این طریقه
که مستدل در دلیلی ثانی متمسک باو شده که با حصول استقلال از برای این استثنا بسبب تعلق باخیره معنی ندارد
تعلق او بغیر اخیره مقتضی اینستکه مستدل بمجرد ظاهر این استقلال جزم نکند باینکه او متعلق بغیر اخیره نیست و مقتضی
اینستکه توقف کند در تعلق بغیر اخیره تا آنکه دلیلی از خارج بر وجود او یا عدم او متحقق شود چنانچه مذهب ما است
یعنی قایلین باشتراک لفظی چه مستدل بنای دلیل خود را برین گذاشته که استقلال استثنا مقتضی اینستکه واجب
نباشد تعلیق او بغیر اخیره و این صحیح است لیکن نفعی باو ندارد زیرا که اگرچه واجب نیست درینصورت تعلق استثنا
بغیر اخیره جایز خواهد بود پس از کجا جزم میکند باینکه این تعلیقی که واجب نیست مراد متکلم نیست و حال آنکه
آنچه او در دلیل اکتفا باو نمود دلالتی برین مطلب ندارد وعن الثالث بنحو الجواب عن الثانی تا وعن الرابع و جواب دلیل
ثالث ایشان مثل جواب دلیل ثانیست یعنی قبول داریم که حق عام اینستکه بر عموم خود باقی باشد و چون استثنا تعلق بجمله
اخیره گرفت محذور هذریت مندفع میشود پس واجب نیست تعلق او بغیر اخیره بلکه ظاهر اینست که ما سوای اخیره بر عموم
خود باقی باشد لیکن این مقدمه نفعی بمستدل نمی بخشد 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 قایلیم لیکن با این احتمال تعلق بغیر اخیره باقیست و قابلیت

لکونها معرّفات والعلل الاعرابیّة کذلک فانّما هی علامات وما نقل عن سیبویه من النصّ علیه لا حجّة
فیه مع انّه قد عورض بنصّ الکسائی علی الجواز وقول الفرّاء فی باب التنازع مشهور وقد حکم فیه بالتشریک
بین العاملین فی العمل اذا کان مقتضاهما واحدا کاعطانی واکرمنی الامیر واعطیت واکرمت الامیر
فالفعلان فی المثالین مشترکان فی رفع الفاعل ونصب المفعول من غیر تنازع ووافقه علی ذلک بعض محقّقی
المتاخّرین مستدلّا علیه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوی توهّم توارد المؤثّرین علی اثر واحد وهو مدفوع
بانّ العامل عندهم کالعلامة ویجوز تعدّد العلامات قال ویدلّ علی جوازه من حیث اللغة انّهم یخبرون
عن الشیء الواحد بامرین متضادّین نحو هذا حلو حامض ولا یجوز خلوّهما عن الضمیر اتّفاقا فهو امّا فی کلّ
واحد منهما بخصوصه او فی احدهما بعینه دون الاخر او فیهما ضمیر واحد بالاشتراک والاوّل باطل لانّه

منع ندارد ومطلب ما همین وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله یلزم وجواب دلیل رابع ایشان اینکه اختیار
میکنیم شق ثانی تردید را ومیگوئیم که استثنا را در عقیب جملهای سابقه تقدیر نمیکنیم بلکه همین استثنای واحد
متعلق بجمیع است بعینه وانچه شما میگفتید که لازم می آید که عامل در مستثنی زیاده از یکی باشد واین 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 ووجه ضعف این دلیل ظاهر است چه این مبنی است بر قول ثانی از اقوالی که در استثنا مذکور
شد یعنی اینکه حکم تعلق گرفته باشد بمجموع مستثنی منه ومستثنی وادات استثنا واین اضعف اقوال مذکوره است ودیگر
انکه گاه هست که مستثنی واقع میشود در کلامی که اصلا فعلی عمل نکرده در مستثنی منه نه لفظا ونه تقدیرا چون القوم الا
زیدا اخوتک چه القوم مبتدا است واخوتک خبر اوست واز این جهت این حاجت در شرح مفصل قایل نشده باینکه
عامل در مستثنی منه است بتوسط الا ودیگر انکه اگر عامل در او فعل سابق باشد بایستی که در جائی القوم الا زیدا مستثنی
مرفوع باشد ومذهبی جماعتی از نحاة اینست که عامل در مستثنی الا است بدو دلیل یکی انکه معنی استثنا که مقتضی اعراب
است قایمست بالا واز و حاصلست وعامل انچیزیست که بسبب او حاصل شود معنی که مقتضی اعرابست ودیگر انکه الا قایم مقام
استثنی است چنانچه حرف ندا نایب مناب انادی است واین قول اقوی است وبر تقدیر تسلیم که عامل در مستثنی بعینه عامل
در مستثنی باشد قبول نداریم عدم جواز اجتماع دو عامل را بر معمول واحد چه ایشان نقل ننموده اند دلیلی بر این که
اعتماد بر او باشد ووجهی از برای این ذکر ننموده شیخ رضی رضی الله عنه مگر اینکه نحاة قیاس نموده اند عامل را بموثرات و

قبول نداریم چه این وقتی لازم میاید که عامل در مستثنی همان بعینه عامل در مستثنی منه باشد صح

در عامل مستثنی چند قول دیگر شده که مصنف سره معترض او نشده باعتبار غایت ضعف یکی انکه منصوبست بانّ که او مقدّر است بعد از الّا یعنی اسم انّ است وخبر او محذوفست وقام القوم الّا زیدا بتقدیر قام القوم الّا زید لم یقم است واین قول منسوبست بکسائی وفرّا گفته که الّا مرکبست از انّ ولاء عاطفه پس هرگاه مستثنی منصوب باشد عامل در او انّ خواهد بود وهرگاه بدل از مستثنی منه باشد عامل در او لاء عاطفه است واصل قام القوم الّا زیدا قام القوم انّ زیدا لا قام یعنی لم یقم است وبعضی گفته اند که عامل در او مجموع جمله است که مشتمل است بر مستثنی منه

لانّه یقتضی کون کلّ واحد منهما محکوماً به علی المبتداء وهو جمع بین الضّدّین والثّانی یستلزم انتفاء
الخبریّة عن الخالی عن الضّمیر واستقلال ما فیه الضّمیر بها وهو خلاف المفروض والثّالث هو المطلوب
ثمّ ایّده بتجویز سیبویه قام زید وذهب عمرو الظّریفان والعامل فی الصّفة هو العامل فی الموصوف ولا یذهب
علیک انّ هذا الحکم المنقول عن سیبویه هنا یخالف ما نقل عنه ثمّة من النّص علی عدم الجواز وقد نقل
هذا الحکم ایضاً نجم الائمّة عن الخلیل وسیبویه ونقل عن سیبویه القول بانّ العامل فی الصّفة هو العامل فی الموصوف

علل حقیقیه یعنی چنانچه اجتماع دو علت مستقله بر معلول واحد شخصی جایز نیست همچنین باید اجتماع دو عامل بر
معمول واحد جایز نباشد. وضعف این وجه ظاهر است چه این قیاس مع الفارق است زیرا که علل اعراب
معرفات وعلامات اند از برای اعراب یعنی از عامل علم بوجود اعراب در کلمه حاصل و وجود اعراب مستند بعامل نیست
بلکه تحقق اعراب در کلمه بفعل لافظ است چنانچه اصل کلمه بفعل اوست بخلاف مؤثرات حقیقیه که علل وجود معلولاتند
وبدیهی است که یک وجود مستند بدو مؤثر مستقل در ایجاد نمیتواند بود چرا که اگر وجود ازین مؤثر بتنهائی متحقق
شده تاثیر آن علت دیگر دخل در تحقق او نخواهد داشت واگر هر دو دخل در او دارند هیچکدام 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 واذین جهت در علل شرعیه نیز تجویز نموده اند اجتماع دو علت و زیاده را بر معلول واحد زیرا که
انها نیز معرفانند وانچه 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 واجتهاد مجتهدی حجت نیست بر مجتهد دیگر با اینکه معارضه میتوان
نمود با تصریح سیبویه بعدم جواز بتصریح کسائی بجواز این اجتماع وقول فرّا در باب تنازع الفعلین مشهور
ودر کتب نحوی مسطور است واو حکم کرده بتشریک میان دو عامل در عمل هرگاه مقتضای این دو عامل یک اعراب بوده
باشد چون اعطانی واکرمنی الامیر که هر یک از اعطانی واکرمنی فاعل میخواهند ونزاع دارند بر سر امیر پس هر دو
فعل شریکند در رفع او ودر اعطیت واکرمت الامیر این دو فعل شریک اند در نصب امیر بدون تنازعی میانه ایشان یعنی
احتیاج بتقدیر اضماری نیست از برای احدهما وموافقت نموده اند با فرّا درین قول بعضی از محققین متاخرین واستدلال
نموده اند برین قول باینکه اصل جواز اجتماع است ومانعی نیست بغیر از توهم توارد دو مؤثر بر اثر واحد واین توهم دفع
میشود باینکه عامل نزد نحاة بمنزله علامت است وجایز است تعدد علامات از برای معلوم واحد واین محقق گفته که دلیل

الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس انّ الاستثناء من الاستثناء انّما وجب رجوعه الى ما يليه دون
ما تقدّمه لانّ تعلّقه بالاوّل يقتضي الغائه وانتفاءه فاذا قال لك عندي عشرة
دراهم الّا درهمين كان المفهوم من اللّفظ الاقرار بالثّمانية فاذا قال عقيب ذلك الّا درهمًا رجع الاقرار الى
تسعة لكونه مخرجا من الدّرهمين الّذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدّرهم المستثنى مع ذلك الى
العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفد ما استفدناه بقوله على عشرة الّا درهمين
وهو الاقرار بالثّمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعًا الى ما يليه فقط فانّه يرد
الاقرار الى التّسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السّادس بالمنع من انّه لم ينتقل من الاولى الّا بعد استيفاء

بر جواز این احتجاج لغة نیز اینست که ابشان یعنی لغویین تجویز نموده اند خبر دادن از یک چیز را بدو حکم ضد یکدیگر
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 ضمیر یکه راجع شود بمبتدا اتفاقا و چه درین خلافی نیست که صفتی که خبر مبتدا واقع شود لابد است در او ضمیر یکه
راجع شود بمبتدا پس ان ضمیر یا مستتر است در هر یک ازین دو خبر بخصوصیه 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 هر یک باطل است چه این موقوف است بر انکه
هر یک مستقلا خبر و محکوم به مبتدا بوده باشند و این مقتضی جمع بین نقضین است و ثانی نیز یعنی استتار ضمیر در
یکی از دو خبر بعینه باطل است چه این مستلزم اینست که ان دیگر یکه خالی از ضمیر است خبر نبوده باشد و انکه مشتمل است
بر ضمیر مستقلا خبر بوده باشد و این خلاف مفروض است چه مفروض اینست که کل واحد بتنهائی خبر نیست بلکه مجموع من حیث
المجموع خبر است پس ثالث یعنی استتار یک ضمیر در هر دو متعین است و این مطلوب ما است چرا که در اینصورت این ضمیر
مستتر معمول هر یک از ین دو صفتی است که خبر واقع شده اند و اجتماع دو عامل بر معمول واحد شده بعد ازان ابن بعض
محققین مؤید ساخته جواز اجتماع دو عامل را بر معمول واحد باینکه سیبویه تجویز نموده ترکیب قام زید و ذهب عمرو
الظریفان را که ظریفان صفت واقع شده از برای زید و عمرو هر دو و این مقرر است که عامل در صفت همان چیزی
است که عامل است در موصوف پس لازم می آید که هر یک از قام و ذهب عمل نموده باشند و در ین صفت واحدة
و پوشیده نماند که این حکمی که ان سیبویه در اینجا نقل شده مخالفست با انچه پیشتر ازوی نقل شده از تصریح بعدم جواز
اجتماع دو عامل بر معمول واحد و این حکم یعنی جواز اجتماع را نجم الائمة شیخ رضی الدین رضی الله عنه از خلیل و سیبویه

استیفاء غرضه منها وهل هو الا عین المتنازع فیه ومنه یعلم فساد القول بحیلولة الجملة الثانیة بین
الاستثناء وبین الاولی فانه مصادرة اذا عرفت ذلک کله فاعلم ان حکم غیر الاستثناء من المخصصات
المتعقبة للمتعدد بحیث یصلح لکل واحد منه حکم الاستثناء خلافا وترجیحا وحجة وجوابا غیر ان بعض من
قال بعود الاستثناء الی الاخیرة حکم بعود الشرط الی الجمیع لخیال فاسد والامر فیه هین وانت اذا امعنت
النظر فی الحجج السابقة لم یشتبه علیک طریق سوقها الی هنا وتمییز المختار منها عن المزیف اصل

هر دو نقل نموده قول باینکه عامل در صفت عامل در موصوفست وشیخ رضی رضی الله عنه خود نیز باین قول راضی شده پس
لازم می اید که ذهب وقام در مثال مذکور هر دو عامل باشند در ظریفان والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الا
ستثناء انما وجب رجوعه الی ما یلیه تا عن السادس وجواب دلیل خامس قایلین باختصاص استثنا بجمله اخیره اینکه وجوب
رجوع استثنای از استثنا بانچه این استثنا در عقیب او واقع است که عبارت از استثنای اولست نه بمستثنی منه او از
اینجهت است که تعلیق او بهر یک از استثنای اول ومستثنی منه او مقتضی لغو نمودن وبیفایده ساختن اوست زیرا که
هرگاه کسی بگوید لک عندی عشرة دراهم الا درهمین 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 وما بقی نه است پس
اگر درهم با اینکه عاید است بدرهمین راجع بعشرة دراهم نیز بشود لازم می اید که از ما بقی بعد از استثنای اول که نه است
یکی دیگر را از حکم بدر برد واقرار بهشت درهم باشد پس الا درهما بیفایده ووجود او بمنزله عدمش خواهد بود چه او بیرون
میبرد از عشره باعتبار تعلق بعشره مثل انچه را داخل میکرد در عشرة باعتبار تعلق بدرهمین وافاده نمیکند غیر انچه را
که ما میفهمیدیم از علی عشرة الا درهمین که اقرار بهشت درهم است بی زیاده ونقصان بخلاف اینکه او را راجع سازیم بمستثنای
اول وبس که در اینصورت فایده دارد چه بر میگرداند اقرار را از هشت درهم به نه درهم واین ظاهر است وعن السادس
بالمنع من انه تا اذا عرفت وجواب دلیل ششم قایلین بتخصیص استثنا باخیره اینکه قبول نداریم که متکلم منتقل نشود از جمله
اولی مگر بعد از استیفای غرض خود از و واین عین محل نزاع است زیرا که قایلین برجوع استثنا بهر یک از جمل سابقه
میگویند که متکلم تا از مجموع جملها ومتعلقات انها فارغ نشود استیفای غرض او از هیچ یک از جمل نشده وازین معلوم
میشود بطلان قول مستدل در اخر دلیل که جمله ثانیه حایل است میان استثنا وجمله اولی ومانعست از تعلق این بان زیرا که این
نیز عین محل نزاع ومصادره بر مطلوبست چه هر که قایل بتعلق استثنا بجمیع میگوید که جمله ثانیه حایل ومانع نیست اذا عرفت

۲ واز سیبویه نقل نموده صح

اصل ذهب جمع من الناس الی ان العام اذا تعقبه ضمیر یرجع الی بعض ما یتناوله کان ذلک تخصیصاً
له واختاره العلامة فی یة وحکی المحقق عن الشیخ انکار ذلک وهو قول جماعة من العامة واختار هو
التوقف ووافقه العلامة فی یب وهو مذهب المرتضی ره ایضاً وله امثلة منها قوله تعالی وَالْمُطَلَّقَاتُ
يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثم قال وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ والضمیر فی بردهن للرجعیات فعلی الاول یختص
الحکم بالتربص بهن وعلی الثانی لا یختص الحکم بالتربص بهن وعلی الثانی لا یختص بل یبقی علی عمومه للرجعیات
والبائنات وعلی الثالث یتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان فی کل من احتمالی التخصیص وعدمه ارتکاباً

ذلک کله تا اصل هرگاه دانستی اختلافاتیکه واقع شده در استثنائیکه واقع شود عقیب چند جمله و دلایل این اقوال
وصحت وفساد انها را پس بدانکه این اختلافات خصوصیتی باستثنا ندارد بلکه حکم غیر استثنا از مخصصاتی که در عقیب
چند عام واقع شوند وصلاحیت عود بکل واحد ازین متعدد داشته باشند حکم استثنائی است که در عقب چند جمله
واقع شود از جهت اختلافات ودلایل اقوال صحت وفساد نهایت انکه بعضی از قایلین باختصاص استثنی بجمله اخیره
قایل شده اند برجوع شرط بجمیع بسبب انکه خیال باطلی کرده اند در فرق میان استثنا وشرط وکار دفع او سهل
است وان اینست که شرط مقدمست بحسب معنی بر مشروط پس شرطیکه بعد از چند حکم واقع شود بمنزله شرطیست که
مقدم بر این احکام بوده باشد ودر شرط مقدم نزاعی نیست که قید هر یک از ان احکام است بخلاف استثنا که او معنی
نیز موخر است ازین متعدد ووجه فساد این خیال ظاهر است زیرا که شرط مقدمست بحسب معنی بر مشروطی که تعلق این شرط
باو ثابت باشد پس تقدم او معنی بر جمیع عین محل نزاع است وتو هرگاه تامل تام بکنی در دلایل سابقه مشتبه نخواهد بود
بر تو طریقه جاری ساختن انها در غیر استثنا وجدا ساختن مختار از ان دلایل را از مردود انها وترجیح دادن مذهب
مختار از ان مذاهب را اصل چون مصنف س سره فارغ شد از ذکر مخصصی که بلا نزاع تخصیص میدهد لفظ عامی را
درین اصل ودو اصل بعد ازین ذکر میکند مخصصی را که متنازع فیه است ومیفرماید ذهب جمع من الناس الی ان العام
اذا تعقبه ضمیر تا لنا جماعتی از علمای عامه قایل شده اند باینکه هرگاه واقع شود عقب عام ضمیریکه راجع شود ببعض
از ان افراد ان عام مخصص ان عام خواهد بود وعلامه س سره این مذهب را در نهایه اختیار نموده ومحقق رحمه الله
از شیخ طوسی رضی الله عنه انکار این مذهب را نقل نموده یعنی شیخ باین قایل شده که این ضمیر مخصص عام نیست بلکه
عام بر عموم خود باقیست واین مذهب جمعی از عامه است ومحقق خود اختیار نموده توقف درین حکم را یعنی حکم نمیتوان نمود

ارتکابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقیقة فی العموم فاستعماله فی الخصوص مجاز کما عرفت وهو ظاهر واما الثانی فلان تخصیص الضمیر مع بقاء المرجع علی عمومه یجعله مجازا اذ وضعه علی المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم یکن جاریا علی مقتضی الوضع وکان مسلوکا به سبیل الاستخدام فان من انواعه ان یراد بلفظ معناه الحقیقی وبضمیره معناه المجازی وما نحن فیه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو معنی الحقیقی له وارید من ضمیره المعنی المجازی اعنی الرجعیات واذا ظهر هذا فلا بد فی الحکم بترجیح احد المجازین علی الآخر من مرجح والظاهر استفاضته فیجب الوقف فان قلت تخصیص العام اعنی

به تخصیص ونه بعدم تخصیص تا انکه دلیلی از خارج باحدهما محقق شود وعلامه رحمه الله در تهذیب موافقت نموده با قایل بتوقف واین مذهب سید مرتضی رضی الله عنه وآنست برای این عامی که بعد از او چنین ضمیری واقع شده باشد چند مثال ذکر نموده اند از انجمله است قول خدای تعالی والمطلقات یتربصن بانفسهن وبعد از ان واقع شده که وبعولتهن احق بردهن که المطلقات جمع معرف بلام استغراقیست وضمیر بردهن راجع میشود ببعض افراد مطلقات که مطلقات رجعیات زیرا که در مطلقات بائنه رجوع نمی باشد پس بنا بر قول اول یعنی قول بانکه این ضمیر موجب تخصیص عام است مراد از مطلقات جمیع افراد نخواهد بود بلکه مراد رجعیات خواهد بود وحکم بتربص وانتظار کشیدن انقضاء عده مخصوص برجعیات خواهد بود وحکم عدهٔ مطلقات بائنه ازین آیه معلوم نخواهد شد وبنا بر قول ثانی یعنی قول بانکه این ضمیر مخصص از عام نیست مطلقات بر عموم خود باقی خواهد بود وحکم رجعیات وبائنات هر دو از این آیه کریمه معلوم خواهد شد وبنا بر قول بوقف باید توقف نمود در حکم وجزم نفود بانکه مراد رجعیات تنها است یا انکه بائنات نیز داخلند در وجوب تربص تا انکه از دلیل خارجی احدهما ثابت شوند واین قول بوقف نزدیکتر است بصواب لنا ان فی کل من احتمالی التخصیص وعدمه ارتکاب المجاز تا فان قلت دلیل ما بر قول بوقف اینست که هر یک از احتمال تخصیص وعدم تخصیص موجب ارتکاب مجاز نیست اما احتمال تخصیص زیرا که لفظ عام حقیقت است در عموم پس استعمال او در خصوص بعنوان مجاز است واما احتمال عدم تخصیص زیرا که تخصیص ضمیر ببعضی از افراد عام بابقاء لفظ عام بر عموم خود موجب اینست که ضمیر مجاز باشد ومستعمل شده باشد در غیر موضوع له خود چه مقتضای وضع ضمیر مطابقه اوست با مرجع خود پس هر کاه مخالفت داشته باشد با مرجع خود جاری بر مقتضای وضع نخواهد بود وطریقهٔ استعمال او طریقهٔ استخدام خواهد بود زیرا که از جمله انواع استخدام اینست که از لفظی اراده شود معنی حقیقی

اعنی المظهر وصیرورته مجازاً یستلزم تخصیص المضمر وصیرورته مثله ولا کذلک العکس فان تخصیص
المضمر لا یتعدی الی المظهر ولا یقتضی مجازیته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصیص ارجح ثم ان یستلزم التخصیص
لکون الاول واحداً والثانی متعدداً قلت هذا مبنی علی ان وضع المضمر لما کان المرجع ظاهراً فیه وحقیقة لا لما
یراد بالمرجع وان کان معنی مجازیاً له فانه حینئذ یتحقق المجاز فی المضمر ایضاً علی تقدیر تخصیص العام لکونه مراداً
به بخلاف ظاهر المرجع وحقیقته وذلک خلاف التحقیق والاظهر ان وضعه لما یراد بالمرجع فاذا اریدبه العام
الخصوص لم یکن المضمر عاماً لیلزم تخصیصه وصیرورته مجازاً فلیس هناک الا مجاز واحد علی التقدیرین وما
قیل من ان اللازم لعدم التخصیص هو الاضمار لان التقدیر فی الایراد بعوله بعضهن وکذا فی نظائرها
واما مع التخصیص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصیص خیر من الاضمار وضعف ظاهر بعدما قررناه انفاً
حاجة الی اضمار البعض بل یتجوز بالضمیر عنه فالتعارض انما هو بین التخصیص والمجاز والظاهر تساویهما وان

واز ضمیر یکه راجع میشود بان لفظ اراده شود معنی مجازی وما نحن فیه ازین قبیل است چه مفروض اینست که اراده
عموم شده از لفظ مطلقات واین عموم معنی حقیقی اوست واراده شده از ضمیر بروهن که راجع میشود با معنی
مجازی که رجعیات است وچون ظاهر شد که هریک از تخصیص وعدم تخصیص موجب تجوز است پس لابد است در
حکم بترجیح یکی ازین دو مجاز بر دیگری از مرجحی وظاهر اینست که مرجحی از هیچ طرف نباشد پس واجبست توقف نمودن در

ترجیح احدهما فان قلت تخصیص العام اعنی المظهر وصیرورته مثله اولی قبل اگر کسی گوید که قبول نکردیم تساوی این دو
مجاز را بلکه مجاز یکه لازم می آید از عدم تخصیص راجح است زیرا که تخصیص دادن عام یعنی اسم ظاهر وکردانیدن او
مجاز در خصوص مستلزم اینست که ضمیر نیز مخصوص ومجاز شود در خصوص چون لفظ عام وعکس چنین نیست یعنی
تخصیص ضمیر ومجازیت او مستلزم تخصیص لفظ عام ومجازیت او نیست پس ظاهر شد که مجازی که لازم می آید از
عدم تخصیص لفظ عام ارجح است از مجازیکه که تخصیص مستلزم اوست زیرا که اول مستلزم یکمجاز است وثانی
موجب دو مجاز است جواب میگوئیم که بودن تخصیص عام مستلزم تخصیص ضمیر معنی است براینکه ضمیر موضوع باشد
از برای اینکه راجع شود بچیزیکه مرجع ظاهر است در او وحقیقت استاد بزای او هرچند مراد نباشد ان معنی از مرجع مراد
برای اینکه راجع شود بمعنی که مراد است از مرجع هرچند معنی مجازی او باشد چه در اینصورت که ضمیر موضوع باشد
از برای تجوع بظاهر مرجع مجاز متحقق خواهد شد در مضمر هم بر تقدیر تخصیص عام زیرا که مراد از ضمیر خلاف ظاهر

وان ذهب بعضهم الی رجحان التخصیص احتج الاولون بان تخصیص الضمیر مع بقاء عموم ما هو
له یقتضی مخالفة الضمیر للمرجوع الیه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا کیف وباب
المجاز واسع وحکم الاستخدام شایع حجة الشیخ ومتابعیه ان اللفظ عام فیجب اجرائه علی عمومه ما لم
یدل علی تخصیصه دلیل ومجرد اختصاص الضمیر العائد فی الظاهر الیه لا یصلح لذلک لان کلا منهما
لفظ مستقل برأسه فلا یلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصیرورته مجازا خروج الاخر وصیرورته کذلک والجواب

مرجع وحقیقت اوست وخلاف ظاهر وخلاف حقیقت مرجع خلاف ظاهر وخلاف حقیقت ضمیر نیز هست پس
ضمیر نیز مجاز خواهد بود واینکه ضمیر موضوع باشد از برای رجوع بظاهر مرجع خلاف تحقیق است واظهر اینستکه
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 ومجاز بودن او پس درینجا نیست مگر یک مجاز بر هر تقدیر خواه قایل شویم بتخصیص
یا نه وچون مص س سره جواب گفت شبهه جمعی را که ترجیح داده اند مجازی را که لازم می آید از عدم تخصیص[۲] وگفت که

وما قیل من ان اللازم لعدم التخصیص هو الاضمار تا احتج یعنی آنچه بعضی گفته اند در ترجیح تخصیص که عدم تخصیص
لفظ عام بسبب ضمیر لازم دارد تقدیر لفظ بعض را بواسطه اضافه بضمیر تا اینکه صحیح باشد استناد حکم بضمیر وتقدیر
در آیه کریمه چنین خواهد بود که وبعولة بعضهن احق بردهن چرا که ضمیر بعولتهن در ردهن چون راجع میشود بمطلقات
مطلقا وحکم جواز رجوع مخصوص است ببعضی از ایشان پس لابد است از تقدیر لفظ بعض وهمچنین در نظایر
آیه کریمه واما با تخصیص پس آنچه لازم می آید همین تخصیص است ومقرر 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 اینستکه ضمیر
راجع میشود بمعنی مجازی لفظ عام که خصوص است از قبیل استخدام پس احتیاج بتقدیر لفظ بعض نیست بلکه محمول است
بر معنی مجازی پس تعارض واقع میشود میانه تخصیص ومجاز میانه تخصیص واضمار وظاهر اینست که تخصیص ومجاز در
رجحان مساوی یکدیگر باشند اگرچه بعضی قایل برجحان تخصیص شده اند احتج الاولون بان تخصیص الضمیر تا حجة
الشیخ احتجاج نموده اند اولون یعنی قایلین باینکه ضمیر یکه راجع شود ببعضی از افراد عام مخصص عام است باینکه
تخصیص ضمیر با بقاء عموم مرجع مقتضی مخالفت ضمیر است با مرجع واین باطلست وجواب او اینکه قبول نداریم بطلان
مخالفت ضمیر را با مرجع مطلقا وچگونه باطل باشد وحال آنکه این نوعیست از مجاز که عبارت از استخدام است وباب مجاز

[۲] متعرض جواب جمعی شد که ترجیح داده اند مجازی را که لازم می آید از تخصیص مع

والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم
تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص
التخصيص به وبقائه المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الاخر لاجرم وجب التوقف
اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون
على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج

واسع واستخدام شايع است حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجرائه على عمومه ما لم يدل تا والجواب دليل شيخ
طوسي س سره ومتابعان او بر اينكه ضمير مخصص عام نميتواند بود اينستكه لفظ عام است پس واجبست باقي گذاشتن او را
بر عموم خود مادام كه دليلي بر تخصيص او نباشد ومجرد اختصاص ضميريكه راجع ميشود باو ببعضي از افراد او صلاحيت
تخصيص او ندارد چه هر يك از ان عام وضمير لفظيند مستقل در افاده معني بر سر خود پس لازم نمي آيد از بيرون
رفتن يكي از ايشان از ظاهر خود ومجاز گرديدن او بيرون رفتن ديگري نيز از ظاهر ومجاز گرديدن او يعني هر يك از
عام وضمير مفيد عمومند حقيقة وهر گاه ضمير مستعمل شود در معني خصوص وراجع شود ببعضي از افراد عام مجازا لازم
نيست كه ان عام نيز مستعمل شود در خصوص مجازا بلكه جايز است كه عام در عموم خود باقي باشد وضمير راجع شود ببعضي
از افراد او مجازا از باب استخدام والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير تا اصل وجواب دليل شيخ س سره
اينكه قبول نداريم كه اختصاص ضمير ببعضي از افراد عام صلاحيت تخصيص ان عام نداشته باشد چه اجراي ضمير بر حقيقت
خود كه اصل است يعني مطابقه با مرجع مستلزم تخصيص مرجع نيز هست ليكن چون اين اجراء ضمير بر حقيقت وحمل
مرجع نيز خصوص موجب تجوز است در مرجع پس نفعي نمي بخشد گريختن از مجازيت ضميريكه لازم مي آيد بر تقديريكه
تخصيص مخصوص بضمير بوده باشد ومرجع يعني لفظ عام بر عموم باقي باشد وچون درين مقام چيزي نيست
كه يكي ازين دو مجاز را ترجيح دهد بر ديگري لهذا واجبست توقف در تخصيص عام تا انكه دليلي از خارج بر تخصيص
يا عدم تخصيص ظاهر شود اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة تا لنا شكي نيست در جواز تخصيص
عام بمفهوم موافق ومراد از مفهوم موافق حكمي است كه از كلام فهميده شود نه بطريقه دلالة مطابقه وتضمن بلكه
بطريق التزام وموافق باشد اثباتا ونفيا يا حكمي كه از منطوق كلام مستنبط ميشود يعني با مدلول مطابق با تضمني
او مثلا اين قول كه ان دخل داري زيد فلا تقل له اف مفهوم موافق او يعني اين قول ان دخل داري زيد فلا تضربه

احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى ظاهرة وليس الامر ههنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مط بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة من دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات اصل

معارض است با عموم این قول که من دخل داری فاضربه و مخصص عموم اوست بغیر زید و بمنزله اینست که گفته باشد کل من دخل داری فاضربه الا زیدا و در جواز تخصیص عام بانچه حجت است از انواع مفهوم مخالف خلافست اکثر اصولیین قایل بجواز این تخصیص شده اند و این اقوی است و مراد از مفهوم مخالف حکمی است که از کلام فهمیده شود التزاما و مخالف باشد اثباتا و نفیا با منطوق او مثلا مفهوم مخالف حدیث اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا که ان عبارت ازین است که القلیل ینجس بالملاقات معارضست با منطوق ان حدیث که خلق الماء طهورا لا ینجسه شیء الا ما غیر لونه او طعمه چه منطوق حدیث ثانی اینست که هیچ ابی خواه قلیل باشد و خواه کثیر بمجرد ملاقات نجس نمیشود و مفهوم مخالف حدیث اول اینست که اب قلیل بمجرد ملاقات نجس میشود پس اگر قایل شویم باینکه مفهوم مخالف مخصص میتواند شد مفهوم حدیث اول مخصص حدیث ثانی خواهد بود و باینمعنی خواهد بود که هیچ ابی بملاقات نجاسه نجس نمیشود مگر اب قلیل والا او بر عموم خود باقی خواهد ماند لنا انه دلیل شرعی عارض مثله وفی العمل به جمع بین الدلیلین فیجب تا احتج دلیل ما بر جواز تخصیص عام بمفهوم مخالف بنا بر قول بحجیت 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 بهر دو کرده خواهیم بود بخلاف اینکه هرگاه عام را بر عموم خود باقی گذاریم که در اینصورت ترک کرده خواهیم بود عمل باین مفهوم را پس واجبست عمل باین مفهوم و تخصیص عام تا انکه لازم نیاید طرح احد دلیلین احتج المخالف بان الخاص انما تقدم على العام تا والجواب و احتجاج نموده اند قایلین بعدم جواز تخصیص عام بمفهوم مخالف باینکه خاص را مقدم نمیدارند بر عام و تخصیص نمیدهند عام را بما عدای این خاص مگر از این جهت که دلالت خاص بر افراد خود اقوی است از دلالت عام بر خصوص این خاص زیرا که عام احتمال دارد که شامل این خاص نباشد و حکم او مخصوص بغیر این خاص باشد بخلاف خاص که او نص است در مدلول خود و این ظاهر است

چون مفهوم شرط و صفت که مذکور شد و اما ان مفهوم مخالف که حجت نیست تخصیص عام نیز باو جایز نیست اتفاقا منه

که هر

اصل لاخلاف فی جواز تخصیص الکتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ایضاً واما تخصیصه بالخبر الواحد علی
تقدیر العمل به فالاقرب جوازه مطلقاً وبه قال العلامة وجمع من العامة وحکی المحقق عن الشیخ وجماعة منهم انکاره
مطلقاً وهو مذهب السید ره فانه قال فی اثناء کلامه علی انا لو سلمنا ان العمل قد ورد فی الشرع به لم یکن فی ذلک
دلالة علی جواز التخصیص به ومن الناس من فصل فاجازه ان کان العام قد خص من قبل بدلیل قطعی متصلاً
کان او منفصلاً وقیل ان کان العام قد خص بدلیل منفصل سواء کان قطعیاً ام ظنیاً وتوقف بعض والیه یمیل
المحقق لکنه بناه علی منع کون الخبر الواحد دلیلاً علی الاطلاق لان الدلالة علی العمل به الاجماع علی
استعماله فیما لا یوجد علیه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنیة سقط وجوب العمل به لنا

که هرچه دلالتش اقوی است راجح تر است از جهت عمل باو ودرین 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 درینصورت واجب نخواهد بود حمل عام بر این مفهوم خاص وتخصیص
او باین والجواب منع کون دلالة العام بالنسبة الی خصوصیة الخاص اقوی تا اصل وجواب این دلیل انکه قبول
نداریم که دلالت عام بر خصوص افراد این مفهوم خاص اقوی باشد از دلالت هر مفهوم مخالفی بلکه حق اینست که
اکثر صور مفهومیکه حجت است بلکه همه انها در قوت دلالت کم از دلالت عام بر خصوصیات افراد نیستند خصوصاً
هرگاه ثابت شده باشد شیوع تخصیص در عمومات که درینصورت ظاهر عدم عموم خواهد بود اصل لاخلاف
فی جواز تخصیص الکتاب تا لنا خلافی نیست درینکه جایز است تخصیص عمومات قران مجید بخبر متواتر چون تخصیص
قول خدای عز وجل یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین الی اخر ایه که دلالت دارد بر عموم ارث خواه وارث
قاتل باشد وخواه نه باین خبر متواتر که القاتل لا یرث ووجه جواز این تخصیص نیز ظاهر است چنانچه وجه جواز تخصیص
عام بمفهوم ظاهر است وتقریر دلیل جواز اینست که خبر متواتر نیز قطعی است چنانچه قران مجید قطعی است وجواز
تخصیص عام قطعی بخاص قطعی ضروری است ولیکن خلافست در جواز تخصیص عام کتاب مجید بخبر واحد بر تقدیری
که جایز باشد عمل بخبر واحد چنانچه مذهب بعضی است واگر 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 پیشتر بمخصص قطعی
چون کتاب واجماع تخصیص یافته باشد وخواه پیشتر تخصیص نیافته باشد وباین قول علامه س سره وجمعی از عامه قایل

لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى بالمرة والثاني انه لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ

والجواب

شده اند ونقل فرموده محقق رحمه الله از شيخ طوسي رضي الله عنه وجماعتي از اصوليين انكار اين جواز را مطلقا واين قول مذهب سيد مرتضى است رضي الله عنه زيرا كه او در اثناء كلام خود در استدلال بر عدم جواز فرموده كه با انكه اگر قبول كنيم جواز عمل بخبر واحد را شرعا اين جواز عمل بالاثر ندارد بر جواز تخصيص عامي باو وبعضي از عامه تفصيلي داده اند وتجويز كرده اند اين تخصيص را اگر ان عام پيش از تخصيص باين خبر واحد تخصيص يافته باشد بسبب دليلي قطعي از كتاب يا اجماع وخبر متواتر خواه ان دليل قطعي متصل باشد بان عام يعني مستقل در افاده نباشد بلكه محتاج باشد بان كلامي كه مشتمل است برين عام چون استثنا وشرط وصفت وامثال اينها يا منفصل باشد يعني مستقل باشد در افاده ومحتاج نباشد بكلامي كه مشتمل است بران عام وبعضي تفصيلي ديگر داده اند وقابل شده بجواز اين تخصيص اگر ان عام پيشتر تخصيص يافته باشد بسبب دليل منفصل خواه ان منفصل قطعي باشد وخواه ظني وبعضي توقف نموده اند در اجراي حكم ان عام بر افراديكه عبارت ازين خاص است اثباتا ونفيا و باين قول محقق سر سره مايل شده لكن محقق سر سره بناي قول بوقف را برين گذاشته كه قبول نداريم كه خبر واحد حجت بوده باشد مطلقا بلكه حجت است در صورتيكه دليلي ديگر اقوى ازو يا او معارضه نموده باشد زيرا كه دليل بر وجوب عمل بخبر واحد منحصر است در اجماعي كه منعقد شده بر اينكه واجبست عمل باو در حكمي كه دليلي بران حكم نباشد اثباتا ونفيا پس هرگاه دليلي از كتاب مجيد باشد بر حكم عامي واجب نخواهد بود عمل بخبر واحد يكه دلالت كند بر حكم خاصيكه مخالف عموم كتاب بوده باشد لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما تا احتجوا دليلهما بر جواز تخصيص كتاب بخبر واحد اينست كه اين عام كتاب بخبر واحد دو دليلي اند كه معارض يكديگر ند پس عمل بهر دو في الجمله اولى است از طرح يكي و شكي نيست كه عمل بهر دو حاصل نميشود مگر با عمل بخاص زيرا كه اگر عمل بعام كرده شود خاص باطل خواهد شد بالكليه

پوشيده نماند كه خاص در هنگام معارضه با قرآن مجيد دليل وحجت نيست نزد خصم پس اين دليل براو حجت نخواهد بود منه

والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية
وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير اخر وهو ان عام
الكتاب وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا
فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على
ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة

لغو خواهد بود احتجوا للمنع بوجهين تا والجواب احتجاج نموده اند بر عدم جواز تخصيص عام بخبر واحد بدو
دليل يكي انكه كتاب قطعي است چه متواتر است وخبر واحد ظني است وظني معارضه وبرابري با قطعي نميتواند
نمود پس خبر واحد لغو خواهد بود وعام كتاب بر عموم خود باقي مي ماند ودليل ثاني ايشان اينكه اگر جايز باشد
تخصيص عام بخبر واحد لازم مي ايد كه نسخ كتاب نيز بخبر واحد جايز باشد وتالي يعني نسخ كتاب بخبر واحد
باطلست اتفاقا پس مقدم يعني تخصيص كتاب بخبر واحد نيز باطل خواهد بود بيان ملازمه اينكه نسخ نوعيست
از تخصيص زمان زيرا كه او تخصيص عموم زمان است وتخصيص مطلق اعمست از تخصيص زمان وتخصيص مكان
وتخصيص افراد پس اگر جايز بوده باشد تخصيص كتاب بخبر واحد علت جواز اولويت تخصيص عامست بر طرح
نمودن خاص واين علت در نسخ نيز جاريست زيرا كه اگر خبر واحد را ناسخ كتاب دانيم عمل بكتاب شده خواهد بود
در وقتي وبخبر واحد در وقتي ديگر بخلاف اينكه حكم كتاب بحال خود باقي بوده باشد كه در اين صورت طرح خبر
واحد لازم مي ايد وعمل بدو دليل في الجمله اولي است از طرح احدهما والجواب عن الاول ان التخصيص تا فليتامل
وجواب دليل اول ايشان اينكه تخصيص واقع نميشود مگر در دلالت لفظ عام كتاب بر جميع افراد نه در اصل لفظ كتاب زيرا
كه تخصيص دفع دلالت عامست در بعضي از افراد ودلالت كتاب ظني است اگرچه متن او قطعي است باعتبار تواتر
پس لازم نمي ايد ترك دليل قطعي بسبب دليل ظني بلكه لازم مي ايد ترك دليلي ظني بسبب دليلي ظني وهمين جواب را بعبارت
ديگر اوضح ميگوئيم كه عام قران اگرچه قطعي است از جهت نقل باعتبار انكه متواتر است ليكن ظني است از حيثيت دلالت
يعني جزم حاصل نيست باينكه مراد از وجميع افراد است وخاص خبر اگرچه ظني النقل است يعني چون متواتر نيست جزم نمي
توان نمود بنقل او از معصوم ليكن قطعي الدلالة است پس هر يك ازين عام وخاص از جهتي قوت دارند پس در قوت
مساوي يكديگرند ومعارضه با يكديگر مينمايند پس واجبست جمع ميانه ايشان بتخصيص عام وجواب دليل ثاني ايشان

اينكه

قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان

حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان التخصيص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب

اینکه اجماعی که شما ادعا نمودید بر عدم جواز نسخ کتاب بخبر واحد فارقست میانه نسخ و تخصیص عام کتاب بخبر واحد جایز باشد لازم نمی اید جواز نسخ کتاب بخبر واحد با اینکه تخصیص اسانتر است از نسخ چه تخصیص رفع حکم بعضی از افراد عام است و نسخ رفع حکم جمیع است و لازم نمی اید از تاثیر چیزی در ضعیف تاثیر او در قوی یعنی از تاثیر خبر واحد در تخصیص لازم نمی اید تاثیر او در نسخ فلیتامل اشاره است باعتراضی که سید رضی الله عنه برین جواب اخیر وارد اورده 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 بان حکم و تخصیص رفع حکم است از بعضی از افراد عام بیش از عمل بان عام و ظاهر است که رفع حکم بعد از عمل اهون است از رفع حکم بیش از عمل پس اگر تخصیص عام بخبر واحد جایز باشد لازم می اید 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 ننموده پس رفع حکم این خاص لازم نمی اید چرا که حکمی از برای این خاص ثابت نبود حجة المفصلین تا والجواب دلیل قایلین بتفصیل مطلقا یعنی انانکه 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 انانکه 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 انکه 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

والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا تنافيه قطعية المتن واحتج المتوقف
بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر
بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال
هذا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار انشاء الله تعالى خاتمة في بناء

هرگاه ضعيف شده باشد ان قطعي بسبب تجوز چه درين صورت قطعي نخواهد بود زيرا كه نسبت او بجميع مراتب
تجوز باعتبار جواز مساويست اگرچه ظاهر است در تمام ما بقي پس مرتفع باشد انچه مانع تخصيص عام كتاب
بخبر واحد بود كه ان عبارت از قطعيت ان عام است والجواب بمثل ما تقدم تا واحتج وجواب دليل اين
جماعت مثل جواب دليل اول قايلين بعدم جواز است زيرا كه تخصيص در دلالت ميباشد ودلالت عام كتاب
ظني است اگرچه متن او قطعيست پس منافات با جواز تخصيص ندارد قطعيت متن وحاصل اينكه عام كتاب اگر
چه قطعي المتن است ليكن از انجهت كه تخصيص باو تعلق ميگيرد كه انجهت دلالت است ظني است چنانچه خبر
واحد ظني است پس قابليت معارضه با ان عام دارد بي انكه پيش ازين عام تخصيص يافته باشد واحتج المتوقف بان
كلا منهما قطعي من وجه تا والجواب واحتجاج نموده اند جمعيكه توقف نموده اند از جواز اين تخصيص باينكه هر
يك از اين عام وخبر واحد قطعي اند از جهتي وظني اند از جهت ديگر چنانچه مذكور شد چه عام كتاب قطعي است از جهة
متن ظني است از جهت دلالت وخبر واحد بر عكس است پس هر دو در قوت وضعف مساوي يكديگرند پس
معارضه ميان ايشان واقع ميشود از هيچ طرف رجحاني نيست پس واجبست توقف در تخصيص وعدم تخصيص
والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره وجواب اينست كه ترجيح ميدهيم خبر واحد را باعتبار اينكه عمل باو موجب
جمع ميانه هر دو دليلست واعتبار عام كتاب موجب عام ابطال خبر واحد است بالكلية هذا مفعول فعل محذوفست
وتقدير چنين است كه خذ هذا يعني نگاه دار وضبط كن انچيزيرا كه مذكور شد ودفع ما قاله المحقق تا اصل ودفع
انچه محقق ذكر نمود درين مقام يعني منع حجيت خبر واحد مطلقا وقبول حجيت او در حكمي كه دليلي بر او نباشد
دانسته ميشود از انچه ما ذكر خواهيم نمود در محل خود از بحث اخبار انشاء الله تعالى يعني دلايليكه دلالت ميكند بر
لزوم قبول خبر واحد مطلقا مذكور خواهد شد دفع ميكند قول محقق را بلكه بعضي از اماميه رضوان الله عليهم
دعواي اجماع نموده اند بر اين معني وبعضي از عامه نيز گفته اند كه صحابه وتابعين اجماع نموده اند بر اين وهميشه در احكام

فی بناء العام علی الخاص اذا ورد عام وخاص متنافیا الظاهر فاما ان یعلم تاریخهما اولا والاول اما مقترنان اولا و
الثانی اما ان یتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان یعلم الاقتران او یجب ح بناء العام علی الخاص بلا خلاف یعبأ به الثانی

شرعیه استدلال مینموده اند باخبار احاد وهیچ کس انکار او نمیکرده اصل فی بناء العام علی الخاص این اصلیست در
بیان کیفیت بناء عام بر خاص واینکه این بعنوان تخصیص است یا بطریق نسخ وبباید دانست که فرق میانه تخصیص
ونسخ اینست که تخصیص رفع دلالت عام است بر جمیع افراد یعنی قرینه است بر اینکه مراد متکلم بکلام عام
جمیع افراد نبوده بلکه مراد او در حین تکلم ما سوای افراد این خاص بوده ونسخ رفع حکم ثابت است یعنی
دلیلیست بر اینکه انحکم منسوخ مستمر بوده تا وقت صدور ناسخ وبعد از اینوقت آن حکم زایل میشود وحکم
ناسخ ثابت میشود وفی الحقیقة نسخ تخصیص حکم منسوخ است ببعضی از ازمان که عبارت از وقت خطاب
باوست 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 باو تا وقت صدور این خاص ومخصص بود خاص مبنی است بر اینکه
مراد متکلم از عام غیر افراد این خاص بوده باشد وحکم ان عام از برای افراد این خاص اصلا ثابت نبوده باشد
اذا ورد عام وخاص متنافیا الظاهر تا الاول هرگاه وارد شود از شارع عامی وخاصی که بحسب ظاهر متنافی
بوده باشند باینطریق که مشتمل باشد یکی از ایشان بر حکم ایجابی و دیگری بر حکم سلبی چون اکرم الرجال و
لا تکرم الجهال منهم پس از این دو احتمال بدر نیستند که یا معلومست تاریخ صدور ایشان از شارع یا معلوم نیست
واحتمال اول یعنی انکه معلوم باشد تاریخ ایشان یا اینست که مقترنند این دو تاریخ یا مقترن نیستند بلکه تاریخ یکی
مقدمست و تاریخ دیگر مؤخر وقسم دویم یعنی انکه این دو تاریخ مقترن نباشند یا این عدم اقتران باعتبار تقدم تاریخ
عامست بر خاص یا بر عکس پس چهار قسم حاصل شد اول اینکه تاریخان مقترن باشند دویم انکه عام مقدم باشد بر
خاص سیوم انکه خاص مقدم باشد بر عام چهارم اینکه تاریخ ایشان مجهول باشد الاول ان یعلم الاقتران تا الثانی
قسم اول از اقسام اربعه اینست که تاریخ عام وخاص هر دو معلوم باشد وزمان هر دو باهم مقترن باشند و واجبست
درینصورت بنای عام بر خاص یعنی تخصیص ان عام بسبب این خاص ودرین حکم خلافی نیست که اعتمادی بر او باشد و
مصنف قدس سره در حاشیه فرموده که یعبأ به اشاره است بانچه علامه رحمه الله در نهایه از بعضی از عامه نقل نموده از مخالفت
با این حکم وگویا این قول اشاره است بانچه از بعضی از حنیفه نقل نموده که حکم ثابتست در غیر این خاص وتعارض و

واگر متنافی نبوده باشد ظاهر عام با ظاهر خاص باین طریق که هر دو ثبوتی باشند یا هر دو سلبی در اینصورت اتفاقا عام بر عموم خود باقیست وحکم خاص از جهت تاکید خواهد بود چون اکرم الرجال واکرم الرجال العلماء بخلاف اکرم الرجال ولا تکرم الجهال منه

الثانی ان یتقدم العام فان کان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام کان نسخا له وان کان قبله
بنی علی جواز تاخیر بیان العام فمن جوزه جعله تخصیصا وبیانا له کالاول وهو الحق وغیر المجوز بین قائل
بانه یکون ناسخا وهو من لا یشترط فی جواز النسخ حضور وقت العمل وبین رادله وهم المانعون من النسخ
قبل حضور وقت العمل وسیاتی تحقیق ذلك الثالث ان یتقدم الخاص والاقوی ان العام یبنی علیه وفاقا للمحقق
والعلامة واکثر الجمهور وقال قوم انه یکون ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق الی الشیخ ره وهو الظاهر من
کلام علم الهدی ره وصریح ابی المکارم بن زهرة لنا انهما دلیلان تعارضا والعمل بالعام یقتضی النفی
الخاص اذا کان ورود قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان کان بعده ولا کذلك العمل بالخاص فانه انما یقتضی رفع

واقعست میانه عام وخاص در افراد خاص وترجیح محتاجست بدلیل دیگر چنانچه در صورت جهالت تاریخ بیان قائلست
الثانی ان یتقدم العام تا الثالث قسم دویم انست که تاریخ هر دو معلوم باشد وزمان صدور عام پیش 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 ودر وقت خاص عموم او زایل میشود وحکم او ثابت خواهد بود
از برای ماسوای خاص واین خاص نمیتواند که مخصص ان عام بوده باشد چرا که اگر مخصص باشد کاشف خواهد
بود از اینکه مراد در حال تکلم از عام ماسوای این خاص بوده واین خاص قرینه مبین اوست وتاخیر بیان از وقت
عمل جایز نیست اتفاقا واگر زمان ورود خاص پیش از حضور وقت عمل بان عام است پس مخصص بودن او 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 وبیان ان عام میداند مثل صورت اقتران واین حق است وانانکه تجویز ننموده اند تاخیر بیان
را ایشان دو فرقه شده اند بعضی قایلند باینکه این خاص ناسخ است نه مخصص واین فرقه جمعی اند که شرط نمیدانند
در جواز نسخ حضور وقت عمل بمنسوخ را وجهت اینکه مخصص نمیگیرند اینستکه اگر مخصص وبیان لازم می آید
تاخیر بیان از وقت خطاب واین بر مذهب ایشان جایز نیست وطایفه دیگر از غیر مجوزین تاخیر بیان از وقت خطاب
روا نموده اند این خاص را ناسخ ومخصص هیچکدام نمیدانند چرا که اگر ناسخ باشد لازم می آید نسخ حکم از عام
پیش از حضور وقت عمل باو واین طایفه تجویز نمیکنند نسخ حکمی را پیش از حضور وقت عمل باو واگر مخصص بوده
باشد لازم می آید تاخیر بیان از وقت خطاب واین نیز نزد ایشان جایز نیست وبعد از این مسئله نسخ حکم پیش از حضور

دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعل مجازاً فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظراً الى المعنى لا يقتضي المساواة بكيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قل معه ما من عام الا وقد خص كما مر حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيداً ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيداً ولا عمراً الى ان يأتي على الافراد واحداً بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيداً لكان ناسخاً لقوله اقتل زيداً فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بياناً له فكيف يكون مقدماً عليه والجواب عن الاول المنع

وتمسك عمل جواهد امد الثالث ان يتقدم الخاص تا الثا قسم سيوم از اقسام اربعه اينست كه تاريخ عام وخاص هر دو معلوم وزمان خاص مقدم باشد بر زمان عام واقوى در اينصورت اينست كه عام كذا شنه شود بر خاص يعني خاص مخصص او باشد وموافقت نموده اند باما محقق وعلامه قدس سرهما واكثر اصوليين عامه وجمعي ديگر گفته اند كه عام مؤخر در اينصورت ناسخ خاص است ونسبت داده محقق اين قول را به شيخ طوسي رحمه الله واين ظاهر كلام سيد مرتضى رضي الله عنه وصريح كلام سيد ابي المكارم بن زهره است لنا انما دليلان تعارضا تا حجة القول دليل ما بر اينكه ان خاص مقدم مخصص اين عام است اينست كه ان خاص واين عام دو دليلي اند متعارض يكديگر وعمل بعام مقتضي آنست كه خاص در زمان عام بيش از حضور وقت عمل بان خاص بوده باشد چه بديهي است كه در اينصورت خاص بيفايده خواهد بود چه اصلا عمل بان خاص نشده خواهد بود ومقتضي نسخ ان خاص است اگر در زمان عام بعد از حضور وقت عمل بخاص بوده باشد وهمچنين نيست عمل بخاص زيرا كه عمل بخاص مقتضي نيست مكر دفع دلالت عام را بر بعضي از جزئيات او ومجاز گردانيدن او ودر ما عدا ي اين خاص واين محذور سهلست نزد ان دو محذوري كه از عمل بعام لازم مي آيد پس عمل بخاص اولى است بترجيح ان اعتراض منع ان قول مسلمست كه مي گفت تخصيص اهون است از ان دو محذور كه لازم مي آيد بر تقدير عمل بعام وحاصل او اينست كه قبول نداريم كه تخصيص عام اهون باشد از نسخ خاص ودر صورتي اهون خواهد بود كه نسخ تخصيص نبوده باشد وليكن نسخ نوعي از تخصيص ست

واما آنچه بعضي گفته اند كه عمل عام بر تقدير تاخير از اوان وقت عمل بخاص مقتضي نسخ ان خاص است ونسخ تخصيص است در ازمان وتخصيص از اعيان جزئيات عام اولى نيست از تخصيص در ازمان خاص پس ضعف اين قول ظاهر است زيرا كه مرجوحيت نسخ بمعني تخصيص مشهور يعني تخصيص در جزئيات عام جائز نيست بالاتفاق ومجرد اشتراك نسخ وتخصيص در يك قسم تخصيص يا قسمي از تخصيص در هر دو در يك قسم باعتبار تخصيص در جزئيات عام ودر ديگر باعتبار تخصيص در ازمان مقتضي مساوات اين نسخ تخصيص نيست در احكام چگونه مساوي باشند وحال انكه تخصيص در شيوع وكثرت بمرتبه ايست كه مثل شده ما من عام الا وقد خص منه البعض

المنع من التساوی فان تعدیل الجزئیات وذکرها بالنصوصیة یمنع من تخصیص بعضها لما فیه من المناقضة بخلاف
ما اذا کانت مذکورة باللفظ العام فان التخصیص ح ممکن فلا یصار الی النسخ لما بیناه من اولویة التخصیص
بالنسبة الیه ولان النسخ رفع والتخصیص لا رفع فیه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثانی بانه استبعاد
محض اذ لا یمتنع ان یرد کلام لیکون بیانا للمراد بکلام اخر یرد بعده وتحقیقه انه یتقدم ذاته ویتاخر وصف
کونه بیانا ولا ضیر فیه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ ههنا عن الشیخ علله
بانه لا یجیز تاخیر البیان وکانه یرید به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصیص من دلیل علیه مقارن له
وان کان قد تقدم علیه ما یصلح للبیان والا فلا معنی لجعل صورة التقدیم من تاخیر البیان والجواب

که ان عبارت از تخصیص در ازمان است چه حکم منسوخ که ظاهرا عمومیت داشت باعتبار جمیع ازمان بسبب
ناسخ مخصوص میشود بعضی از ازمان پس تخصیص در جزئیات عام اولی نیست از تخصیص در ازمان خاص چنانچه
مستدل ادعا مینمود وملخص جواب اینکه نسخ اگرچه با تخصیص در معنی تخصیص شریکست لیکن او مرجوحست
نسبت بتخصیص وانکار مرجوحیت او جایز نیست باعتبار انکه دانسته شد که نسخ رفع حکم است بالکلیه و تخصیص رفع
دلالت عام است بر بعضی از افراد واین اهون است حجة القول بالنسخ وجهان احدهما تا والجواب دلیل قایلین
باینکه 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 بمنزله انستکه گفته باشد لا تقتل زیدا ولا عمروا ولا بکرا تا اینکه تمام افراد بتفصیل
ذکر کند واین لا تقتلوا المشرکین اختصار ان مطول واجمال ان مفصل است وشکی نیست که اگر بگوید لا تقتل
زیدا ناسخ اقتل زیدا خواهد بود پس همچنین انچه بمنزله اقتل زید است یعنی لا تقتل المشرکین ناسخ او خواهد
بود ووجه دویم اینکه این خاص مقدم مخصص ان عام نمیتواند بود زیرا که مخصص عام بیان عامست پس چگونه
مقدم برو تواند شد والجواب عن الاول تا اذا عرفت وجواب دلیل اول ایشان اینکه قبول نداریم تساوی لا تقتل
المشرکین را با لا تقتل زیدا زیرا که شمردن جزئیات عام وذکر هر یک از انها بخصوصه مانع است از تخصیص بعضی
چرا که لازم می اید مناقضه در حکم مثلا تصریح بلا تقتل زیدا جمیع جزئیات مانعست از اینکه اقتل زیدا مخصص او تواند
بود چه لازم می اید حکم بنقیضین یعنی اقتل زیدا او لا تقتل زیدا بخلاف اینکه هرگاه جزئیات مذکور باشد بلفظ عام که
تخصیص در اینصورت ممکن است چه تناقضی لازم نمی اید پس جایز نخواهد بود قایل شدن بنسخ بسبب انکه بیان نمودیم اولویت

تخصیص

والجواب عن هذا التعليل اولاً انا لا نم عدم جواز تاخير البيان وثانياً انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخراً ولم يتعرض السيدان ههنا للاحتجاج على ما صارا اليه ولعله مثل احتجاج على ما صارا اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع

تخصیص را نسبت بنسخ باعتبار اینکه تخصیص شایع است بخلاف نسخ که او نادر است و دیگر انکه 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 و 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 ولم يتعرض السيدان هرگاه دانستی دلیل ثانی و جواب او را بدانکه محقق رحمه الله چون نقل نمود قول بنسخ را درین مقام از شیخ دلیلی از برای او ذکر نمود باین روش که شیخ بنسخ قایل شده باعتبار اینکه تجویز نمیکند تاخیر بیان را از وقت خطاب بلکه اقتران بیان با عام شرط میدانند و گویا مراد محقق س سره از عدم جواز تاخیر بیان عدم جواز خالی گردانیدن عامست نزد اراده تخصیص از دلیلی و مخصصی که مقارن آن عام بوده باشد اگرچه پیش از و واقع شده باشد چیزیکه صلاحیت بیان داشته باشد و اگر مراد او اینمعنی نبوده باشد پس کلام او بیصورت است چه معنی ندارد گردانیدن صورت تقدیم خاص را از قبیل تاخیر بیان یعنی که اگر این خاص بیان بوده باشد از قبیل تقدیم بیان خواهد بود پس حق در تعلیل اینستکه بگوید که او تجویز نمیکند تقدیم بیان را و جواب ازین تعلیل میگوئیم اولاً باین روش که قبول نداریم عدم جواز تاخیر بیان را از وقت خطاب و ثانیاً باینطریق که بر تقدیر تقدم خاص بر عام بیان متاخر نخواهد بود بلکه مقارن عام خواهد بود زیرا که خاص متقدم موجود است در وقت ورود عام ولم يتعرض السيدان ههنا للاحتجاج على ما صارا اليه تا القسم الرابع و سید مرتضی و سید ابو المکارم رضی الله عنهما متعرض استدلال نشده اند بر مذهب خود یعنی بر اینکه عام متاخر ناسخ خاص متقدم است و گویا دلیل ایشان نیز مثل احتجاج شیخ است زیرا که ایشان نیز شرط میدانند اقتران بیان را در تخصیص عام پس میگویند چگونه خاص مقدم مخصص و بیان این عام بوده باشد و حال انکه مقترن نیست با او القسم الرابع ان يجهل التاريخ تا لا يق 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 آن

القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضاً لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام
السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت
العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخاً وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنياً و
الخاص قطعياً وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصصاً وناسخاً وان كان العام
قطعياً والخاص ظنياً فاما ان يكون الخاص مخصصاً او ناسخاً وعلى الاول يعمل بالخاص ايضاً واما على
الثاني فلا يجوز بل يكون مردوداً فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصاً وبين ان
يكون ناسخاً مقبولاً وبين ان يكون ناسخاً مردوداً فكيف يقدم الخاص والحال هذه على العام فجوابه
ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل
الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الا ان يدل دليل على وجوده والمشروط عند عدم
شرطه فلا يصح احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول

سه قسم ۲ اینست که عمل بخاص بشود وعام تخصیص بیابد وانچه بعضی گفته اند که با جهل تاریخ ممکن است که در
واقع خاص متاخر باشد وخاص متاخر اگر وارد شود پیش از حضور وقت عمل بعام متقدم مخصص او خواهد بود بنا
بر انکه جایز باشد تاخیر بیان از وقت خطاب و ناسخ نمیتواند بود باعتبار انکه نسخ پیش از حضور وقت عمل بمنسوخ
جایز نیست واگر ان خاص متاخر وارد شده باشد بعد از حضور وقت عمل بعام متقدم ناسخ او خواهد بود درینصورت
که خاص در واقع موخر از عام بوده باشد پس اگر خاص وعام هر دو قطعی یا هر دو ظنی بوده باشند یا عام ظنی وخاص
قطعی بوده باشد واجبست در اینسه 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 وناسخ نیست واگر وارد
شده بعد از حضور وقت عمل بعام ناسخ است ومخصص نیست واگر عام قطعی باشد وخاص ظنی پس این خاص یا
مخصص یا ناسخ خواهد بود بدو اعتبار مذکور وبنا بر اول که مخصص بوده باشد نیز عمل بخاص باید بشود واما
بر ثانی که ناسخ است پس عمل بخاص باید بشود جایز نیست بلکه خاص را باید رد نمود ولغو کردانید چرا که ظنی ناسخ
قطعی نمیتواند شد پس خاص با جهالت تاریخ مردد است میانه اینکه مخصص باشد ومیانه اینکه ناسخ مقبول باشد و
میانه اینکه ناسخ مردود بوده باشد پس هرگاه حال چنین باشد چون قایل میشوید بتقدم خاص بر عام مطلق بلکه در یک

۲ سابق وما بیان نمودیم که حکم در سه قسم صح

فنقول انّ احتمال التخصيص مشروط بورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسّك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الّذي هو التخصيص لانّا نقول قد علم ممّا قدّمنا رجحان التخصيص على النسخ وانّه اذا تردّد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدّم والانصراف الى النسخ الآحيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخير الخاصّ عن وقت العمل فانّ التخصيص ممتنع حينئذ لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدلّ على خلافه دليل فاشتراك انّما هو في المعدول عنه لا اليه ومن البيّن انّه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص وان سلّمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختصّ بما اذا كان العامّ قطعيًّا والخاصّ ظنّيًا فليختصّ التوقّف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب صحيح فلا وجه لتخيّل التوقّف به ايضًا في تقديم الخاصّ بقول مطلق لتردّده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من

صورت بايد دراطرح نمود پس جواب باين اعتراض اينست كه احتمال نسخ مشروطست بورود خاص بعد از حضور وقت عمل بعام واحتمال تخصيص مطلق است ومشروط بورود خاص بعد از حضور وقت عمل بعام نيست پس با جهالت حال وعدم علم بتاخر خاص از وقت عمل بعام وتقدم او بر اين معلوم نيست حصول شرط احتمال نسخ واصل عدم حصول اوست تا انكه دليلي بر وجود او بهم رسد ومشروط بعدم شرط پس احتمال نسخ صلاحيت معارضه با احتمال تخصيص ندارد واحتمال نسخ منتفي خواهد بود لا بقي هذا معارض بمثله

فنقول تا المطلب وكسي نگويد كه دليل انتفاء احتمال نسخ بنحوي كه مذكور شد صحيح نيست زيرا كه اگر صحيح باشد ما او را در انتفاء احتمال تخصيص جاري ميسازيم ومعارضه بمثل ميكنيم ومي گوئيم كه احتمال تخصيص مشروطست بورود خاص پيش از حضور وقت عمل بعام چه اگر مؤخر باشد از وقت عمل در اينصورت ناسخ خواهد بود نه مخصص زيرا كه تاخير بيان از وقت عمل جايز نيست وحصول شرط يعني ورود خاص پيش از وقت عمل بعام معلوم نيست با جهالت حال وورود نفي ومتمسك ميشويم باصالت عدم حصول او واز انتفاء شرط لازم مي آيد انتفاء مشروط بكه آن تخصيص است زيرا كه در جواب اين معارضه ميگوئيم كه دانسته شد از انچه ما پيش از اين بيان نموديم رجحان تخصيص بر نسخ بان دو وجهي كه مذكور شد واين نيز دانسته شد كه هر گاه خاص بعد باشد ميان نسخ وتخصيص تخصيص مقدّمست وقايل بنسخ نميتوان شد مگر در صورتيكه تخصيص ممتنع باشد چنانچه در صورت تاخير خاص از وقت عمل بعام زيرا كه

يكي انكه تخصيص شايع است بخلاف نسخ ودوم انكه تخصيص رفع است ونسخ رفع ورفع اهون است از رفع منه

من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة
عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا
سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل
عندهم كما لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما وتاخيره و
هذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره
في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقط سقط عنه كلفة هذه

تخصيص درينصورت ممتنعست از انجهت كه مستلزم تاخير بيان است از وقت حاجت ببيان كه وقت عمل است واين جايز نيست
در رجحان تخصيص بر نسخ مقتضى رجوع بتخصيص است جائيكه دليلى بر خلافش نباشد پس احتمال تخصيص مشروط
بشرطى نيست وشرطى نميباشد مگر از براى عدول از تخصيص بنسخ نه از براى رجوع بتخصيص واين ظاهر است كه با
جهالت حال معلوم نيست حصول مانعى از تخصيص پس حكم بتخصيص واجبست وبر تقدير تسليم كه احتمال تخصيص
با احتمال نسخ مساوى باشند پس اين اشكال واعتراض مخصوص است بصورتيكه عام قطعى باشد وخاص ظنى چه در اين
صورت خاص مردد است ميان تخصيص وناسخ مقبول ونسخ مردود پس توقف در عمل بخاص مخصوص بهمين صورت خواهد
بود زيرا كه ما عداى اين از صورتهاى ديگر يعنى اينكه عام وخاص هر دو قطعى يا هر دو ظنى باشند يا عام ظنى باشد و
خاص قطعى خالصند از ورود اين اعتراض چه درين سه صورت لفظ خاص مردد است ميانه اينكه مخصص باشد يا ناسخ
مقبول وبر هر تقدير عمل بخاص لازمست پس وجهى ندارد خيال نمودن توقف در تقديم خاص مطلقا باعتبار اينكه خاص
مردد است ميانه تخصيص ونسخ مقبول ونسخ مردود وچنانچه قايل ادعا مينمود وگفته كه خاص با جهالت تاريخ مردود
است ميانه تخصيص ونسخ مقبول ومردود پس چگونه خاص مقدم باشد عموما بلكه بر قايل لازمست كه اين صورت را
ميانه صورتهاى جهالت تاريخ استثناء كند در همين صورت توقف نمايد در تقديم خاص وحكم بتقديم او باقى باشد بر
حال خود در باقى صورتها وگويا اين معنى مقصود قايل است اگرچه عبارت او قاصر است از افاده اين معنى ليكن سياق كلام
او ابا دارد از اين حمل چه مناسب درينصورت اينست كه بگويد در علت عدم تقديم خاص لتردده بين ان يكون مخصصا و
بين ان يكون ناسخا مردود از يرا كه در صورت قطعيت عام وظنيت خاص احتمال نسخ مقبول منتفى است وبايد دانست
كه ما اثر اين اشكال بر تقديريكه اين ثابت باشد يعنى توقف در حكم خاص نزد اماميه رضوان الله عليهم سهل است چه ظاهر

اينست

هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذى يقوى فى نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف
عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هنا
هو مذهب من قال بالنسخ فى القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنا ظاهر لان
الخاص حينئذ بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف المطلب الرابع فى المطلق والمقيد
والمجمل والمبين اصل المطلق هو ما دل على شايع فى جنسه يعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج
تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع فى جنسه وقد يطلق المقيد على امر اخر وهو ما اخرج

اينست كه جهالت تاريخ نمى باشد مكر در اخبار زيرا كه تاريخ نزول ايات قران مجيد مضبوطست واحتمال نسخ متصور
نيست مكر در اخبار يكه از رسول صلى الله عليه وآله منقولست چرا كه نسخ احكام بر غير انحضرت كه مقنن قوانين شريعت
جايز نيست واخبار بنوى نزد ايشان بسيار كم است چنانچه بر متتبع مخفى نيست وسيد مرتضى رضى الله عنه نزد ذكر احتمال
جهالت تاريخ وعدم علم بتقديم يكى از ايشان بر ديگرى با ناخبراو فرموده كه اين احتمال مناسب باعموم كتاب ندارد زيرا كه
تاريخ نزول ايات قران مضبوط ومحصور است بلاخلاف وتقدير اين احتمال صحيح نيست مكر در اخبار زيرا كه اغلب احاد
است كه عارض انها ميشود جهالت تاريخ وكسى كه تجويز نميكند عمل بخبر واحد را اصلا ساقط است از وى كلفت ومشقت
تحقيق اين مسئله واكر در ين مسئله كفتكو كند بطريق فرض وتقدير بجواز عمل بخبر واحد خواهد بود وانچه قوى است
نزد ما هركاه فرض كنيم جواز عمل بخبر واحد را اينست كه توقف كنيم در بناء عام بر خاص ورجوع كنيم بچيزيكه دليل بر او
دلالت داشته باشد از عمل بيكى از ايشان تا اينجا تمام شد كلام سيد رضى الله عنه وانچه سيد رضى الله عنه بان قايل شده
از توقف در حكم در ين قسم مذهب كسى است كه قايل شده بنسخ در قسم سابق برين قسم يعنى قسم ثالث كه انست كه خاص
مقدم بوده باشد بر عام ووجه توقف بعد از ملاحظه وبناء حكم بر مذهب ايشان در قسم سابق ظاهر است يعنى از مذهب
ايشان در صورت تقدم خاص بر عام كه ان عبارت از منسوخ شدن خاص است بالضرورة لازم مى ايد توقف در حكم
خاص در صورت تجهالت تاريخ زيرا كه خاص در ينصورت مردد خواهد بود ميان انكه مخصص باشد يا منسوخ واحدهما
ترجيح بر ديگرى ندارد پس نا بد توقف نمود در حكم وتا انكه دليلى از خارج بر احدهما ظاهر شود المطلب الرابع فى المطلق
والمقيد مقيد است اصل المطلق هو ما دل على شايع تا اذا عرفت مطلق لفظيست كه دلالت كند بر فردى كه شايع بوده
باشد در جنس ان فرد يا حصه كه احتمال داشته باشد هر يك ازان حصها را كه مندرج اند تحت معنى مشترك وحاصل انكه مطلق

لفظيست

٢ مطلب چهارم از مطالب تسعه كه مشتمل بر تسعه فصل دوم از مقاله دوم در تحقيق احكام لفظيه مطلق و ج

اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من
الشياع بوجه ما حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو
مطلق من وجه ومقيد من وجه آخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا
فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالما فلا
يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان
كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والآخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل
ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان
الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم
هاشميا عارفا وح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه

لفظيست كه دلالت كند بر فردى غير معين از افراد يك حقيقت چون رجل كه دلالت ميكند بر فردى از افراد حقيقت
رجل لا على التعيين ومقيد بخلاف مطلق است پس ان لفظيست كه دلالت كند نه بر فردى كه شايع نبوده باشد در جنس
ان فرد بلكه دلالت كند بر فرد معين چون زيد وگاه اطلاق ميكنند مقيد را بر معنى ديگر وان لفظ مطلقيست كه
بيرون برده شود از يك شياعى بسبب قيدى هر چند كه ان معنى في نفسه شايع بوده باشد چون رقبه مومنه كه اين
اگر چه دلالت ميكند بر فرد شايعى ميان افراد رقبات مؤمنات ليكن بيرون برده شده از شياعى ديگر از اينجهت
كه رقبه پيش از تقييد بمومنه شايع بوده ميان رقبات مؤمنات وغير مؤمنات وبسبب تقييد بمومنه اين شياع
از وى زايل شد ومقيد شد بمؤمنه پس اين مطلقست از جهتى ومقيد است از جهتى ديگر واصطلاح مشهور در
مقيد معنى ثابتست اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف تا اما انه هر گاه معنى مطلق
ومقيد را دانستى پس بدانكه هر گاه مطلقى ومقيدى باهم يافت شوند پس حكم ايشان يا مختلف است يعنى مسند هر
يكى از ايشان مغاير است با مسند ان ديگرى چون اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما ودرينصورت محمول نميشود
مطلق بر مقيد اتفاقا بهيچ وجهى از وجوه حمل يعنى نه بعنوان بيان ونه بطريق نسخ خواه ان دو خطابيكه
متضمن اين مطلق ومقيد اند از يكجنس بوده باشند باينكه هر دو امر يا هر دو نهى بوده باشند ۲ باين روش كه يكى
امر باشد وديگرى نهى وخواه متحد باشند موجب اين حكم مطلق ومقيد يا موجب هر يك چيزى باشد مخالف موجب

۲ يا از يك جنس نبوده باشند

فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في تهـ ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب عن كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرنا منتفيا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف يبقى

دیگر و موجب بکسر جیم است بمعنی علت یعنی علت حکم مطلق یا عین علت حکم مقید است چون ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة که علت عتق رقبه مطلقه در اول وعلت رقبه مقید بمؤمنه در ثانی هر دو ظهار است یا علت حکم مطلق مغایر است با علت حکم مقید چون ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت صوموا مضان فاعتق رقبة مؤمنة که علت اول ظهار وعلت ثانی افطار است مکرر گاه که عدم احد حکمین مستلزم عدم حکم دیگر باشد که در بعضورت هر چند حکمین وعلتین مختلف باشند که واجبست مقید ساختن این حکم مطلق را بان قیدی که در مقید است یا بنقیض او بحسب مقتضای مقام چون ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة کافرة که واجبست تقیید رقبه در قول اول بنفی کفر هر چند که اعتاق وملك دو حکمی اند مختلف زیرا که اعتاق موقوف بر ملك وبمقتضای قول ثانی رقبه کافره مملوك نمیشود پس واجب خواهد بود در ظهار اعتاق رقبه غیر کافره ویا اینست که مختلف نیستند حکم مطلق ومقید بلکه مسند در هر دو یکچیز است چون اکرم هاشمیا واکرم هاشمیا فاسق در بین صورت یا علت هر دو یکچیز است یا علت متعدد است واگر علت هر دو یکچیز 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 وهر دو مثبت باشند چون ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة پس واجبست حمل مطلق بر مقید اجماعا یعنی واجبست عمل بمقید وترك اطلاق مطلق خواه بطریق بیان باشد یا بطریق نسخ وعلامه رحمه الله نقل این اجماع در نهایه نموده لیکن مقید بیان مطلق خواهد بود نه ناسخ او خواه مقدم باشد بر او وخواه موخر باشد از و وبعضی گفته اند که مقید ناسخ

مطلق

ويبقى المطلق سليماً من المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في يه واجاب عنه بما يرجع عنه بما يرجع عنه الى ان حمله ح على المقيد يقتضي تيقن البرائة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلاً على الحكم مستبداً مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلاً اى فرد كان من افراد المهية فيصير عاماً الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصاً واخراجاً لبعض المسميات من ان يصلح بدلاً فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييداً اصطلاحاً فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخاً له فكذا المقيد المتاخر احتج

مطلق است اگر مقید مؤخر باشد پس در اینجا دو مقام است یکی حمل مطلق بر مقید یعنی تقیید مطلق و دیگری اینکه مقید بیان مطلق است نه ناسخ او اما انه یحمل المطلق على المقيد فلانه يجمع بين الدليلين تا واما انه اما اینکه واجبست حمل مطلق بر مقید زیرا که این موجب جمع میانه هر دو دلیل است زیرا که از عمل بقید لازم میاید عمل بمطلق فی الجمله و از عمل بمطلق لازم نمی اید عمل بمقید چرا که ان مطلق در ضمن غیر این مقید یافت میشود باین طریق استدلال نموده اند اصولیون برین مطلب و این استدلال نیکو است اگر احتمال تجوز در مقید نرود باین روش که از و اراده استحباب شده باشد باین معنی که او افضل افراد واجب است با سبب این طریق که اراده وجوب تخییری از وی شده باشد و همچنین این استدلال خوبست اگر احتمال تجوز در مقید بیکی ازین دو طریق که مذکور شد منتفی نباشد بلکه احتمال تجوز در او رود ولیکن احتمال تجوز در مقید مرجوح باشد نسبت بتجوز در لفظ مطلق باعتبار اراده مقید از او اما با تساوی 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 میماند مطلق سالم از معارض پس عمل باطلاق او واجب خواهد بود و علامه رحمه الله در نهایه اشاره نموده بعضی ازین امکان یعنی اشاره نموده به اشکالی تعارض میانه مجازی و جواب از و گفته بنحویکه حاصلش باین بر میگردد 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 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

۲ مقید و احتمال تجوز در مع

اراده استحباب منشا تجوز است از این جهت که ظاهر امری که در کلام مقید است وجوب است و هم چنین اراده وجوب تخییری از مقید علت تجوز است باعتبار اینکه ظاهر امر وجوب عینی است منه

۲ در واقع مکلف صح

احتج الذاهب الى كونه ناسخاً مع التأخر بانه لو كان بياناً للمطلق ح لكان المراد بالمطلق هو المقيد
فيجب ان يكون مجازاً فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص و
الجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة
والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولهما قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني

الذمه نخواهد شد زیراکه بجای آوردن فرد دیگر غیر آن 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 ابتداءً دلیل برین حکم
ساخته اند با دلیلی دیگر و اصلا متعرض اشکال برای دلیل دیگر نشده اند و این چنین است که می بینی یعنی این مجموع
را دو دلیل ساختن چنانچه ایشان کرده اند صورتی ندارد زیراکه دلیل اول بدون ضم این دلیل ثانی باو تمام نمیشود
چه اشکال مذکور برو وارد است واما انه بیان لا نسخ فلانه نوع من التخصیص تا احتج واما اینکه مقید بیان مطلق
است نه ناسخ او در صورتیکه علت حکمین متحد و حکمین ثبوتی باشند زیراکه تقیید نوعیست از تخصیص بحسب معنی
چه مراد از مطلق رقبه مثلاً فردی غیر معین از افراد مهیت رقبه است پس او عام خواهد بود لیکن فرق میانه او و عام
اینستکه مراد از مطلق هر فرد است بر سبیل بدلیت نه بطریق اجتماع بخلاف عام که مراد از و هر فرد است بطریق اجتماع
و تقیید او بمثل مومنه موجب تخصیص او و اخراج بعضی از افراد است از صلاحیت اراده بعنوان بدلیت چنانچه
اراده بعنوان بدلیت چنانچه مخصص عام موجب اخراج بعضی از افراد است از صلاحیت اراده بطریق اجتماع پس
تقیید بر میگردد بنوعی 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 مص س سره درین دلیل از دو جهت وارد است اول اینکه
اگر مراد او اینستکه خاص متاخر مطلقا بیان عام متقدم است خواه ورود آن خاص پیش از حضور وقت عمل بعام بوده
باشد یا بعد از او و بس این مقدمه ممنوعست چه خود تصریح نمود سابقا باینکه خاص متاخر از وقت عمل ناسخست
نه بیان و اگر مراد او اینستکه خاص متاخر بیان است اگر وارد شده باشد پیش از حضور وقت عمل بعام پس این مقدمه
مسلم است لیکن از این لازم نمی آید مگر اینکه مقید متاخر هرگاه وارد شود پیش از حضور وقت عمل بمطلق بیان باشد
نه ناسخ و حال آنکه مدعای او بیان بودن مطلق مقید است و ثانی اینکه قیاس نمودن مطلق و مقید یکه هر دو مثبت
باشند بعام و خاصیکه آن خاص مخصص عام بوده باشد قیاس مع الفارق است چه خاصیکه مخصص عامی باشد البته مخالف

الثانی ان یتحد موجبهما منفیین فیعمل بهما معاً اتفاقاً مثل ان یقول فی کفارة الظهار لا تعتق
المکاتب و لا تعتق المکاتب الکافر حیث لا یقصد الاستغراق کما فی اشتر اللحم فلا یجزی اعتاق المکاتب
اصلاً الثالث ان یختلف موجبهما کاطلاق الرقبة فی کفارة الظهار و تقییدها فی کفارة القتل و
عندنا انه لا یحمل علی المقید ح لعدم المقتضی له و ذهب کثیر من مخالفینا الی انه یحمل علیه قیاساً
مع وجود شرائطه و ربما نقل عن بعضهم الحمل علیه مط و کلاهما باطل لا سیما الاخیر اصل

او ست در اثبات و نفی که اگر هر دو ثبوتی یا سلبی باشند عام بر عموم خود باقی خواهد بود اتفاقاً احتج الذاهب الی کونه
ناسخاً مع التاخر بانه لو کان تا و الجواب احتجاج نموده اند قایلین باینکه مقید در صورتیکه حکمی مختلف و مثبت و علتین
متحد باشند ناسخ مطلق است اگر مقید متاخر از مطلق باشد باینکه اگر بیان مطلق باشد درینصورت لازم می آید که مراد
از مطلق در حال تکلم همین مقید باشد چنانچه مذکور شد پس واجبست که مطلق مجاز بوده باشد درینمعنی و مجاز فرع دلالت
لفظ است چه استعمال لفظ در معنی مجازی بدون دلالت لفظ بران معنی جایز نیست و دلالت در اینجا منتفی است زیرا که
مطلق دلالت بر مقید خاصی نمیکند مطلقاً بهیچ وجه از وجوه دلالات و الجواب ان المعنی المجازی انما یفهم من اللفظ
بواسطة القرینة تا الثانی و جواب دلیل ایشان اینکه معنی مجازی فهمیده نمیشود از لفظ مگر بواسطه قرینه و قرینه در اینجا
مقید است پس دلالت خواهد کرد لفظ مطلق بر معنی مقید و فهمیده میشود اینمعنی از و بعد از مقید اگرچه پیش از مقید
دلالت منتفی است و دلیل شما تمام نمیشود مگر در صورتیکه واجب باشد حصول دلالت پیش از ورود مقید و این چنین نیست
و بعد از این از برای این زیادتی تحقیقی خواهد آمد عنقریب الثانی ان یتحد موجبهما منفیین تا الثالث قسم دوم از اقسام
ثلثه مذکوره اینست که در صورت اختلاف حکمین متحد باشد علت هر دو حکم و هر دو منفی باشند پس در اینصورت واجب
است عمل بمطلق و مقید هر دو اتفاقاً مثلاً هرگاه گفته شود در کفاره ظهار لا تعتق المکاتب و گفته شود در ان لا تعتق
المکاتب الکافر مجزی نیست اعتاق مکاتب اصلاً نه کافر و نه مؤمن هرگاه مقصود قایل از الف و لام تعریف در المکاتب
استغراق نبوده باشد چنانچه در اشتر اللحم مقصود از تعریف لحم استغراق نیست چه مثال بر تقدیریکه مقصود استغراق باشد
از قبیل مطلق و مقید نخواهد بود بلکه از بابت عام و خاص است الثالث ان یختلف موجبهما تا اصل قسم سیم از
از اقسام ثلثه مذکوره اینست که با اختلاف حکمین علت مختلف بوده باشد چون اطلاق رقبه در کفاره ظهار و تقیید
او در کفاره قتل بمؤمنه و اعتقاد امامیه رضوان الله علیهم اینست که جایز نیست حمل مطلق بر مقید زیرا که چیزی نیست که مقتضی

اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلاً ولفظاً مفرداً ومركباً اما الفعل فحيث لا يقترن
به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة
كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختار
بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى أَوْ يَعْفُوَ
الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدم
امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمراً فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول
نحو قوله تعم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان
مع الجهل بما وجب الاجمال فيما الحل وقوله تعم أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم اذا عرفت

تقييد این مطلق بوده باشد چه این دو حکم وعلتین چون مختلفند پس بعید نیست که در یکی عتق مطلق رقبه مجزی باشد
ودر دیگری عتق رقبه مومنه لازم باشد وبسیاری از مخالفین قایل شده اند باینکه واجب تحمل مطلق بر مقید از جهة
قیاس نبودن مطلق را بر مقید بشرط انکه شرایط قیاس بعینها مشترک از ایشان در علت تقیید چون زیادتی قرینه در
مثال مذکور وعدم فارق محقق باشد زیرا که اگر حمل کنیم مطلق را بر مقید لازم می اید که عمل بسه دلیل شرعی بعنی قیاس
ومطلق ومقید شده باشد بخلاف اینکه هرگاه مطلق بر اطلاق خود باقی باشد که در بصورت لازم می اید ترک
عمل بقیاس واگر قیاس مقتضی تقیید نباشد بسبب انتفاء شرائط او در بعضی وقت تقیید بجایز نیست چون صوم در کفارهٔ
ظهار وکفاره یمین چون در یکی مقید است بتتابع ودر دیگری مطلق است وعلت مشترک نیست هر یک بر حکم خود
باقیند واز بعضی از عامه نقل نموده اند قول بحمل مطلق را بر مقید مطلقا خواه میانه ایشان جامعی باشد وخواه
نباشد زیرا که کلام خدا یتعالی بعضی از دو مفسر بعضی میگردند واین دو قول هر دو باطلند خصوصا قول اخیر اما
اول زیرا که مبنی بر قیاس است وبطلان او ثابت است در شریعت واما ثانی زیرا که قرآن بعضی از دو مفسر از دو میگردند
در صورتیکه در حکم واحد ودر مادهٔ واحده باشد واما هرگاه در دو ماده باشند چنانچه محل نزاع است پس این قول
صورتی ندارد ووجه تخصیص اخیر بزیادتی فساد اینستکه قول اول چون مبنی بر قیاس است بنا بر قول مجوز بن قیاس
صورتی دارد بخلاف قول اخیر که او بنزد عامه نیز صورتی ندارد اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلاً ولفظاً اذا
عرفت مجمل چیزیست که واضح الدلالة بر مقصود نبوده باشد بلکه احتمال وجوه متعدده داشته باشد بحیثیتی که هیچ یک از ان

ان معانی متبادر بفهم نبوده باشد واو بر دو قسم است فعل وقول پس بر دو قسمست لفظ مفرد ومرکب اما فعل
مجمل پس ان فعلست که صادر شود از معصوم ومقترن نباشد با قرینه که دلالت کند بر وجه ان فعل از وجوب وندب
واباحت وکراهت واما لفظ مفرد چون لفظ مشترکست بدون قرینه یکی از معانی او چه او در بن 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 ولفظ قرء که وضعا مشترک است میان حیض وطهر خواه اشتراک عارض شده باشد بسبب اعلال کلمه چون لفظ
مختار که مشترکست میان اسم فاعل واسم مفعول بسبب اعلال زیرا که اگر اعلال عارض نمیشد مختیر یکسر یا از برای
فاعل میبود وبفتح یا از برای مفعول واجمالی نمیبود واما لفظ مرکب پس اجمال در او یا باعتبار اینستکه مرکبست
از اجزائیکه در هیچ یک از ان اجزاء بنفسه اجمالی نیست وهریک واضح الدلالة اند بر معنی خود لیکن اجمال عارض مجموع
من حیث المجموع شده چون قول خدا بتعالی وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضة فنصف
ما فرضتم الا ان یعفون او یعفوا الذی بیده عقدة النکاح وان تعفوا اقرب للتقوی یعنی اگر طلاق دهید زنان
خود را پیش از دخول وحال انکه مهری از برای ایشان تعیین نموده باشید پس نصف مهر را بایشان بدهید مگر انکه
ان زنان عفو کنند از حق خود وبگذرند از مهر یا انکه عفو کند انکه در دست اوست عقد نکاح وعفو شما نزدیکتر
است بتقوی که در بین مفردات این ایه کریمه اجمالی نیست نه در لفظ عفو ونه در لفظ ید ونه در لفظ نکاح بلکه اجمال
در مجموع الذی بیده عقدة النکاح من حیث المجموع است زیرا که احتمال دارد که مراد از این موصول وصله زوج باشد
ومراد این باشد که مگر اینکه عفو کند زوج از نصف مهر که حق اوست وتمام مهر را بزوجه ببخشد واحتمال دارد که
مراد از این مجموع ولی زوجه باشد که بولایت او عقد را واقع نموده ومقصود این باشد که مگر انکه عفو کند ولی زوج
از حق او وابراء ذمت زوج نماید از حق او واز این جهت مفسرین باختلاف نموده اند در تفسیر این ایه کریمه وبا اجمال
در لفظ مرکب باعتبار اجمالیست در لفظ مفرد هم بسبب ترکیب او یا غیر نه در مجموع من حیث المجموع چون اجمال انکه
عارض ضمیر میشود بسبب انکه دو چیز پیش مذکور شده که هریک از انها صلاحیت دارند که مرجع این ضمیر بوده باشند
چون ضرب زید عمرا واضر بته پس این ضمیر احتمال دارد که راجع بهریک از زید وعمرو شود وچون اجمال انکه عارض
لفظ عام میشود بسبب تخصیص او یجمله چون قول خدا بتعالی که واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین
یعنی حلال کرده شده از برای شما غیر این زمان مذکوره در ایات سابقه از جهت انکه شما خواستگاری ایشان

اذا عرفت هذا فهٰهنا فوائد الاولی ذهب السید المرتضیٰ رض وجماعة من العامة الی ان ایة السرقة و
هی قوله تعالی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَهُمَا مجملة باعتبار الید وقیل باعتبار القطع ایضاً والاکثرون
علی خلاف ذلک وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ الید عند الاطلاق هو کل العضو الی المنکب
فیکون حقیقة فیه وظاهراً منه حال الاستعمال فلا اجمال ویتبادر ایضاً من القطع ابانة الشیٔ عما کان متصلاً
به وهو ظاهر فیه فاین الاجمال احتج السید رح بان الید یقع علی العضو بکماله وعلی ابعاضه وان کان

نمایید در حالتیکه شما محصن بوده باشید زیرا که تقیید عام یعنی زنا نیکه حلال شده اند باحصان ازدواج که
مقصود از وی مجهولست موجب اجمالست در محللات وجهت جهالت مقصود از احصان اینست که احصان بچند خصلت
یکی حریت چنانکه در کریمه والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة که مراد از محصنات
حرائر است زیرا که قذف غیر حره نصف هشتاد است وهشتاد مخصوص است بقذف حره دویم عفت چنانچه در کریمه فعلیهن
نصف ما علی المحصنات من العذاب بر قرائة احصن بصیغة معلوم که یعنی اسلمن است چنانچه از ابن
مسعود وغیر او منقولست وچون قول خدا بتعالی احلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم زیرا که استثنای متلو که

مجهولست از نعام یعنی بهیمة الانعام باعث اجمال اوست اذا عرفت هذا فهٰهنا فوائد الاولی ذهب السید المرتضیٰ رض
هرگاه دانستی مجمل واقسام اورا پس در اینمقام چند فایده هست که ذکر انها مناسب است فایده اول اینکه سید مرتضی
رضی الله عنه وجماعتی از عامه گفته اند که ایه سرقه یعنی قول خدا بتعالی والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما مجمل
است باعتبار لفظ ید چه احتمال دارد که مراد از و اصابع تنها یا تا بند یا تا مرفق یا تا منکب باشد وبعضی گفته اند
که در این ایه کریمه باعتبار قطع نیز اجمال واقعست باعتبار اینکه احتمال دارد که مراد قطع جدا نمودن عضو باشد و ممکن
است که مراد جراحت باشد واکثر میگویند که اجمالی در این ایه کریمه نیست نه باعتبار ید نه باعتبار قطع واین قول
ظاهر تر است ودلیل ما بر عدم اجمال اینست که متبادر وظاهر از لفظ ید نزد استعمال با اطلاق وتجرد او از قرینه
یکی از آن معانی مذکوره تمام عضو است از اصابع تا منکب پس لفظ ید حقیقت در و خواهد بود زیرا که تبادر از علامات

كان لها اسماء تختصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب
واعطيته كذا بيدي وانما عطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال وليس يجري قولنا
يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع
انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان
القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يق لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب

حقيقت است پس اجمالی در و متصور نیست بلکه ظاهر است که مستعمل شده در غیر ظاهر که عبارت از سر انگشتان است تا
اصول انها بقرینه روایات و همچنین متبادر از لفظ قطع جدا نمودن عضو است از عضوی دیگر که متصل باوست
پس قطع ظاهر در اوست پس اجمالی از کجا بهم رسید احتج السید رض بان الید تا والجواب احتجاج نموده سید
مرتضی رضی الله عنه بر اجمال لفظ ید در آیه کریمه باینکه دست را اطلاق میکنند بر تمام عضو از سر اصابع تا بدوش
و بر ابعاض او هر چند که این ابعاض هر یک نامی دارند که مخصوص بانهاست چون انامل و اصبع و کف و امثال
انها پس میگویند دست خود را فرو بردم در آب تا نه انگشتان و تا بند دست و تا مرفق و تا دوش و میگویند این را
بدست خود باو دادم و حال انکه نداده است اینرا باو مگر بسر انگشتان و همچنین میگویند نوشتم این را بدست خود
و حال انکه ننوشته است مگر بانگشتان 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 گمان کرده اند زیرا که انسان اسم است از برای مجموع اعضائی
که هر یک از انها مخصوص اند باسم خاصی چون سر و دست و پا و امثال اینها و بر ان 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 بایستیکه 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 قایل باجمال لفظ ید و قطع هر دو در آیه کریمه با دلیل سید
رضی الله عنه باینکه 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 والجواب عن الاول ان الاستعمال تا الثانیه
و جواب از دلیل اول یعنی دلیل سید رضی الله عنه اینکه استعمال لفظ در معنی بعنوان حقیقت و مجاز هر دو ممکن است

والجواب عن الاول انّ الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملاً في الكلّ و
البعض الاّ انّ فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك انّه يكون مجازاً فيه والفرق الذي
ادّعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف
ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفاً دون الانسان فانّ ذلك بمجرّده لا
يقتضي الاجمال بل لابدّ من كونه ظاهراً في الكلّ بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه
وعن الاخر بمثله فانّا قد بيّنا انّ القطع ظاهر في الابانة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله ع لا صلوة الاّ
بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من اللّيل ولا نكاح الا بولي ممّا ينفي فيه
الفعل ظاهراً مطلقاً وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيّاً كما في الامثلة المذكورة او لغويّاً ذا حكم واحد فلا
اجمال وان كان لغويّاً له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحقّ انّه لا اجمال مطلقاً وفاقاً للاكثر لنا انّه

ولفظ يد اگرچه مستعمل ميشود در جميع ان معاني مذكوره ليكن فهميدن غير مجموع عضو موقوف بر قرينه است
واحتياج بقرينه دليل است بر مجازيت وفرقيكه سيد رضي الله عنه ادعا نموده ميان لفظ يد ولفظ انسان مسلم
نيست بلكه هر دو شريكند در اينكه متبادر از ايشان مجموع من حيث المجموع است وفهميدن ما سواي مجموع موقوف
بر قرينه است اگرچه استعمال لفظ يد در ابعاض متعارف است واستعمال لفظ انسان در اجزاي شخص متعارف نيست
ومجرد تعارف استعمال يد در ابعاض مقتضي اجمال او نيست بلكه لابد است در تحقيق اجمال اينكه لفظ ظاهر
در جميع معاني بوده باشد بحيثيتي كه يكي از انها بخصوصه متبادر بفهم نباشد ويد در واقع بخلاف اينست چه
متبادر از و مجموع است وجواب از دليل ثاني بر منوال اين جواب كفته شده يعني قبول نداريم كه لفظ قطع در ان رد
معني مستعمل ميشود واستعمال در اين دو معني مقتضي اجمال نيست زيرا كه ما بيان نموديم كه قطع ظاهر است
جدا نمودن عضو واجمال در صورتي متحقق ميشود كه لفظ ظاهر در هيچ يك از معاني متعدده نبوده باشد الثانية عند
جماعة في المجمل نحو قوله ع لنا فايده دويم اينستكه جماعتي از اصوليين از جمله مجمل شمرده اند اين قول حضرت رسول صلى الله
عليه وآله را كه لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي
وامثال اينها از هر كلامي كه در او نفي فعلي شده بحسب ظاهر مطلقا يعني خواه ان فعل منفي شرعي باشد يا لغوي باشد ولغوي
خواه صاحب يك حكم بوده باشد يا زياده از يك حكم وجهت اجمال اينكه محتمل است كه مراد از ين كلام منفي نفي حقيقت فعل يعني

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

صلوة وصوم ونكاح وامثال اينها بوده باشد ومحتمل است كه مراد نفي صحت اين افعال بوده باشد نه نفي
حقيقت وممكن است كه مراد نفي ثواب يا نفي كمال بوده باشد واين احتمالات همه مساويند پس اجمال متحقق
خواهد بود وبعضي قايل بتفصيل شده اند وميگويند كه اگر فعل منفي فعل شرعي بوده باشد چنانچه در مثالهاي
مذكوره يا فعلي لغوي باشد كه صاحب يك حكم بوده بوده باشد پس اجمالي نيست واگر فعلي لغوي باشد كه او را زياده
از يك حكم باشد چون فضيلت واجزاء مثلا پس او مجمل است وحق اينست كه اجمال در امثال اين خطابات نيست مطلقا
واكثر اصوليين درين قول با ما موافقت نموده اند لنا انه ثبت كونه حقيقة شرعية تا احتج الاولون دليل ما بر عدم
حصول اجمال درين مواضع اينست كه اگر ثابت باشد حقيقت بودن فعل منفي چون صلوة وصوم ونكاح وامثال اينها
بحسب شرع در فعل صحيح پس معني ان احاديث بحسب ظاهر چنين خواهد بود كه نماز صحيحي نيست مگر با طهور وفاتحة
الكتاب وروزه صحيحي نيست مگر هر گاه شب نيت روزه داشته باشد وبرين قياس ونفي مسمى يعني نفي حقيقت افعال
مذكوره كه عبارت از نماز وروزه صحيح است ممكنست باعتبار انتفاء شرط يا جزو اينها وشارع نيز خبر داده بانتفاء
مسميات وحقايق انها پس متعين است اراده نفي حقيقت وجايز نيست حمل او بر نفي اجزاو ثواب وكمال پس اجمالي
نخواهد بود زيرا كه دانسته شد كه اجمال در صورتي متحقق است كه نسبت لفظ بمعاني متعدده در تبادر وعدم تبادر
مساوي باشد واگر ثابت نباشد از براي فعل منفي حقيقي شرعي چنانچه ظاهر است وپيش نيز گذشت از دلايل دال
بر انتفاء حقيقت شرعي پس اگر ثابت باشد از براي ان فعل منفي حقيقي عرفي وان حقيقت عرفي چون اينكه قصد كرده

شود

فیفهم منه نفی الصحة تارة ونفی الکمال اخری فکان مترددا بینهما ولزم اجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان کان فانما هو باعتبار اختلافهم فی انه ظاهر فی الصحة او فی الکمال فکل صاحب مذهب یحمله علی ما هو الظاهر فیه عنده لانه متردد بینهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند کل فی شیء ولو تنزلنا الی تسلیم تردده بینهما فکونه علی السواء ممنوع بل نفی الصحة راجح لما ذکرنا من اقربیته الی نفی الذات

شود بحسب عرف از نفی فعل نفی فایده چون لا علم الا ما نفع ولا کلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله که نفی این افعال حقیقت عرفیست در نفی فایده اینها نه نفی حقیقت پس در بصورت حمل نفی بر نفی فایده که معنی حقیقی عرفی اوست متعین ولازمست پس در بصورت نیز اجمالی نخواهد بود واگر فرض کنیم که حقیقت عرفی نیز منفی باشد پس ظاهر اینستکه نفی فعل محمول بر نفی صحت باشد نه نفی کمال زیرا که این نفی بحسب لغت حقیقت است در نفی وجود چون فعل معروض اینست که موجود شده پس حمل نفی بر حقیقتش متعذر خواهد بود و باید محمول شود در مجاز بکه نزدیکتر باشد بحقیقت و نفی صحت اقربیت بنفی وجود از نفی کمال زیرا که فعلیکه صحیح نیست بمنزله معدومست در عدم فایده بخلاف فعلی که صحیح بوده باشد اما کامل نباشد که فایده بر ومترتب میشود پس بمنزله معدوم نخواهد بود پس نفی صحت اقرب مجاز ازین است بحقیقت متعذره ونفی ظاهر در وخواهد بود پس اجمالی نخواهد بود کسی نگوید که این دلیل متضمن اثبات لغت است بترجیح از اینجهت که شما حکم نموده اید باستعمال نفی فعل در نفی صحت بسبب اولویت وترجیح او بر نفی کمال واثبات لغت بترجیح باطل است زیرا که در جواب میگوئیم که حرف ما از قبیل اثبات لغت بترجیح نیست زیرا که ما نگفتیم که لفظ نفی فعل موضوعست از برای نفی صحت تا انکه این اعتراض لازم اید بلکه ما بعضی از مجازات را ترجیح داده ایم بر بعضی دیگر بسبب کثرت تفاوت او وگفته ایم که نفی فعل در شرع در بیشتر معنی استعمال میشود مجازا باعتبار اینکه نزدیکتر است بحقیقت واین جایز است انتفاقا واز این جهت میگوئیم که فعل بمنزله عدم است هرگاه بیفایده باشد احتج الاولون بان العرف تاجة المفصل احتجاج نموده اند قایلین بوجود اجمال در امثال خطابات مذکوره باینکه عرف در مثل نفی این افعال مختلفست گاه از نفی صحت فهمیده میشود وگاه نفی کمال پس نفی این افعال عرفا احتمال هر دو دارد واجمال محقق است وجواب این دلیل اینکه بر تقدیری که عرف وفهم در نفی این افعال مختلف بوده باشد 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 عهده

حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون
هنا اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر وان كان لاحكام المضيفة
والاجزاء فليس احدهما اولى من آخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر
الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف
فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرء كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو
تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي
في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الافهام عرفا فهو

وبعضي ظاهر در نفي كمال پس مرصاحب مذهبي او را حمل خواهد نمود بر معني كه نفي ظاهر بدان معنى است نزد
اولازم نمي ايد كه اين نفي نزد هر صاحب مذهبي محتمل هر دو معنى على السوا بوده باشد پس نفي ظاهر خواهد بود
نزد هر دو طايفه ومجمل نخواهد بود ليكن نزد هر طايفه ظاهر است در معنى و بر تقدير تنزل ازين حرف وتسليم اينكه
نزد هر طايفه محتمل دو معنى است قبول نداريم كه احتمال اين دو معنى نزد ايشان مساوي بوده باشد بلكه نفي صحت
راجح است بواسطه آنچه ما ذكر نموديم كه نفي صحت اقربيت بحقيقت كه نفي وجود ذات است حجة المفصل ان انتفاء
الفعل الشرعي ممكن بفوات تا الثالثة ودليل مفصل يعني قايل بانتفاء اجمال در امثال مثالهاي مذكوره اگر فعل
منفي فعل شرعي يا فعل لغوي صاحب يك حكم بوده باشد وبوجود اجمال اگر فعل منفي فعل لغوي صاحب چند حكم بود
باشد اينست كه انتفاء فعل شرعي ممكن است بسبب فوات شرط او يا جزو او پس نفي در او بر ظاهر خود كه نفي وجود ذات است
محمول است واجمالي نيست وهمچنين در صورتيكه حكم لغوي متحد باشد چون فايده دهد بر ين قول كه لا كلام الا فاتحة
كه در اينصورت واجبست حمل نفي بر او واين ظاهر است چه بديهي است كه نفي در اينصورت متعلق بهمان حكم واحد
خواهد بود واما هرگاه از براي فعل دو حكم بوده باشد يكي فضيلت ودر يكري اجزا مثلا يعني بودن او مجزي چون
لا طاعة الا بالله پس احتمال تعلق نفي بفضيلت فعل مساوي خواهد بود يا تعلق او باجزاء فعل وهيچ يك اولى از ديكري
نخواهند بود پس اجمال متحقق خواهد شد وجواب اين دليل ظاهر ميشود از انچه ما پيش ذكر نموديم در دليل مذهب
خود پس او را اعاده نميكنيم وملخص او اينكه قبول نداريم تساوي اين دو احتمال را بلكه نفي اجزا نزد يكري است بحقيقت
يعني نفي ذات زيرا كه فعليكه صحيح ومجزي نيست نزد يكري است بمعدوم در عدم فايده از فعل صحيحي كه فضيلت وكمال

فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله اصل

را نداشته باشد الثالثة اكثر الناس على انه تا لنا فايده سيوم اينكه اكثر علما قايلند باينكه اجمالى نيست در تحريمى كه منسوب باشد باعيان موجودات نه بافعال مكلفين چون قول خدايتعالى حرمت عليكم امهاتكم وبعضى درين قول مخالفت نموده اند وقايل باجمال اين نسبت شده اند وحق قول اولست وهمين خلاف بعينه واقع است در تحليل منسوب باعيان چون قول خدايتعالى احلت لكم بهيمة الانعام واليوم احل لكم الطيبات در وجوب وندبى كه منسوب بوده باشند باعيان لنا ان من استقرء كلام العرب تا احتج دليلها بر عدم وجود اجمال اينست كه هر كه تتبع كلام نموده ميداند كه مراد ايشان در مثل اين كلام تحريم فعلى است كه مقصود است عرفا از اين اعيان چون خوردن در خوردنيها واشاميدن در اشاميدنيها وپوشيدن در پوشيدنيها ومجامعت در زنان پس هر گاه گفته شود حرامست بر شما گوشت خوك يا شراب يا حرير يا مادران متبادر بفهم ان معانى مذكوره است ونسبت حرمت باين اعيان اگرچه بحسب لغت مجاز است ليكن حقيقت عرفيست پس واضح الدلالة خواهند بود واجمالى نخواهد بود احتج المخالف بان تحريم العين تا اصل واحتجاج نموده مخالف يعنى قايل بوجود اجمال در امثال امثله مذكوره باينكه تحريم عين موجود خارجى معقول نيست پس بايد فعلى تقدير نمود كه تعلق تحريم باو صحيح باشد وتقدير افعال بسيار ممكن است وجايز نيست تقدير جميع اين افعال زيرا كه تقدير فعل از جهت ضرورة لابد است كه تقدير ضرورة باشد وزياده از قدر حاجت تقدير جايز نيست پس متعين است تقدير يكى از انها ودليلى بر خصوص هيچ يك از انها نيست پس دلالت لفظ بر مراد واضح وظاهر نيست واين بعينه معنى اجمالست وجواب اين دليل اينكه قبول نداريم عدم ظهور دلالت لفظ را بر معنى مقصود زيرا كه دانستى كه عرف دلالت دارد بر معنى مقصود اصل المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه تا اذا عرفت مبين بفتح يا نقيض مجمل است پس او لفظى است واضح الدلالة بر مقصود خواه بنفسه يعنى بيواسطه امر ديگر واضح الدلالة بوده باشد چون قول خداى عز وجل والله بكل شيء عليم كه كل شيء نص است در عموم واحتمال خصوص ندارد يا وضوح دلالت او بواسطه ضميمه امر ديگر باشد

شاء قول باجمال در اين افعال منسوبه باعيان اينست كه احكام خمسه يعنى وجوب وندب واباحت وكراهت وحرمت تعلق بافعال مكلفين ميگيرد نه باعيان موجودات خارجيه پس هر گاه ظاهرا حكمى متعلق باعيان بوده باشد معلوم است كه اين ظاهر مراد نيست بلكه مقصود تعلق آن حكم است بفعلى از افعال مكلف كه او را تعلقى باين اعيان بوده باشد وان فعل بايد در كلام مقدر باشد چون تقدير افعال متعدده ممكن است پس اجمال حاصل است مثلا در كريمه حرمت عليكم الميتة ممكن است تقدير حرمت عليكم الميتة ولبس جلدها وشرب لبنها وامثال ذلك منه

واين

اصل المبين تقبض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير
ويسمى ذلك الغير مبينا وبنفسه كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح
ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه
واله وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الاية فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في
اظهر الوجهين وكقوله م فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها والفعل من
الرسول صلى الله عليه واله كصلوته فانه بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه م فانه بيان لقوله تعالى ولله
على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا
كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينئذ فالاقرب العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به
ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصد عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخير عن وقت الحاجة

واين امر دكر را بيان بكسر باء چون مجمل متقسم بيشود بقول مفرد ومركب وبفعل بنابر قول اصح وبعضى ازعامه در فعل

مخالفت نموده اند ومبكويند فعل نميتواند بيان بود واين قول بسيار ضعيف است واعتمادى براو نيست ودليل ايشان
اينستكه اكر فعل بيان واقع شود لازم مى آيد تاخير بيان باعتبار اينكه فعل مقتضى زمانيست پيشتر اززمان قول با انكه
ممكن است تعجيل بيان بسبب قول وتاخير بيان جايز نيست واين دليل در غايت ضعف است زيراكه قبول نداريم كه زمان
فعل مطلقا زياده اززمان قول باشد بلكه كاه برعكس نيز مشهود وبرتقدير تسليم كه زمان فعل مطلقا زياده باشد لزوم
تاخير بيان ممنوعست زيراكه تاخير در وقتى لازم مى آيد كه شروع در فعل بعد ازان مجمل بالفصل واقع نشود اما هركاه
عقيب او واقع شود تاخير بيان لازم نمى آيد هرچند فعل مقتضى زمان طويلى باشد زيراكه اين را تاخير بيان نمى نامند
وبرتقدير تسليم كه تاخير بيان لازم آيد عدم جواز تاخير بيان مطلقا ممنوعست بلكه ميكوئيم تاخير بيان بيفايده جايز
نيست اما بافايده جايز است چنانچه در ما نحن فيه بيان در فعل واضحتر است ازقولى با اينكه تاخير بيان كه جايز نيست
تاخير بيان كه جايز نيست تاخير بيانيست ازوقت حاجة ازوقت خطاب در اينجا ازوقت حاجت تاخير نشده چه مفروض
اينستكه اين فعل پيش ازوقت حاجت واقع شود وبيان قولى در كلام خدا تعالى ورسول او صلى الله عليه واله الطيبين
واقع است چنانچه در اين قول خدا تعالى كه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما

اشاره است بايكه ظاهر
ينعقم ضميريست راجع
بمبين بكسر باء بمبين
بفتح ياء زيراكه اين احتمال
منافات دارد با شيء الهاى
كه مصنف قدس سره ذكر
ميفرمايد ازبراى اين اسم
چه اينها مثال بيانند
نه مثال مبين بفتح ياء
اكرچه اين احتمال اقرب
است بالشبيه
بمجمل

تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير
الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الان جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون صاحب كشاف
وغيره در تفسير اين ايات كريمه گفته اند در ميان بني اسرائيل در زمان حضرت موسى على نبينا وعليه السلام مرد پيري مال
بسيار داشت واو را پسري بود واين پسر را دو پسر عم بود وايشان از جهت انكه وارث ان مرد پير منحصر در ايشان شود
وبعد از فوت او ميراث بايشان رسد پسر ان مرد پير را كشتند وبعد از ان بمنازعه نزد موسى عليه السلام رفته طلب خون
ابن عم خود نمودند حضرت موسى عليه السلام فرمود كه خدايتعالى ميفرمايد كه شما گاوي را بكشيد وعضوي از او را برين
كشته زنيد او زنده ميشود وقاتل خود را نشان ميدهد بني اسرائيل از روي استبعاد گفتند ايا با ما استهزاء ميكني حضرت
موسى عليه السلام در جواب فرمود كه پناه ميجويم بخدايتعالى ازين كه از جمله استهزا كنندگان باشم ايشان گفتند پروردگار
خود را بگو كه بيان كند از براي ما اين گاو را انحضرت فرمودند كه خداي عز وجل ميفرمايد كه اين گاويست كه نه پير است
ونه كوچك ميانه سال پس شما بجاي اوريد انچه مامور باو شده ايد ايشان گفتند كه پروردگار خود را بگو كه از براي ما
بيان كند رنگ ان گاو را انحضرت فرمودند كه خدايتعالى ميفرمايد كه ان گاويست زرد سير رنگ كه بينندگان را از
ديدن او خوش ميايد باز ايشان گفتند كه پروردگار خود را بگو كه اين چگونه گاويست كه اين گاو كه وصف نمودي بر ما
مشتبه است چه گاو باين اوصاف نزد ما بسيار است وما اگر خدا خواهد قبول حق خواهيم كرد واين گاو را خواهيم كشت
انحضرت فرمودند كه خدايتعالى ميفرمايد كه اين گاويست كه رام نشده از براي شخم نمودن زمين ونه از براي اب دادن
زراعت وسالم است از عيبها ورنگي غير زردي در هيچ عضوي از و نيست وچون چنين گاوي منحصر در فرد بود ايشان
گفتند كه حالا حق را ظاهر ساختي پس ان گاو را خريدند وكشتند وعضوي از اعضاي او را بر ان كشته زدند بقدرت
خدايتعالى ان كشته زنده شد وگفت قاتل من پسر ان عم منند پس ايشان را در عوض قصاص نمودند ودر اين ايه
كريمه چون خداي عز وجل ايشان را فرمود كه گاو معيني را بكشند وان گاو مجمل بود چه احتمال هر يكي از گاوهاي كه در
انوقت بود داشت وحال انكه مراد مطلق گاو نبود بلكه ان گاو معين كه در اخر معلوم شد مراد بود بيان او فرمود لا فارض
ولا بكر عوان بين ذلك واين بيان نيز چون رفع اجمال ودفع احتمال بالكليه نمينمود باز در بيان او فرمود كه صفراء فاقع
لونها واين نيز چون دفع ابهام بالكليه نميكرد باز فرمود در بيان او كه لا ذلول تثير الارض پس چند بيان قولي در اين

درين عضو خلاف شده بعضي گفته اند كه زبان آن گاو بوده وبعضي گفته اند كه ران راست او بوده وبعضي گفته اند كه تير دم او بوده وبعضي گفته اند كه گوش او بوده وبعضي گفته اند كه اصل گوش او بوده وبعضي گفته اند كه پارچه گوشتي بوده ميان دو شانهاي او منه

ایات واقع شده و این مبنی است بر قول جمعی از مفسرین که مراد خدا تعالی ابتدا از کشتن گاو همین گا
گندا خر معین شد و بعضی از ایشان گفته اند که حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله نقل نموده اند و صاحب
مجمع البیان از حضرت امام رضا صلوة الله علیه نقل فرموده که مقصود واجب تعالی اول الامر کشتن مطلق گاو بود
نه گاو معین لیکن چون بنی اسرائیل سؤال از اوصاف آن گاو نمودند واجب تعالی نیز بر ایشان لازم گردانید هر
گاوی را که موصوف بصفاتی باشد که تا اینما مذکور شد و باز چون ایشان سؤال نمودند از اوصاف دیگر گاو و
خدای عزوجل بر ایشان لازم گردانید گاوی را که موصوف بصفات ثالثه باشد مطلقا و ایشان چون دیگر مبالغه
نمودند در تعیین اوصاف او خدای عزوجل بر ایشان کار را تنگ گرفته بر ایشان لازم گردانید کشتن گاو معینی را
که در آن ایات تعیین شد و منقول است که مرد صالحی که مال او منحصر در گوسالهٔ بود و طعلی داشت آن گوساله را به
نیستانی سپرد و گفت خداوندا این گوساله را بتو می سپارم تا آنکه برنا شود در چنین وقت آن گوساله برنا شده
بود و گاو موصوف بصفات مذکوره منحصر در همین گاو بود بنی اسرائیل خواستند که این گاو را از یتیم آن مرد صالح
و از زن او خریداری نمایند و ایشان مضایقه در قیمت او داشتند تا آنکه اخر قرار بر این یافت که پوست او را پر از طلا کنند
در قیمت او و چنان بر آن پوشیده نیست که بیانی در این ایات نخواهد بود چه اجمالی ابتداء نیست بلکه صفات لاحقه ناسخ اطلاق
و اوصاف سابقه خواهند بود مصنف سر سره اشاره باین خلاف نموده بان قول که فی اظهر الوجهین و دلیل او بر اظهریت
اینکه اگر اول الامر واقع بر ایشان ذبح مطلق گاو لازم باشد و بعد از ان این حکم منسوخ شود و ذبح گاو معین بر
ایشان واجب شود لازم می اید 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 انحضرت که فیما سقت السماء العشر که این بیان است از برای مقدار زکوة که امر متعلق
باو گردیده و بیان فعلی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله میباشد و بس چون نماز یکه از انحضرت صادر شد که بیان
قول خدا تعالی است که واقیموا الصلوة چه امر باقامت نماز چون مجمل است زیرا که معلوم نیست که مراد از نماز چند رکعت
است و در چه وقت است و فعل انحضرت نمازهای پنجگانه را در این اوقات مخصوصه مبین اوست و چون بجای آوردن
انحضرت افعال حج را در مواضع مخصوصه و از نهج معینه که بیان قول خدا تعالی است که فرموده و لله علی الناس حج
البیت و مبین بودن فعل انحضرت کاه معلوم میشود و بالبدیهة از قصد انحضرت بسبب قرائن و امارات و کاه معلوم
میشود بتصریح انحضرت با بنکه این فعل مبین آن قول مجمل است چنانچه فرموده صلوا کما رایتمونی اصلی یعنی نماز کنید بجای

اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما
تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم منا ومنعه اخرون منا وفصل المرتضى فقال الذي
نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
فان الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق
بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في نهيه عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها و
غيرها قولا اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام
والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد
امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج

که می بینید که من نماز میکذارم وچنانچه فرمود خذوا عني مناسککم یعنی از من فرا گیرید مناسك واداب حج خود
را وهر کاریکه من میکنم شما نیز بکنید وکاه معلوم میشود بدلیلی عقلی چنانچه هر کاه مجملی مذکور شود ودر وقت حاجت
بعمل بعد از ان فعلی از انحضرت صادر شود که صلاحیت بیان او داشته باشد واز وی بفهمان فعل صادر شود
چه دانسته میشود که این فعل مبین ان قول است واکر نه لازم می اید تاخیر بیان از وقت حاجت واین جایز نیست
اتفاقا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان كاه دانستی انچه مذکور شد پس
بدانکه خلافی نیست نزد امامیه رضوان الله علیهم در اینکه جایز نیست تاخیر بیان از وقت حاجت که اکر تاخیر از وقت
حاجت جایز باشد لازم می اید تکلیف ما لا یطاق زیرا که در ینوقت بر مکلف واجبست بجای اوردن ماموربه
وحال انکه معلوم او نیست پس تکلیف بمجهول خواهد بود واین تکلیف ما لا یطاق است واما تاخیر او از وقت خطاب
تا وقت حاجت پس او خلافیست بعضی بجواز نموده اند او را یعنی بجواز نموده اند تاخیر بیان اجمالی و تفصیلی هر دو را
در مجمل وظاهر هر دو ومنع نموده اند جمعی دیکر تاخیر را تا وقت حاجت مطلقا وسید مرتضی رضی الله عنه تفصیلی را
وکفته اند که مذهب ما اینست که خطاب مجمل تاخیر بیان او تا وقت حاجت جایز است وخطاب عام اکر باقی باشد بر
اصل لغت در اینکه ظاهر یعنی عموم محتملست بنحو یکه خلاف ظاهر یعنی خصوص محتمل است در ینصورت نیز تاخیر
بیان تا وقت حاجت جایز است زیرا که چنین عامی در حکم مجمل است واکر منتقل شده باشد عام در عرف شرع از احتمال العموم

الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه تقع بحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب العجب بعد هذا من رغبة العلامة عن قول السيد وموافقته
لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ بزمع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من
اشتراط تاخر الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره وجها
للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالبقاء
وعدم تعرضه للمراد من البيان هو التفصيلي او غيره بحيث يعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ
عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد مسنه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج
يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة لم يعط التحقيق حق النظر والا لبين له الحال هذا

وخصوص هر دو بوجوب حمل بر ظاهر يعنى استغراق پس در بصورت تاخير بيان از وقت خطاب جايز نيست و
حاصلش اينكه تاخير بيان مجمل جايز است وهمچنين تاخير بيان عامى كه در كلام لغويين واقع شده باشد از وقت
خطاب جايز است زيرا كه اين عام مجمل است چه مذهب او اينست كه لفظ عام در لغت مشترك ميان عموم وخصوص
پس در كلام ايشان لفظ عام محتمل هر دو معنى على السوا خواهد بود وعامى كه در كلام شارع واقع شود چون
ظاهر در عموم واحتمال خصوص بعيد است باعتبار انكه مذهب او اينست كه لفظ عام در عرف شرع حقيقت در
عموم است پس در بصورت چون مجمل نيست بلكه عام است پس هرگاه مقصود از وخصوص بوده باشد تاخير مخصص
از وقت خطاب جايز نيست وعلامه رحمه الله در نهاية بعد از نقل اين اقوال مذكوره واقوال ديگر حكايت نموده از
بعضى عامه قولى ديگر وان جواز تاخير بيان لفظى است كه ظاهر بنوده باشد در معينى بلكه احتمال معانى متعددة
داشته باشد على السوا واما لفظى كه او را ظاهرى بوده باشد ومستعمل شده باشد در غير ظاهر چون عام هرگاه
مستعمل شود در خصوص ومطلق كه مستعمل باشد در مقيد ومنسوخ هرگاه او را ناسخى بوده باشد پس جايز است
تاخير بيان تفصيلى او وجايز نيست تاخير بيان اجمالى او بلكه واجبست ذكر بيان اجمالى در حين خطاب بانطريق كه
بگويد وقت خطاب اين عام مخصوص است وبر عموم خود باقى نيست واين مطلق مراد از ومقيد است واين حكم بعد
از زمان منسوخ خواهد شد وبعد از زمان تاخير تفصيل خاص مقيد وناسخ تا وقت حاجت جايز است وعلامه رحمه الله فرموده
فرموده كه اين مذهب حق است وبعد از تامل تمام فرق ميانه اين تفصيل وقول سيد رضى الله عنه ظاهر نيست مگر در نسخ

که این قایل تاخیر بیان اجمالی او را تجویز ننموده و سید رضی الله عنه تجویز نموده تاخیر بیان او را مطلقا خواه
بیان اجمالی باشد و خواه بیان تفصیلی و اگرچه سید رضی الله عنه متعرض او در اصل مبحث نشده لیکن در اثناء
احتجاج ذکر کرده که اجماع از جمیع علما واقعست بر اینکه از خدای تعالی نیکو است تاخیر بیان مدت وجوب فعل مامور به
و تاخیر وقتیکه این فعل در آن وقت منسوخ خواهد شد از وقت خطاب هرچند که در وقت خطاب نسخ آن فعل مراد بوده
باشد و بعد از این 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 قایل در وجوب مقارنت بیان مدت منسوخ با خطاب با و با اینکه وجوب
اقتران بیان مدت منسوخ با او بعید است چه هرگاه شارع بفرماید که فعل واجبست بر شما ما فلان وقت این حکم
در این صورت حکم بوقت خواهد بود نه منسوخ زیرا که در نسخ شرطست که آن حکم در حال خطاب ظاهر الدوام باشد و
دیگر این وجوب اقتران مخالفست با آنچه مشهور است میان اصولیین از اشتراط تاخیر ناسخ حتی اینکه علامه رحمه
الله خود در مبحث نسخ تاخیر ناسخ را شرط تحقق نسخ دانسته بدون توقفی و ذکر اعتراضی و اشتراط تاخیر ناسخ را وجه
فرق گردانیده میان تخصیص و نسخ چنانچه غیر علامه این را وجه فرق ساخته اند چه گفته فرق میان تخصیص و نسخ اینستکه
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 میگوئید که فرقی نیست بغیر از حکم نسخ میان قول سید رضی
الله عنه و تفصیلی که علامه رحمه الله از بعضی نقل فرموده و حال آنکه فرق میانه این دو تفصیل از دو جهت دیگر
نیز متحقق است یکی آنکه ظاهر عبارت سید رضی الله عنه مشعر است باینکه عدم جواز تاخیر بیان مخصوص است بعامی
که ظاهر در معنی بوده باشد و دیگر آنکه سید رضه متعرض مقصود از بیان نشده و تفصیل نداده که بیانی که تاخیر
او جایز نیست بیان اجمالیست یا بیان تفصیلی و ظاهر او اینست که تاخیر مطلق بیان در صورت مذکوره جایز نباشد بخلاف
تفصیل منقول از بعضی از عامه که عدم جواز تاخیر بیان در او شامل هر لفظی است که ظاهر در معنی بوده باشد خواه
عام باشد خواه مطلق و خواه منسوخ و بیانی را که تاخیرش جایز نیست مخصوص گردانیده ببیان 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 س سره
جواب فرموده که اما آنچه از ظاهر عبارت سید رضه 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 بیانیکه تاخیرش جایز نیست بیان تفصیلی است یا بیان اجمالی بحیثیتی

هذا والذی یقوی فی نفسی هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخیر سوی ما یتخیله الخصم
من قبح الخطاب معه علی ما ستسمعه وسنبین ضعفه ولا یمتنع عند العقل فرض مصلحة فیه یحسن
لاجلها کعزم المکلف وتوطین نفسه علی الفعل الی وقت الحاجة فان العزم وما یلحقه طاعة یترتب
الثواب علیها وفیه مع ذلک تسهیل للفعل المامور به حجة المانعین علی عدم جواز تاخیر بیان المجمل انه
لو جاز لجاز خطاب العربی بالزنجیة من غیر ان یتبین له فی الحال والجامع کون السامع لا یعرف المراد
فیهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربی لا یفهم من الزنجیة شیئا بخلاف المخاطب باللفظ
المجمل فانه یعلم ان المراد احد مدلولاته فیطیع ویعصی بالعزم علی الفعل والترک اذا تبین له واما
حجتهم علی منع تاخیر بیان غیر المجمل ایضا فیعلم من جهة المفصل وکذا الجواب واحتج المرتضی

که این دو جهت باشند از برای مخالفت قول سید رضی الله عنه با این قولی که علامه رحمه الله از بعضی نقل فرموده
زیرا که عدم جواز در قول اخر عامست وشامل هر لفظی هست که ظاهر در معنی بوده باشد ومراد از او خلاف
ظاهر بوده باشد خواه عام باشد ان لفظ یا غیر عام ودر بیانیکه تاخیرش جایز نیست اکتفا نموده ببیان اجمالی
وتاخیر بیان تفصیلی را تجویز نموده مطلقا پس این توهم مدفوعست زیرا که کلام سید رضی الله عنه در احتجاج
مشعر است بموافقت با این تفصیل اخر در هر دو وجه که مذکور شد یعنی او نیز تعمیم نموده عدم جواز تاخیر
را از هر چه ظاهر در معنی باشد خواه عام باشد ان لفظ یا غیر عام وبیانی را نیز که تاخیرش جایز نیست مخصوص
میدانند به بیان اجمالی چنانچه بعد از این در ضمن احتجاج سید رضی الله عنه خواهی دید وگویا علامه رحمه
الله دلیل سید رضی الله عنه را خوب تامل ننموده بود واگر نه حال بر وظاهر میشد ومییافت که فرقی میانه این دو
قول نیست مگر در حکم نسخ این را نگاه دارد انچه صاحب قوت است نزد من ان قول اولست یعنی جواز تاخیر بیان
اجمالی وتفصیلی در مجمل وظاهر تا وقت حاجت لنا انا لا نتصور مانعا من التاخیر سوی ما یتخیله الخصم دلیل ما بر جواز
تاخیر بیان از وقت خطاب تا وقت حاجت مطلقا اینست که مانعی از تاخیر متصور نیست بغیر از انچه خصم یعنی مانع
جواز تاخیر تخیل نموده وگفته که خطاب بمجمل با تاخیر بیان قبیح است چنانچه خواهی شنید دلیل او را وما بیان خواهیم
نمود ضعف او را وممتنع نیست فرض نمودن عقل مصلحتی را درین خطاب که بسبب ان مصلحت این خطاب
نیکو باشد چون عزم مکلف وتوطین نفس او بر فعل تا وقت حاجت زیرا که عزم بر طاعت وانچه لاحق عزم میشود

المرتضی علی جواز تاخیر بیان المجمل بنحو ما ذکرناه وهو انه لا یمتنع ان یفرض فیه مصلحة دینیة یحسن
لاجلها قال ولیس لهم ان یقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا یفهم المخاطب معناه فان هذه
الدعوی منهم غیر صحیحة لانا نعلم ضرورة انه یحسن من الملک ان یدعوا بعض عماله فیقول قد ولیتک
البلد الفلانی وعولت علی کفایتک فاخرج الیه فی غد او فی وقت بعینه وانا اکتب لک تذکرة بتفصیل
ما تعمله وتاتیه وتذره اسلمها الیک عند تودیعک او انفذها الیک عند استقرارک فی عملک وایضاً
فتاخیر العلم بتفصیل صفات الفعل لیس باکثر من تاخیر اقدار المکلف علی الفعل ولا خلاف فی انه لا
یجب ان یکون فی حال الخطاب قادراً ولا علی سائر وجوه التمکن فکذلک العلم بصفة الفعل هذا ملخص
کلامه فی الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جید واضح لا نزاع فیه واحتج علی الثانی اعنی

طاعتند وثواب بر انها مترتب میشود واین عزم وتوطین نفس با وجود علیت مترتب ثواب موجب آسان شدن
فعل مامور به نیز هستند حجة المانعین علی عدم الجواز تا احتج دلیل قایلین بعدم جواز تاخیر بیان مطلقاً خواه
بیان مجمل باشد وخواه بیان ظاهر بر جزو اول مدعی یعنی عدم جواز تاخیر بیان مجمل اینست که اگر جایز باشد تاخیر
بیان او لازم می آید که جایز باشد تکلم با عرب بلغت زنگی بدون اینکه در حال تکلم بیان کند متکلم معنی
آن لغت را وجامع میان ایشان اینست که سامع در هیچ یک ازین دو صورت مقصود متکلم را نمی فهمد وجواب
اینستکه ملازمه شما ممنوعست وقیاس شما قیاس مع الفارق است زیرا که عرب از لغت زنگی اصلا معنی نمی فهمد
بخلاف مخاطب بلفظ مجمل که او می فهمد که مراد یکی از معانی اوست پس ممکن است که مطیع یا عاصی شود بسبب
عزم بر فعل یا عزم بر ترک بعد از بیان واما دلیل ایشان بر جزو ثانی مدعا یعنی عدم جواز تاخیر بیان ظاهری که
مراد از وی خلاف ظاهر بوده باشد پس او از دلیل مفصل یعنی کسی که تاخیر بیان را در مجمل تجویز نموده ودر
غیر مجمل تجویز نمیکند دانسته میشود وهمچنین جواب او از جواب قول مفصل معلوم خواهد شد احتج المرتضی رض
علی جواز تاخیر تا واحتج علی الثانی احتجاج نموده سید مرتضی رض بر جواز تاخیر بیان مجمل بمثل آنچه مذکور شد در
دلیل مص س سره یعنی باینکه مانعی از جواز نیست چه دلیلی نیست بغیر دلیل مانعین وضعف او دانسته شد وممتنع نیست
فرض مصلحتی دینی که بسبب او خطاب باین مجمل با تاخیر بیان نیکو باشد چنانچه دانسته شد وسید رضی الله عنه فرموده
که ایشان را یعنی مانعین را نمیرسد که بگویند که اینجا وجهی میتوان گفت از برای قباحت این خطاب که آن عبارت از

پوشیده نماند که این حرف مبنی است بر عصیان مکلف بسبب عزم بر ترک واجب واین خلاف مشهور است منه

اعنی منع تاخیر بیان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقیقة ولا یجوز ان یخاطب
الحکیم بلفظ له حقیقة وهو لا یرید ها من غیر ان یدل فی حال الخطاب انه متجوز باللفظ ولا اشکال فی قبح
ذلک والعلة فی قبحه انه خطاب ارید به غیر ما وضع له من غیر دلالة قال والذی یدل علی ذلک انه لا یحسن ان
یقول الحکیم منا لغیره افعل کذا وهو یرید التهدید والوعید او اقتل زیدا وهو یرید اضربه الضرب الشدید
الذی جرت العادة ان یسمی قتلا مجازا ولا ان یقول رایت حمارا وهو یرید رجلا بلیدا من غیر دلالة تدل
علی ذلک وبهذا المعنی بانت الحقیقة من غیرها لان الحقیقة تستعمل بلا دلیل والمجاز لا بد له من دلیل
لیس تاخیر بیان المجمل جاریا هذا المجری لان المخاطب بالمجمل لا یرید به الا ما هو حقیقة فیه ولم یعدل به عما هو
وضع له الا تری ان قوله تعالی خذ من اموالهم صدقة اراد بها قدرا مخصوصا فلم یرد من اللفظ الا ما هو اللفظ
بحقیقته موضوع له وکذا اذا قال له عندی شیء فانما استعمل اللفظ الموضوع فی اللغة للاجمال فیما وضعوه له و
لیس کذلک مستعمل لفظ العموم وهو یرید الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم یوضع له ولم یدل علیه دلیل الثانی

خطاب بکلامی است که مخاطب معنی او را نمی فهمد زیرا که این دعوی از ایشان صحیح نیست چرا که ما میدانیم
بالبدیهه که از پادشاه نیکو است که بعضی از عمال خود را بخواند بگوید که ولایت و حکومت فلان شهر را بتو
دادم و اعتماد بر کفایت تو نمودم پس فردا بیرون رو بسوی آن شهر یا در وقت معینی و من بواسطه تو یاد داشتی
خواهم نوشت و تفصیل کارهائیکه باید بکنی و کارهائیکه باید ترک نمائی همه را در او ثبت خواهم نمود و او را بتو میدهم
وقتیکه خواهی وداع کنی و بیرون روی یا میفرستم برای تو وقتیکه بان 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 بصفت 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 واحتج علی الثانی اعنی منع تاخیر بیان تا الثانی واحتجاج نموده سید رضی الله
عنه بر جزو ثانی مدعای خود یعنی عدم جواز تاخیر بیان عامیکه مراد از و خصوص باشد بسه وجه اول اینکه عام لفظیست
موضوع از برای حقیقتی که عموم است شرعا و جایز نیست که حکیم یعنی شارع خطاب کند بلفظیکه او را حقیقتی بوده باشد و حال
آنکه اراده حقیقت ننموده باشد بدون نصب دلیلی در حال خطاب بر اینکه مراد معنی مجازیست نه معنی حقیقی و حرفی در قباحت

الثانی ان جواز التاخیر یقتضی ان یکون المخاطب قد دل علی الشیء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده
یقتضی الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لم یخل من ان یکون دل به علی الخصوص وذلک یقتضی کونه الا بما لا دلالة
له فیه او یکون قد دل به علی العموم فقد دل علی خلاف مراده لان مراده الخصوص فکیف یدل علیه بلفظ العموم
فان قیل انما یستقر کونه دالا عند الحاجة الی الفعل قلنا حضور زمان الحاجة لیس بمؤثر فی دلالة اللفظ فان دل
اللفظ علی العموم فیه فانما یدل بشیء یرجع الیه وذلک قائم قبل وقت الحاجة علی ان وقت الحاجة انما یعتبر
فی القول الذی یتضمن تکلیفا فاما ما لا یتعلق بالتکلیف من الاخبار وضروب الکلام فیجب ان یجوز تاخیر
بیان المجاز فیه عن وقت الخطاب الی غیره من مستقبل الاوقات وهذا یؤدی الی سقوط الاستفادة من الکلام الثالث

چنین خطائی نیست وعلت قباحت او اینست که خطابیست که مراد از وغیر موضوع له است بدون دلالت لفظی و قرینهٔ
وفرموده که دلیل بر قباحت این خطاب اینست که نیکو نیست که حکیمی از ما بغیر خود بگوید افعل کذا وحال انکه مراد او
تهدید و وعید مخاطب باشد یا بگوید اقتل زیدا ومراد او از قتل ضرب شدیدی باشد که عادت جاری شده است
بنا بدن او قتل مجاز او همچنین نیکو نیست که بگوید رایت حمارا ومراد او از حمار مردکودن باشد بدون اینکه دلیل و قرینهٔ
بر این اقامت نماید دیگر همین معنی یعنی باحتیاج بقرینه در معنی مجازی حقیقت از مجاز ممتاز است زیرا که لفظ
در معنی حقیقی مستعمل میشود بدون قرینه ودر استعمال در معنی مجازی ناچار است از قرینه وتاخیر بیان مجمل از
این قبیل نیست زیرا که مخاطب بمجمل یعنی کسی که خطاب کند با دیگری بلفظ مجمل اراده نموده از مجمل مکر معنی حقیقی را و
عدول نموده از موضوع له بغیر موضوع له تا انکه احتیاج بدلیل وقرینهٔ باشد نمی بینی که در همین قول خدای تعالی
که خذ من اموالهم صدقة اراده نموده است از صدقه قدر مخصوصی از مال را و صدقه حقیقت در آن قدر است پس
اراده نموده است از لفظ صدقه مکر معنی را که صدقه حقیقت در او وموضوع از برای اوست وهمچنین هر کلام که بگوید
له عندی شیء پس استعمال نموده است لفظی را که بحسب وضع لغت مجمل است مکرر در موضوع له خود و اینچنین نیست
استعمال کننده لفظ عام با اراده خصوص چیزی از لفظ عام غیر موضوع له است و دلیل و قرینه بر اراده معنی مجازی

اقامت ننموده پس جایز نیست الثانی ان جواز التاخیر یقتضی ان یکون المخاطب قد دل علی الشیء بخلاف ما هو به لان
لفظ تا الثالث دلیل ثانی است در رد حنفی الله عنه بر عدم جواز تاخیر بیان عام مخصوص از وقت خطاب بیستکه جواز تاخیر او
مقتضی اینستکه مخاطب بکسر طا یعنی متکلم دلالت نموده باشد مخاطب را بر چیزی بخلاف واقع اینچنین یعنی تکلم نماید

بلفظی

الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل
لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين
قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد بخصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط
وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر
وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب
الوقف في العموم قد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج
به على هذا الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما عن

بلفظی که دلالت کند بر معنی که صحیح نباشد قصد بنا بر این معنی از ان لفظ زیرا که لفظ عام با عدم قرینه خصوص
مقتضی استغراق و عموم است پس هرگاه خطاب بان لفظ واقع شود بدون قرینه خصوص خالی ازین نیست که مطلب
متکلم دلالت این لفظ است بر خصوص و این مقتضی اینست که مقصود او دلالت لفظ باشد بر معنی که این لفظ اصلا
دلالت بر او ندارد یا مطلب او دلالت این لفظ است بر عموم پس لازم می آید که این لفظ دلالت کند بر خلاف مراد او
چه مفروض اینست که مراد او از این عام خصوص است پس چگونه صحیح خواهد بود دلالت نمودن بر خصوص بلفظ
عام بی مقارنت قرینه خصوص و اگر کسی گوید که این لفظ پیش از وقت حاجت نه دلالت بر عموم دارد و نه بر
خصوص و در وقت حاجت مستقر و ثابت میشود دلالت او بر یکی ازین دو معنی بسبب ظهور مخصص و
عدم او جواب میگوئیم که حضور وقت حاجت تاثیری در دلالت لفظ ندارد پس اگر لفظ دلالت کند بر عموم در وقت
حاجت دلالت نخواهد کرد مگر بواسطه چیزیکه راجع بلفظ باشد که ان عبارت از وضع لفظ است از برای عموم و این
وضع که علت دلالت است پیش از وقت حاجت نیز هست پس باید که پیش از وقت حاجت نیز دلالت بر عموم داشته باشد
و این خلاف مراد متکلم است با اینکه وقت حاجت معتبر نیست مگر در قولی که متضمن تکلیفی بوده باشد و اما قولیکه
مشتمل بر تکلیفی نباشد چون اخبار و باقی انواع کلام چون امریکه مقصود از و تهدید بوده باشد و تمنی و ترجی و
نظایر اینها پس بر قول بجواز تاخیر بیان عام از وقت خطاب لازم می آید که جایز باشد تاخیر بیان مجاز چون امریکه
مقصود از و تهدید بوده باشد و تمنی و ترجی و [illegible] اینها یعنی خصوص در انها از وقت خطاب بغیر ان وقت از
زمانهای اینده دایما و این موجب اینست که استفاده از کلام برطرف شود چه هر لفظ عامیکه در خبر وارد شود مخاطب احتمال

بعضی از این اعتراض جواب گفته اند که در اخبار وقت خطاب بعینه وقت حاجت است زیرا که غرض از اخبار افهام معنی است بمخاطب بخلاف تکلیف که مقصود از او عمل است

میدهد

والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولاً وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا
يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الاجمال ويحتاج
في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلابد من كون اللفظ
المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل
اللفظ الذي له في حقيقته في غير ذلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء
بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي
بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مر ته اليه الاشارة وجعله
وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
مبدهد كه مخصوص باشد وقرينه خصوص بعد ازين دراز منه غير محصور ظاهر شود پس او را حمل در عموم و
خصوص هيچ يك نميتوانند نمود در هيچ وقت از اوقات الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع تا

والجواب دليل ثالث سيد رضي الله عنه اينست كه خطاب موضوعست از براي افاده معنى بخاطب وكسيكه لفظ عام
را بشنود وتجويز كند كه مخصوص بوده باشد وبيان او بعد ازين ظاهر شود در ين حالت از ان لفظ معنى نمي فهمد
نه عموم زيرا كه احتمال ميدهد كه مراد خصوص باشد وبعد ازين قرينه ظاهر شود ونه خصوص زيرا كه قرينه او الحال
نيست ومحتمل است كه بر عموم خود باقي باشد پس وجود ان لفظ بمنزله عدم خواهد بود در عدم افاده واگر كسي گويد
كه مخاطب باين خطاب اعتقاد عموم او ميكند بشرط انكه تخصيص نيايد پس اين خطاب فايده دارد وجواب ميگوئيم
كه چه فرق است ميان قول تو وميان قول كسي كه ميگويد كه واجبست بر مخاطب اعتقاد خصوص او تا انكه دليلي
بعد از اين بر خصوص بهم رسد زيرا كه چنانچه اعتقاد عموم مشروط است بعدم ظهور مخصص همچنين اعتقاد
خصوص مشروطست بظهور مخصص وبعد از تعارض اين دو اعتقاد حرفي نميتوان گفت مگر اينكه گفته شود كه
واجبست بر مخاطب اعتقاد اينكه اين عام محمول بر يكي از دو معنى است يا عموم ويا خصوص در انتظار وقت حاجت
كشيدن او پس در ان وقت يا اينست كه عام واگذاشته ميشود بحال خود ومخصص ظاهر نميشود پس اعتقاد عموم ميكند
ويا اينكه قرينه بر خصوص ظاهر ميشود پس اعتقاد خصوص بهم ميرساند واين معنى بعينه صريح قول اصحاب
وقف است در لفظ عام كه لازم آمده بر قايلين باينكه لفظ عام ظاهر در استغراق است يا قبح وجمعي زيراكه ايشان منكر

فرق ميان اين دليل و
دليل ثاني اين است
كه آن مبني است بر انكه
لازم ميآيد كه متكلم
دلالت كند مخاطبرا
در صورتيكه مراد او
خصوص باشد بر چيزي
بوجه غير صحيح واين
دليل مبني است بر انكه
لازم ميآيد كه مخاطب
از خطاب چيزي نفهمد
خواه مراد او عموم
باشد يا خصوص
منه

المامور به والوقت الذی ینسخ فیه عن وقت الخطاب وان کان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا و
اراد بذلک غایة معینة فالانتهاء الیها من غیر تجاوز لها مراد فی حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب
به وهذا هو نص مذهب القائلین بجواز تاخیر بیان المجمل ولم یجر ذلک عند احد مجری خطاب العربی بالزنجیة
فان قالوا لیس یجب ان یبین فی حال الخطاب کل مراد بالخطاب قلنا قد اصبتم فاقبلوا فی الخطاب بالمجمل
مثل ذلک فان قالوا لا حاجة الی بیان مدة النسخ وغایة العبادة لان ذلک بیان لما لا یجب ان یفعله وانما
یحتاج فی هذه الحال الی بیان صفة ما یجب ان یفعله قلنا هذا هدم لکل ما تعتمدون علیه فی تقبیحکم تاخیر
البیان لانکم توجبون البیان لشیء یرجع الی الخطاب لا لامر یرجع الی ازاحة علة المکلف فی الفعل فان کنتم
انما تمنعون من تاخیر البیان لامر یرجع الی ازاحة العلة والتمکن من الفعل فانتم تجیزون ان یکون المکلف فی
حال الخطاب غیر قادر ولا متمکن بالالات وذلک ابلغ فی رفع التمکن من فقد العلم بصفة الفعل وان کان

وقفند وقایلند باینکه او حقیقت وظاهر در عمومست وبسبب قول بجواز تاخیر بیان عام لازم می اید که قایل بوقف
باشند انچه مذکور شد جمیع دلایلی است که سید رضی الله عنه احتجاج بانها نموده بر دعوای عدم جواز تاخیر بیان عام ومبالغه
بسیار نموده در تطبیق اینها بر مدعی وما اینها را بعبارات او نقل نمودیم غالبا از جهت اینکه میخواستیم رعایت کنیم انچه مقصود
اوست ازین تطویل که ان عبارت از زیادتی تطبیق دلیل است بر مدعا ولفظ غالبا در عبارت مصنف سره اشاره است
باینکه بعضی از عبارات او را که دخل در تقریب نداشته تغییر داده والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا تا
واما ثانیا فبالمحل وجواب اما از دلیل اول از دلایل ثلثه سید رضی الله عنه بر عدم جواز تاخیر بیان عام بدو نحو است
اولا جواب گفته شده بنقض به نسخ یعنی اگر ان دلیل تمام باشد لازم میاید که تاخیر بیان منسوخ نیز جایز نباشد چنانچه
تاخیر بیان عام جایز نیست وحال انکه سید رضی الله عنه تاخیر بیان منسوخ را جایز بلکه واجب میداند پس هرچه در
منسوخ جواب میگوید جواب ما نیز خواهد بود وتقریر نقض یعنی بیان اجراء دلیل در نسخ اینکه شرط منسوخ چنانچه
سید رضی الله عنه خود اعتراف نموده اینست که موقت نبوده باشد بغایتیکه 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 مجملا دانسته شده باشد در حال خطاب ودر تفصیل و
تعیین وقت محتاج بدلیل نقلی بوده باشد چون قول شارع مثلا دوموا علی هذا الفعل الی ان انسخه عنکم یعنی مداومت

نمایند برین فعل تا وقتی که من این حکم را نسخ نمایم که ازین قول اجمالا معلوم میشود که این حکم تا وقتی ثابتست نه
دایما و تفصیل تعیین وقت محتاج بدلیل دیگر است و در این صورت لابد است که لفظ منسوخ ظاهر در 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 آن 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 آن ظاهر بدون قرینه قبیح است چنانچه سید رضی الله عنه دعوا مینمود
لازم می آید که در منسوخ نیز قبیح باشد بهمان دلیل و از این جهت که دلیل عام در منسوخ نیز جاریست بعضی از
قایلین بعدم جواز تاخیر بیان عام قایل شده اند بجریان عدم 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
رضی الله عنه دعوای اجماع نموده بر اینکه اقتران بیان منسوخ باو واجب نیست چنانچه پیشتر اشاره باین معنی شد
و جواز تاخیر بیان نسخ را نقض نموده بر کسی که منع نموده جواز تاخیر بیان مجمل را و فرموده که اجماع امامیه است
رضوان الله علیهم بر اینکه از خدای تعالی نیکوست تاخیر بیان مدت فعل مامور به و وقتی که مامور به در آن وقت
منسوخ خواهد شد از وقت خطاب اگر چه مراد او از خطاب توقیت است نه دوام زیرا که هرگاه بفرماید که نماز کنید
و مراد او وجوب نماز تا وقتی معین باشد پس منتهی بودن وجوب تا بآن 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 قایلین
بجواز تاخیر بیان مجمل است و این خطاب نزد هیچکس بمنزله خطاب با عربی بلغت زنگی نیست پس اگر ایشان در دفع
نقض گویند که واجب نیست که بیان شود در حال خطاب هر چه مقصود متکلم است از خطاب و از این جهت تاخیر
بیان منسوخ از وقت خطاب جایز است جواب میگوئیم که راست میگوئید 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 ببیان مدت نسخ و غایت عبادت نیست زیرا که این بیان چیزیست که واجب نیست بر
مکلف فعل او باین خطاب و احتیاج نیست در حال خطاب مگر ببیان صفت فعلی که بر مکلف اتیان باو واجبست
چنانچه بیان در مجمل مبین صفت فعل واجبست و حاصل آنکه فرق میان منسخ و مجمل اینست که در خطاب بمنسوخ آنچه

و سید رضی الله عنه از این غافل شده که این نقض بر او نیز که تجویز نمی نماید تاخیر بیان ظاهرا وارد است منه

واجبست

كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب الى ان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم
بجميع فوائده فهذا ينقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقائم
بنظير من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض
وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار وكله هذه عبارته بعينها وانما
نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه هيهنا كلامه ونقض استدلاله
بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية التقرير فان مواضع الامتياز على تزاد بها الا
يكاد يخفى على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه ان
لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة
والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم

واجبست بر مكلف بعنى فعل ما مور به از نفس خطاب معلوم ست ومجهول چيزيست كه دخل بفعل مكلف الحال ندارد
پس انچه متعلق تكليف ست مقدور مكلف خواهد بود واو را عذرى در ترك نيست پس بيان او در حال خطاب
لازم نيست بخلاف مجمل كه مكلف به بنفس اين خطاب معلوم مكلف نيست وتا او معلوم نشود مكلف قادر بر او نخواهد بود
واو را عذرى در ترك خواهد بود پس بيان او در ين حال واجب خواهد بود تا اينكه او را عذرى در ترك اين
اين فعل نماند جواب ميگوئيم كه اين حرف باطل ميكند هر چيزيرا كه شما اعتماد بر انها ميفرمود بعد قبح شمردن
تاخير بيان زيرا كه شما واجب ميدانيد بيان مجمل را بسبب چيزيكه راجع بنفس خطاب ميشد كه ان عبارت از حسن
خطابيست كه با بيان بوده باشد وقبح خطابيست كه بدون بيان بوده باشد واز ين وجه فرق معلوم ميشود كه
اعتماد نموده باشيد در وجوب اقتران بيان بمجمل باز العذر مكلف در ترك فعل كه ان عبارت از تمكن وقدرت
اوست بر فعل كه موقوف بر بيان است زيرا كه با عدم بيان فعل معلوم نيست وبدون علم بفعل قادر بر
او نيست پس اگر شما در واقع در عدم جواز تاخير بيان مجمل اعتماد مي نماييد بر امريكه راجع ميشود باز العذر
مكلف در ترك فعل پس اين اعتراض بر شما وارد خواهد بود كه تجويز ميكنيد كه مكلف در حال خطاب قادر
بر فعل نبوده باشد وممكن از الات او نيز نباشد واين در رفع تمكن زياده است از علم نداشتن او بصفت
فعل واگر تجويز نمودن شما تاخير بيان را در مجمل بواسطه چيزيست كه راجع شود بحسن خطاب با اينكه بر مخاطب لازم

فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل اوما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا فمدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز واشتباهه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مصير يدل على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا وسنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل انا ما على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن واحد بجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم

است كه او را داده بعلم بجميع فوايد كلام بوده باشد پس اين منقض ميشود ببيان مدت فعل وغايت او وزيرا كه اين نيز از جمله مقصود و فايده خطابست پس بايد كه در حال خطاب معلوم مخاطب باشد و حال انكه شما تجويز ميفرمايند تاخير بيان او را و قايل شديد بجواز تاخير بيان مدت بنظر قول كسيكه تجويز ميكند تاخير بيان مجمل را زيرا كه او نيز قايلست باينكه از خطاب بمجمل بعضي از فوايد او فهميده ميشود دون بعضي و حال انكه شما تجويز نموده ايد مثل اين را پس رجوع نمودن در عدم جواز تاخير بيان مجمل باز احتمال علت مكلف موجب اينكه برهم زده باشيد اعتبار رجوع بحسن خطاب و اما اينجا بعينه عبارت سيد رضي الله عنه بوكه با اين طول او را نقل نموديم باعتبار انكه متضمن تحقيق اينمقام است نسبت باموريكه نافع استاز براي مطالب او چيزها ئيكه ضرر دارد باو و ما بر ميگرداينم بر سيد رضي الله عنه كلام او را و برهم ميزنيم استدلال او را بر عدم جواز تاخير بيان ظاهر بايجه او دليل خصم خود را بر عدم جواز تاخير بيان مجمل برهم زده بعينه و احتياج نيست باينكه اعادهٔ تقرير نقض نمائيم زيرا كه مواضع اعتبار ميان نقض سيد رضي الله عنه بر خصم خود و نقض ما بر سيد رضي الله عنه باينكه كم است پوشيده نيست بر متامل طريقه تغيير ان مواضع و اجراء نقض بر وجهي كه منطبق شود بمحل نزاع كه تاخير بيان ظاهر است و ملخص نقض ما بر سيد رضي الله عنه اينكه شما كه تجويز نمي نمائيد تاخير بيان ظاهر را بسبب قباحت تكلم بكلامي كه ظاهر در معني بوده باشد و از مراد غير ظاهر بوده باشد بدون قرينه چه ميگويند در نسخ كه او

وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان
ما ذكرنا من التوجيه للمنع هيهنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة
ح يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على
الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز بعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها
فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك
توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير
بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه انه يقال لهم اذا جوزتم ان
يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب
ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا بتوقف عن اعتقاد التفصيل و

نيز ظاهر در دوام است و مراد از و توقيت است بدون قرينه در حال خطاب هر چه شما در نسخ گوئيد ما در ظاهر مي
گوئيم پس اگر شما گوئيد كه لازم نيست كه جميع فوايد كلام در حال خطاب معلوم شود و از اينجهت تاخير بيان نسخ
جايز است جواب ميگوئيم كه راست ميگوئيد ليكن در ظاهر نيز اين را واجبست كه قايل شويد و اگر شما از جهت فرق
ميان نسخ و ظاهر گوئيد كه مامور به در منسوخ از اصل خطاب معلومست بحسب ذات و صفت و آنچه مجهولست كه
عبارت از مدت وجوب اوست چيزيست كه بر مكلف فعل او باين خطاب لازم نيست پس مكلف بدون بيان قادر
است بر آنچه بسبب اين خطاب بر او واجب شده بخلاف ظاهر كه مكلف به در او معلوم نيست و تا او معلوم نباشد
مكلف قادر بر او نخواهد بود از اين جهة تاخير بيان مدت منسوخ جايز است و تاخير بيان ظاهر جايز نيست در
جواب ميگوئيم كه اين فرق بر هم ميزند آنچه اولا او را علت عدم جواز تاخير بيان ظاهر قرار داده بوديد كه آن
عبارت از قباحت چنين خطابيست چه الحال علت را قدرت مكلف بر فعل و ازاله عذر او در ترك فعل گردانيده
ايد پس اگر شما در واقع در عدم جواز تاخير بيان ظاهر اعتماد بر اين وجه مينمائيد اين بحث بر شما وارد است كه
شما تجويز مينمائيد كه مكلف در حال خطاب قادر بر فعل و آلات فعل نبوده باشد و اين ظاهر است كه زياده از
عدم علم اوست بصفت فعل و اگر در واقع درين مطلب اعتماد بر دليل اول يعني حسن خطاب با بيان و قبح خطاب
بي بيان مينماييد نقض بنسخ بر شما وارد است چه در منسوخ شما نيز قايليد بجواز تاخير بيان او و اين خطاب را

(۳۰۲) ويعتقد في الجملة انه تمثل بما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا
قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب في الاصول ببيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك
اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم
المراد وهو في هذا الزمان قصيرا وطويلا مكلف بالفعل وما مور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على
طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه
مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين
طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان
مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن
ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر

قبيح نميدانند پس هر چه شما در منسوخ ميگوئيد ما در ظاهر ميگوئيم واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب
في افتقار استعمال تا ومن هذا التحقيق وثانيا جواب از دليل اول سيد رضي الله عنه كفته شده بطريق حل و
رفع شبهه او نه بطريق نقض ومعارضه وتحقيق اين جواب اينكه شكي نيست در اينكه استعمال لفظ در غير معنى موضوع
له محتاج بقرينه است ودر اينكه فرق ميان حقيقت ومجاز بهمين است كه استعمال لفظ در معنى حقيقي محتاج بقرينه
نيست بخلاف استعمال او در معنى مجازي ودرين نيز شكي نيست كه تاخير قرينه از وقت حاجت جايز نيست واما تاخير
او از وقت تكلم تا وقت حاجت پس دليلي بر عدم جواز او از جانب واضع منقول نيست مطلقا سيد مجمل ومنقد ظاهر
وملخص اين كلام منع ان قول سيد رضي الله عنه است كه مفهوم ميشود كه جايز نيست حكيم را خطاب بلفظي كه مراد از وغير ظاهر
بوده باشد بدون قرينه در حال خطاب وتحقيق اين منع اينست كه اكر مراد شما عدم جواز تاخير است از وقت حاجت
پس اين مسلم است ليكن محل نزاع نيست واكر مراد شما عدم جواز تاخير است از وقت خطاب تا وقت حاجت پس اين
مقدمه ممنوعست وچون او جهد اثبات اين مقدمه دعوى نموده بود قباحت اين خطاب را وعلتي كه متصور است
از براى اين قباحت منحصر است در اغراء مخاطب بر جهل مضر سر مه متعرض دفع آن نشده وفرموده كه انچه بعضى
توهم نموده اند كه تاخير بيان ظاهر مستلزم تحريص مخاطبست بر جهالت باعتبار انكه سامع هركاه لفظي را كه ظاهر در معنى
ايست بشنود بدون قرينه بر اراده خلاف ظاهر او را حمل بر ظاهر خود مينمايد كه مقصودي نيست پس متكلم او را ترغيب

الی تامل الاصول هذا کلامه ولیت شعری کیف غفل عن ورود مثل ذلک علیه فیقال له ان الجوینی
اسماع العام المخصوص من دون اسماع مختصه لکنه یکون موجودا والاصول والمخاطب به مکلفا
بالرجوع الیها فالذی یجب ان یفهمه المکلف من العام قبل ان یعثر علی المخصص فی الاصول فان
قلت یتوقف علی اعتقاد احد الامرین بعینه ویعتقد انه تمثیل العموم ان لم یظهر له المخصص قلنا
ما الفرق بین هذا وبین ما قلناه من جواز تاخیر البیان فان قلت الفرق بینهما وجود القرینة وتمکنه
من الرجوع الیها هناک وانتفاء الامرین فی موضع النزاع قلنا القرینة وان کانت موجودة لکن العلم بها
موقوف علی زمان یرجع فیه الیها ففی ذلک الزمان هو مخاطب بلفظ لا حقیقة لم یرد بها المخاطب به من
غیر دلالة علی انه متجوز وهو الذی نفیت الاشکال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنی من البین وانما

حمل نموده خواهد بود بعدم ذکر قرینه قبیح خواهد بود عقلا ان توهم مدفوعست
باینکه این اغرا وتحریص بر جهالت حاصل نمیشود مگر در صورتیکه احتمال تجوز نبود ما شد وانتفاء احتمال تجوز
پیش از وقت حاجت موقوف است بر اینکه ثابت شده باشد عدم جواز تاخیر قرینه مطلقا یعنی در مجمل وظاهر ومنسوخ
ومفروض اینست که این ثابت نیست وانچه گفته اند که اصل در کلام حقیقتست اینمعنی دارد که لفظ در وقت
احتیاج بقرینه هرگاه مجرد از قرینه معنی مجازی بوده باشد محمول بر حقیقت است واینمعنی ندارد که لفظی هرگاه مجرد
از قرینه معنی مجازی باشد مطلقا خواه در وقت حاجت وخواه پیش از وقت حاجت محمول بر حقیقت است تا انکه
ترغیب بر جهالت لازم آید ودلیل بر این اینستکه نزاعی نیست در جواز تاخیر قرینه از وقت تلفظ بمجاز بحیثیتی که
ان لفظ مجازی با این قرینه از وحدت عرفی بدر نروند واز انجمله است ذکر استثنا یا مانند او از متعلقات کلام
در عقب چند جمله که معطوف بر یکدیگر بوده باشد هرگاه متکلم اقامت قرینه نماید بر رجوع او بهر یک از جمله ها
متعدده چنانچه پیشتر تحقیق او گذشت واگر مجرد تکلم بلفظ مقتضی صرف لفظ باشد بمعنی حقیقی لازم می آید که
تاخیر قرینه از وقت تلفظ بمجاز وتعقیب جمله های متعدده باستثنای عاید بجمیع جایز نباشد زیرا که این تاخیر واین
تعقیب مستلزم محذوریند که در محل نزاع یعنی تاخیر بیان توهم نموده بودند ان عبارت از ترغیب مخاطب بر جهالت
اگرچه این ترغیب در زمان قلیلی باشد با اینکه ایشان حکم نموده اند بجواز شنوانیدن عامیکه مخصوص بوده باشد بسبب

دلایل عقلیه هرچند سامع علم نداشته باشد باینکه عقل دلالت میکند بر تخصیص و نشنواند باو مخصص اصلا نه
در وقت خطاب و نه تا وقت حاجت[2] بلکه او را حواله کنند بتامل در دلایل عقلیه او و درین جواز خلافی از هیچکس
نقل ننموده و اگر محققین چون سید و محقق و علامه رضی الله عنهم و غیر ایشان از محققین عامه تجویز نموده
اند شنوانیدن عامی را که مخصوص بوده باشد بسبب دلایل نقلیه بدون شنوانیدن مخصص او را بسامع 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 دلیلیکه سید رضی الله عنه ذکر نموده 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 انکه عموم مراد متکلم نیست پس ترغیب سامع بر جهالت لازم خواهد امد 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 لابد است که سامع مطلع بر او شود پس حکم خواهد نمود بمقتضای
مخصص و ترغیب بجهالت لازم نخواهد امد جواب میگوئیم 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 انکه وقت حاجت حاضر شود و در انوقت قرینه خلاف
ظاهر ظاهر خواهد شد و مکلف بر او مطلع خواهد شد و عمل بمقتضای 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 قایلست 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
اینستکه 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 برجوع باصول تا انکه بفهمد مراد او را ازین مجمل پس چه چیز واجبست اعتقاد
نماید این مخاطب از وقت خطاب تا وقتیکه از اصول مقصود متکلم معلوم شود پس اگر ایشان قایل شوند باینکه مخاطب
را لازم است توقف نمودن از اعتقاد تفصیلی و بر او لازمست که مجملا اعتقاد داشته باشد بامتثال انچه از اصول بر او
ظاهر شود جواب میگوئیم که چه فرق است میان این قول و قول کسی که تجویز مینماید تاخیر بیان مجمل را پس اگر ایشان
گویند که فرق اینستکه 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 درینصورت سامع قادر بر تحصیل معرفت

[2] و نه در وقت حاجت صح

وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه لانم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها الان وقت الحاجة في الوجه الاول وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان نفرض وقت الحاجة فيه متاخرا عن وقت الخطاب فنعينا قبح التاخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا نجديه والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب في قضاء العرف

مقصود از و نيست جواب ميگوئيم كه هر گاه بيان مجمل در اصول بوده باشد اگرچه قادر است بر تحصيل معرفت مقصود ليكن ناچار است از زمانى كه دران زمان رجوع كند باصول از براى معرفت مقصود و سامع درين زمان خواه زمان قبلى و خواه زمان بعد مكلف است باين فعل و مامور است باعتقاد وجوب اين فعل و عزم بر ادا آن فعل مجمل بدون قدرت بر معرفت مقصود درين زمان و او را ممكن معرفت مقصود مكرر بعد ازين زمان پس حال سامع در هر وقت بر مكرر دد باينكه مخاطب است بفعليكه الحال قادر بر معرفت مقصود از و نيست و اين بعينه قول كسى است كه تجويز نموده تاخير بيان مجمل را از وقت خطاب تا وقت حاجت چه او نيز ميگويد كه بر سامع لازم است اعتقاد اجمالى بوجوب امتثال انچه در وقت حاجت بر او ظاهر شود اگرچه الحال قادر بر معرفت مقصود از او نيست و درين حكم فرق نيست ميان زمان بسيار و زمان كم با اينكه ميتوان گفت كه گاه باشد كه زمان تاخير بيان كوتاه تر باشد از زمان رجوع باصول پس اگر ايشان در فرق ميان زمان تاخير بيان و زمان رجوع باصول گويند كه اينزمان كه شما اشاره باو نموديد يعنى زمان رجوع باصول ممكن نيست در اينكه مقصود در او ضرور نيست و دفع او ممكن نيست بخلاف زمان تاخير بيان كه جهل بمقصود در او ضرورى نيست زيرا كه در او دفع جهالت ممكن است بمقارنت بيان با خطاب جواب ميگوئيم كه چنين نيست كه زمان رجوع باصول از قبيل زمان مهلت نظر بوده باشد زيرا كه زمان مهلت نظر چاره از و نيست در فهميدن مقصود ممكن نيست معرفت كسيرا در كمتر از ين زمان و چنين نيست كه زمان رجوع

حاصل فرق اين است كه چون سامع را در زمان رجوع باصول محاسبت معرفت مقصود پيش چون كه عارض او ميشود در اين مدت بعض موانع ممكن نيست از قبيل زمان مهلت نظر در نظريات كه سامع را بعد از تشديد در مسئلة نظرى قدرى از زمان كه محتاج بتامل و اوراعلم حاصل نيست بخلاف زمان تاخير بيان تا وقت حاجت كه رفع جهالت سامع در اين زمان ممكن است بسبب اقتران بيان با خطاب منه

مراد از زمان مهلت نظر زمانيست كه سامع در آن زمان تامل و تدبر مينمايد در عبارت از براى فهميدن معنى ظاهر است كه بدون آن معنى ظاهر فهميدن مقصود ممكن نيست منه

ضروری باشد و هرگاه بیان در وجه رجوع باصول باشد معرفت مقصود بدون او ممکن نباشد زیرا که خدا تعالی
قادر است بر مقارن گردانیدن بیان را با خطاب پس احتیاج بزمان رجوع باصول نخواهد بود بخلاف زمان مهلت
نظر که عادت الله تعالی جاری شده که معرفت مطالب نظریه بدون تامل و نظر از برای کسی بهم نرسد این کلام سید رضی
الله عنه و میدانیم که چرا او غافل شده از ورود مثل این اعتراض بر او که قابل نیست بجواز تاخیر بیان عام پس میتوان
گفت با او که هرگاه شما تجویز مینمائید شنوانیدن عام مخصوص را بمکلف بدون شنوانیدن مخصوص که موجود است
در اصول مخاطب باین عام مکلف است برجوع باصول پس چیز واجبست بر مکلف که بفهمد او را از این عام پیش
از اطلاع بر مخصص در اصول پس اگر میگوئید که توقف مینماید از اعتقاد عموم و خصوص بر او لازمست اعتقاد بوجوب
امتثال عموم اگر مخصص ظاهر نشود میگوئیم که چه فرق است میان این و میان آن زیرا که گفتیم از جواز تاخیر بیان ظاهر
چرا نمیگوئیم 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 نشود پس اگر تو گوئی که فرق میان اسماع عام مخصوص
بدون مخصص و میان خطاب بظاهر بدون قرینه غیر ظاهر اینست که در اول قرینه خصوص در اصول موجود است و
او قادر است بر رجوع باصول و در محل نزاع یعنی صورت تاخیر بیان ظاهر هر دو منتفی اند یعنی نه قرینه بر او الحال
موجود است و نه او قادر است بر رجوع باو جواب میگوئیم که وجود قرینه موجب فرق نیست زیرا که اگرچه قرینه در
اصول موجود است لیکن علم سامع باو موقوف است بر زمانیکه در آن زمان رجوع ننماید باصول پس مکلف در این
زمان مخاطبست بلفظی که حقیقتی دارد که مراد متکلم بآن خطاب نیست بلکه اراده نموده از او معنی مجازی بدون
دلیل و قرینه بر اینکه او را بر معنی مجازی اطلاق نموده و تو نفی اشکال از قبل احتمال چنین خطابی نموده در تقریر حجت
بر جواز تاخیر بیان مجمل پس چرا در عدم جواز تاخیر بیان ظاهر متمسک میشوی بقبایح چنین خطابی پس اگر تو
گوئی که زمان رجوع باصول مستثنی است از زمانیکه تاخیر بیان در او جایز نیست باعتبار اینکه مثل زمان مهلت
نظر است در اینکه ضروریست و قبیح نیست خالی بودن کلام از قرینه مخصوص مگر در مدت بعد این زمان جواب میگوئیم
که پس قبول کن مثل این را در محل نزاع یعنی تاخیر بیان ظاهر نیز مستثنی دان و حاصل اینکه هیچ فرقی میان این دو
زمان نیست پس حکم باینکه 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 از و غیر ظاهر

بوده باشد بدون قرینه و باقی می ماند 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 مراد از و خلاف ظاهر بوده باشد حتی در عام در حالتیکه
استشهاد نموده بود بان وجوه ثلثه مذکوره آنجا که فرموده بود که دلیل بر قباحت تاخیر بیان اینستکه قبیح است
که حکمی از ما بدیگری بگوید افعل کذا و مراد او تهدید باشد یا بگوید اقتل زیدا و مراد او ضرب شدید باشد
یا بگوید رایت حمارا و مراد او رجل بلید باشد بدون قرینه و این معانی و اعتراض بر او در این دعوی 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 از و 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 یکدیگر 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 اینها دلالت برین مطلب ندارند اصلا زیرا که وقت حاجت در وجه اول یعنی افعل کذا در حالتیکه مراد
از و تهدید باشد مقارنست با وقت خطاب و آن وقتی است که مقصود متکلم باز ایستادن مخاطبست در آن
وقت از فعلیکه 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 تهدیدیکه 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
چه ازین لازم نمی آید که در محل نزاع تاخیر بیان قبیح باشد زیرا که وقت حاجت در او مؤخر است از وقت خطاب

العرف بذلك فيها ظاهر ايضاً مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد فيها حال العدول عن
موضوعها يصيرها كذباً على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف
ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده آه قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه
وقت الخطاب فمم لانه هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم هو قوله
فاذا خاطب به مط لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص آه قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص
بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع
فلا يلزم من عدم صلاحية للدلالة مجرداً عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راساً اذ من المعلوم

ووجه ثالث يعني رايت حمارا از محل نزاع نيست اصلا زيرا كه او از قبيل خبر است و او را وقت حاجتي نيست كه
توان تاخير او را فرض نمود پس از اينجهت واجبست اقتران قرينه در او با خطاب و وجه ديگر 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 حالتيكه متكلم عدول نموده باشد از موضوع له بمعني مجازي باعث اين ميشود 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 قباحت كذب معلوم است بالبديهه و بايد دانست كه كذب را دو تفسير ديگر هست يكي عدم
مطابقه خبر با اعتقاد مخبر گو مطابق واقع بوده باشد چنانكه مشركي گويد كه اين خبر هر چند مطابق واقع است ليكن
كاذبست برين تفسير زيرا كه مطابق اعتقاد متكلم نيست و اين قول نظام است و ديگري عدم مطابقه خبر با هر يك
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 چيزيكه مطابق واقع تنها يا اعتقاد تنها باشد نه صادق و نه كاذب و مص س سره فرموده
كه بنا بر مذهب حق كذب خبر لازم مي آيد بواسطه اشعار باينكه بر مذهب ديگر كذب او لازم نمي آيد هر چند
مجرد از قرينه معني مجازي باشد چه بر قول ثاني خبر كاذب نيست بلكه صادق است باعتبار آنكه مطابق اعتقاد متكلم
است گو مطابق واقع نباشد و بر قول اخير واسطه ايست ميان صدق و كذب زيرا كه مطابق اعتقاد تنها است نه واقع

المعلوم ان اللفظ لا دلالة له مجرده على المعنى المجازى قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة
اللفظ اه قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم
يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز وای بعد فى هذا التاثير وانتم تقولون بمثله فى زمن الخطاب لانكم
تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شئ من
اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة
عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضى زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير و
بهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز
قبله وعدمه بعده كما يقوله هو فى وقت الخطاب فيجئ الاحتمال المنافى لقيام الدلالة من قبل ينتفى

نيز ومن هذا التحقيق ظهر الجواب عن الثانى فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون قد دل على الشئ بخلاف ما هو
عليه واما الجواب الثالث واز اين تحقيقى كه مذكور شد در حل مذكور ظاهر ميشود جواب از دليل ثانى 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 وخصوص ندارد وبعد از وقت حاجت دانسته ميشود كه مراد متكلم عموم است يا خصوص بسبب ذكر
قرينه وعدم او واين بعينه جواب دليل ثانى اوست زيرا كه ميگوئيم كه قبول نداريم كه متكلم بسبب تاخير بيان ظاهر دلالت
نموده باشد مخاطب را بر چيزى بخلاف ان نحو يكه در واقعست وانچه سيد رضى الله عنه در اثبات اين مدعى گفته
بود كه لفظ عام با تجرد از قرينه بخصوص مقتضى عمومست ميگوئيم كه اين مقدمه مسلم است فى الجمله ليكن واجبست
بيان وقت تجرد او از قرينه خصوص پس اگر وقت تجرد را وقت خطاب ميگيريد يعنى ميگوئيد تجرد عام در وقت
خطاب مقتضى استغراق است پس اين مقدمه ممنوعست زيرا كه اين مدعى در محل نزاعست چه شما قائليد بوجوب
اقتران قرينه خصوص بخطاب ميگوئيد بدون او مقتضى عمومست وما ميگوئيم اقتران واجب نيست وبدون او
دلالت بر عموم ندارد واگر وقت تجرد را زمانى ميگيريد كه در ميانه وقت خطاب و وقت حاجت است يعنى ميگوئيد
كه عام مجرد از قرينه خصوص تا وقت حاجت مقتضى عمومست پس اين مقدمه مسلم است ليكن نفعى بشما ندارد
زيرا كه اين اقتضا بر سبيل احتمال است چه اراده خصوص نيز از وجا بز است پس هر يك از عموم وخصوص محتملند و
عام دلالت بر خصوص هيچ يك ندارد چنانچه در تحقيق دانسته شد وانچه سيد رضى الله عنه گفته كه هر گاه متكلم

خطاب نماید بلفظ عام بدون قرینه خالی از این دو شق نیست که یا دلالت کرده مخاطب را بر خصوص یا بر عموم و
بر هر تقدیر مفسده لازم میآید ورد ما اختیار شق اول مینمائیم و میگوئیم در صورتیکه مراد او از عام خصوص
باشد دلالت میکند مخاطب را بر خصوص لیکن دلالت نمودن او مخاطب را بر خصوص بلفظ عام بتنهائی 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 بر اراده خصوص بحیثیتی که هیچ یک از لفظ عام و قرینه مستقل نیستند در
دلالت بر او لازم نمی آید از عدم صلاحیت لفظ عام بتنهائی از برای دلالت او بر خصوص عدم صلاحیت او از برای
این دلالت با انضمام قرینه که اگر چنین باشد لازم می آید که هیچ مجازی در کلام واقع نشود زیرا که بدیهی است
که لفظ بتنهائی دلالت بر معنی مجازی ندارد پیش از وقت حاجت دلالت بر عموم نمیکرد باعتبار اینکه احتمال
داشت که تجوزی عارض او شود و قرینه خصوص تا وقت حاجت ظاهر شود و حضور زمان حاجت با عدم
ظهور قرینه خصوص منقطع میشود احتمال عروض تجوز پس بسبب حضور او لفظ عام محمول بر حقیقت خود
خواهد شد اگر یافت نشود قرینه خصوص و اگر یافت شود قرینه محمول بر معنی مجازی خواهد شد پس ظاهر
شد که حضور زمان حاجت دخل در دلالت لفظ عام دارد وجه بعدی است در این تاثیر و حال آنکه شما بمثل
او قایلند در زمان خطاب زیرا که شما تجوز را میکنید تجوز را مادامیکه متکلم مشغول است بکلام پس تا متکلم از کلام ساکت نشود
سامع نمیتواند حکم نمود باینکه 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 وقتیکه 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 با او دلالت بر معنی حقیقی و مجازی هیچ یک ندارد بلکه محتمل هر دو است و بعد از
زمانی مستقر میشود دلالت او بر یکی از اینها و اختلاف آن زمان بدرازی و کوتاهی باعتبار بعد زمان صاحب از
زمان خطاب و قرب زمان انتهاء تکلم از زمان خطاب و موجب این نیست که توان انکار نمود تاثیر حضور زمان وقت
حاجت در دلالت و بآنچه ما گفتیم که حضور زمان حاجت دخل دارد در دلالت لفظ ظاهر ظاهر میشود فساد آن قول
سید رضی الله عنه که فرموده که منشاء دلالت لفظ پیش از وقت حاجت متحقق است چه این حرف در صورتی صحیح است

که

وينتفي فتحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفاً
اه قلنا ونحن لا نجوز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة
واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما الجواب عن الثالث
فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب المجمل يقتضي مثله في العام انتظاره
ان يصير مجملاً في المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعاً للعموم وما ذكره
من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان الوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى
اكمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفاً والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص
عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة
هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال المطلب

است كه سبب دلالت وضع لفظ بتنهائى باشد واين ممنوع است ووجه سند منع ظاهر است بعد از انچه دانستى
كه جواز عرض تخصيص پيش از زمان حاجت مانع است وعدم احتمال عروض تجويز بعد از حضور زمان حاجت مخل
است در دلالت پس منشاء دلالت او بر عموم وضع بتنهائى نخواهد بود بلكه وضع است با عدم احتمال عروض تخصيص
واين مجموع محقق نميشود مگر بعد از حضور زمان حاجت چنانچه سيد رضى الله عنه در وقت خطاب پيغمبر پيش از فراغ
متكلم از كلام قايل است پس پيش از زمان حاجت احتمال تجويزى كه منافيست با دلالت لفظ عام بر عموم موجود است بعد
از حضور وقت حاجت احتمال منتفى است پس دلالت عام بر عموم بعد از او مستقر خواهد بود پيش نخواهد بود وان جواب ثانى
كه سيد از اعتراض فان قيل ذكر نموده وفرموده كه با اينكه وقت حاجت معتبر نيست مگر در قولى كه متضمن تكليفى باشد
واما در خبر واشباه او كه وقت حاجتى ندارند اگر تاخير بيان جايز باشد الى غير النهاية جايز خواهد بود واين موجب
اينست كه مخاطب او را هرگز جمل بر معنى نتواند نمود وفايده كلام بطرف نميشود جواب او اينست كه ما نگوئيم مطلقاً
تاخير بيان را تا وقت حاجت مگر در كلام انشائيكه متضمن تكليفى باشد زيرا كه در او وقت حاجت منضبط است
ودر ماعداى اين انشاى از اخبار وغير اخبار واجب ميدانيم اقتران بيان مجاز را بالخطاب چنانچه بيان نموديم
ذيل تحقيق مذكور در مقام اعتراض بر ان كلام سيد رضى الله عنه كه ميفرمود قبح است عرفا تاخير قرينه از حال

خطاب واستشهاد نمود بان سه مثال مذكور واما جواب المثال الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض

المطلب الخامس في الاجماع اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال واحال الاخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم به والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية فهى بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في

الفايدة في الخطاب بالمجمل يقتضى مثله في العام تا المطلب واما جواب از دليل ثالث سيد رضى الله عنه بر عدم جواز تاخير بيان ظاهر پس او واضح است ومحتاج به بيان نيست زيرا كه او تجويز مينمايد تاخير بيان مجمل را پس هر فايده كه او فرض ميكند در خطاب بظاهر فرض ميكنيم زيرا كه نهايت چيزى كه متصور است اينستكه ظاهر بسبب تاخير بيان مجمل بوده باشد در عموم وخصوص واين ضررى ندارد وباعث اين نميشود كه نبوده باشيم بوضع او از براى عموم تا انكه قول توقف بزمان لازم ايد چنانچه او دعوا ميفرمود وانچه سيد رضى الله عنه ميفرمود كه تجويز تاخير بيان ظاهر متحير ميشود بقول توقف اصلا صورتى ندارد زيرا كه توقف در حمل ظاهر هر يكى ازين دو معنى پيش از وقت حاجت بمنزله توقف است از حمل او بر يكى از اينها پيش از فارغ شدن متكلم از كلام وچنانچه سيد رضى الله عنه اينرا تجويز مينمايد وموجب قول توقف نميداند پس ان نيز چنين خواهد بود وفرق ميان قول بجواز تاخير بيان وقول توقف بعد از حضور وقت حاجت ظاهر است زيرا كه خصوص نزد ما كه قايليم بجواز تاخير بيان ومنكر وقفيم محتاج بقرينه است نه عموم پس بدون قرينه لفظ عام محمول بر عموم است وقايلين بوقف ميگويند كه محتاج بقرينه عموم است نه خصوص زيرا كه خصوص يقينا مراد است بر هر تقدير خواه لفظ موضوع باشد از براى خصوص وخواه موضوع بوده باشد از براى عموم چنانچه در بحث تحقيق اين گذشت المطلب الخامس في الاجماع اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم مطلب پنجم از مطالب تسعه مقدمه در بيان احكام اجماعست واجماع در لغت بدو معنى امده يكى عزم وباين معنى تفسير كرده شده اين قول خدا تعالى كه فاجمعوا امركم يعنى عزم نمائيد بر كار خود وديگرى اتفاق ودر اصطلاح اهل شرع نقل شده از معنى ثانى باتفاق خاصيكه ان عبارتست از اتفاق جمعى از امت كه قول ايشان معتبر است در فتواهاى شرعيه بر حكمى از احكام دينيه وحق اينستكه ممكنست وقوع اجماع وعلم بوقوع او وحجت باو وعامه اختلاف نموده اند

فی مدرکها فانهم لفقوا لذلک وجوهاً من العقل والنقل لا یجدی طائلاً ومن شاء ان یقف علیها فلیطلبها
من مظانها اذ لیس فی التعرض لنقلها کثیر فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلیة والنقلیة کما حقق مستقصی
فی کتب اصحابنا الکلامیة ان زمان التکلیف لا یخ من امام معصوم حافظ للشرع یجب الرجوع الی قوله فیه
فمتی اجتمعت الامة علی قول کان داخلاً فی جملتها لانه سیدها والخطأ مامون علی قوله فیکون ذلک الاجماع
حجة فحجیة الاجماع فی الحقیقة عندنا انما هی باعتبار کشفه عن الحجة التی هی قول المعصوم ع والی هذا المعنی
اشار المحقق حیث قال بعد بیان وجه الحجیة علی طریقتنا وعلی هذا فالاجماع کاشف عن قول الامام ع لا ان
الاجماع حجة فی نفسه من حیث هو اجماع انتهی ولا یخفی علیک ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام
بعینه نعم یتصور وجودها حیث لا یعلم بعینه ولیکن یعلم کونه فی جملة المجمعین ولا بد فی ذلک من وجود من

در هر یک 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 را او را با آنکه تجویز میکنند وقوع او را و جماعتی دیگر انکار نموده اند حجیت او
را با آنکه اعتراف دارند بامکان وقوع او و امکان علم بوقوع او و جمیع این مذاهب ثلثه باطلست و قایل 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 کسیکه موافقت نموده اند با ما از اهل خلاف بر حجیت
او زیرا که ایشان ترکیب کرده اند 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 پر فایده ندارد و چون پیش ما طایفه امامیه رضوان الله علیهم ثابت شده بادله عقلیه
و نقلیه چنانچه تحقیق آن دلایل بنهایت مرتبه کمال رسیده در کتب کلامیه ما که زمان تکلیف تا روز قیامت خالی از امام
معصومی نیست که نگاه دارنده احکام شرعیه است و واجبست رجوع بقول او در آن زمان پس هر گاه اجتماع نمایند
جمیع علمای امت بحیثیتی که هیچ فرد از علما مجموع مجمعی خارج نباشد بر قول او معصوم نیز داخل در ایشان خواهد
بود زیرا که او سید این امت است و خطا در قول او نمی باشد پس این اجماع حجت خواهد بود پس حجیت اجماع نزد ما فی
الحقیقه باعتبار اینستکه این اجماع کاشف است از دخول قول معصوم و باین معنی اشاره نموده محقق ره چه او بعد از
بیان وجه حجیت او بر طریقه ما چنانچه مذکور شد فرموده که بنا بر این پس اجماع کاشف است از قول امام نه اینکه

پوشیده نماند که علت کشف
اجماع از دخول قول معصوم
این است که روایات بسیار
دلالت دارد بر اینکه بر معصوم
واجبست رد قولی که امت
بر او اتفاق نموده باشند
و در واقع حق نبوده باشد
پس هر گاه 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 النسب
نیز منافی تحقق اجماع است
چه در این صورت ممکن است
که یکی ازین دخول حق بوده
باشد پس اتفاق امت بر
باطل محقق نشده تا آنکه بر
معصوم اظهار حق لازم
باشد پس ظاهر میشود
فساد آنچه مصنف ره
و محقق رحمه الله شرط نموده
اند در تحقق اجماع از
دخول مجهول النسبی در

من لا یعلم اصله ونسبه فی جملتهم اذ مع علم اصل الکل ونسبهم یقطع بخروج عنهم ومن هنا یتجه ان بنی
ان المدار فی الحجیة علی العلم بدخول المعصوم ع فی جملة القائلین من غیر حاجة الی اشتراط اتفاق جمیع المجتهدین
او اکثرهم لا سیما مع معروفیة الاصل والنسب قال المحقق فی المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم ع
فلو خلی المائة من فقهائنا عن قوله لما کان حجة ولو حصل فی اثنین لکان قوله حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار
قوله فلا تغتر اذن بمن یتحکم فیدعی الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقین
الا مع العلم القطعی بدخول الامام فی الجملة هذا کلامه ره وهو فی غایة الجودة والعجب ممن غفل جمع من الاصحاب
عن هذا الاصل وتساهلهم فی دعوی الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهیة کما حکاه ره حتی جعلوه عبارة
عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذی جری علیه الاصطلاح من غیر قرینة جلیة ولا

بقیه حاشیه ص۳۱۳
میان مجمعین را بحکم نسبت
اند که اگر مجمعین همه معلوم
النسب بوده باشند
این اجماع حجت نیست
زیرا که جزم داریم بخروج
معصوم از ایشان
ظاهر الفساد است
زیرا اگر قول این مجمعین
در واقع حق بوده باشد
بر معصوم واجب خواهد
بود اظهار خلاف خود
پس چون خلاف
این قول ظاهر نشده
معلوم میشود رضای
معصوم از این قول
وحجت است پس همگاه
جمیع مجمعین معلوم
النسب بوده باشند
اگرچه جزم حاصل
میشود بخروج معصوم
از ایشان شخصا
ولیکن جزم
حاصل است بدخول
او در جمله ایشان
قولا وبهمین مدار
در حجیت اجماع
کافیست

اجماع حجت است فی نفسه از آن حیث که اجماع است تمام شد کلام محقق رحمه الله وپوشیده نماند بر تو که فایده اجماع نزد ما
منتفی است هرگاه امام معصوم صلوات الله علیه بشخصه معلوم باشد زیرا که فایده اجماع علم بقول معصوم است پس
گاه قول او مشافهة معلوم باشد اجماع فایده نخواهد داشت بلی مفید حجت است فایده او در وقتیکه بعینه معلوم نبوده باشد
ولیکن معلوم بوده باشد که او داخل است در جماعتیکه اجماع نموده اند بر حکمی ولابد است از برای حصول علم بدخول
معصوم در جمله ایشان از اینکه در جمله ایشان کسی باشد که اصل نسب او معلوم نموده باشد تا انکه احتمال رود که او
معصوم بوده باشد زیرا که با معرفت اصل ونسب جمیع ایشان جزم بهم میرسد ما را باینکه معصوم از ایشان بیرون است
وارا بیجهت صورتی دارد که گفته شود که مدار در حجیت اجماع بر علم بدخول معصوم است در جمله قائلین واحتیاج
نیست بشرط نمودن از برای تحقق اجماع اتفاق جمیع مجتهدین یا اکثر ایشان را حضوصا هرگاه ایشان معلوم النسب
بوده باشند ومحقق 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 واگر 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 نخورد
از کسیکه دعوا مینماید تحقق اجماع را بسبب اتفاق پنج نفر یا ده نفر از علمای امامیه با انکه قول باقی فقهای امامیه
رضوان رضی الله عنهم مجهول او بوده باشد مکرر در صورتیکه علم قطعی حاصل باشد بدخول معصوم صلوات الله
علیه در جمله ان پنج وده این کلام محقق است رحمه الله واین در نهایت پاکیزگی است وعجب است از غفلت جمعی از اعاظم

ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتد به عنهم الشهيد رحمه الله في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعد الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع والحق على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجيته مثله كما سنذكره وامّا عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نرى في مواضع لا يمكن لنا ايجاد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا الموضع منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد الاولى

از اين اصل كه حجيت اجماع بسبب دخول معصوم است ومسلمه ايشان در دعوى اجماع نزد استدلال باو در مسايل فقهيه چنانچه محقق رحمه الله حكايت نموده از ايشان حتى اينكه گويا نديده اند اجماع را عبارت از اتفاق جماعتي از اساميء رضي الله عنهم پس عدول نموده اند در تفسير اجماع از معنى اصطلاحى او بدون قرينه واضحه ودليليكه اعتماد بر او باشد بر حجيت اجماع بايد معنى نگذارند ودليلى كه بر اين مطلب اقامت نموده اند اينست كه اتفاق جمعى از علماى عظام بر حكمى بدون دليلى شرعى بعيد است پس از اتفاق اين جماعت ظن قوى حاصل ميشود بر اينكه مستند ايشان رسيده كه الحال در ميان نمانده واين حرف اگرچه صحيح است ليكن معتبر بودن چنين محل (يعنى) حرفست وعندى كه شيخ شهيد عليه الرحمة از جانب ايشان گفته كه ايشان قول مشهور را اجماع مينامند مجازا يا باعتبار مشاركت در حجيت يا باعتبار اينكه مطلع نشده بودند در وقت دعواى اجماع بر قول مخالف او يا باعتبار اينكه مطلع بودند بر خلاف او ليكن تاويل ميفرمودند ان قول مخالف را وجهى كه جمع ميشد با دعواى اجماع هر چند تاويل بعيد ميباشد يا باعتبار اينكه مراد ايشان از اجماع اتفاق علماى امت است بر روايت حديثى كه مستند ان مسئله است در كتب خود واسناد او بمعصوم نموده اند هر چند كه بعضى عمل باو ننموده اند وفتوى بخلاف نداده اند ومراد ايشان اجماع فتوى نيست تا انكه منافات داشته باشد باوجود مخالف اين قول پس پوشيده نيست اعتراضيكه بر اين عذرها وارد است زيرا كه شهرت را اجماع نا ميدند دفع مناقشه مذكوره يعنى عدول از معنى مصطلح اجماع بمعنى مجازى بدون قرينه نميكند با اين كه اين تجويز ضعيف است زيرا كه علاقه اين تجوز منحصر است در اشتراك ان اتفاق با اجماع مصطلح در

پوشيده نماند كه از اين كلام فخر المحققين مستفاد ميشود كه هر گاه امت دو فرقه شوند در يك مسئله هر فرقه قائل شوند بقول مخالف قول ديگرى ودر يكى از اين دو طايفه قول مجهول النسبى شايد قول اين طايفه حجت بوده باشد بسبب دخول معصوم در اين جمع اعتراض ظاهرى وارد است زيرا كه اگر ميگويند كه قول اين طايفه حجت است باعتبار انكه شخص است كه ان مجهول النسب معصوم است پس اين ظاهر الفساد است چه ممكن است كه مجهول النسب غير معصوم باشد پس جزم حاصل نميشود برضاى معصوم از قول اين طايفه زيرا كه چون مخالفى دارد واحتمال دارد كه اين خلاف در واقع محقق باشد وقول اين طايفه باطل يا برعكس پس اتفاق است بر خلاف حق نشده بخلاف ما اذا كان الخلاف من غير هذه الطايفة فانه لا يضر الا اذا كان الخلاف من بعض المعصوم واجب شد ومعلوم شد كه معصوم راضى است بقول يكى از اين دو طايفه لا محالة الثقلين صه

الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع فی زماننا هذا وما ضاهاه من غیر جهة النقل اذ لا سبیل الی العلم بقول الامام ع کیف وهو موقوف علی وجود المجتهدین المجهولین لیدخل فی جملتهم و یکون قوله ع مستوراً بین اقوالهم وهذا مما یقطع بانتفائه فکل اجماع یدعی فی کلام الاصحاب مما یقرب من عصر الشیخ الی زماننا هذا ولیس مستنداً الی نقل متواتر او احاد حیث یعتبر او مع القرائن المفیدة للعلم فلا بد من ان یراد به ما ذکره الشهید ره من الشهرة واما الزمان السابق علی ما ذکرناه المقارب لعصر ظهور الائمة علیهم السلام وامکان العلم باقوالهم فیمکن فیه حصول الاجماع والعلم به بطریق التتبع والی مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حیث قال الانصاف انه لا طریق الی معرفة حصول الاجماع الا فی زمن الصحابة حیث کان المؤمنون قلیلین یمکن معرفتهم باسرهم علی التفصیل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع علیها جزماً قطعیاً ونعلم اتفاق الامة علیها علماً وجدانیاً حصل بالتسامع وتضافر الاخبار علیه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبیر بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلک القائل لان ظاهر کلامه ان الوقوف علی الاجماع والعلم به ابتداء من غیر جهة النقل غیر ممکن عادة لا مطلقاً وکلام العلامة انما یدل علی حصول العلم به بطریق النقل کما یصرح به قوله اخراً علماً وجدانیاً حصل

حجیت ودلیلی بر حجیت این اتفاق نیست چنانچه بعد از این مذکور خواهد شد واما عذر ثانی یعنی مطلع نبودن ایشان بر وجود مخالفی بر حال او در فساد از آن ظاهرتر است که محتاج ببیان باشد زیرا که نیافتن مخالف دلالت ندارد بر عدم او در واقع تا آنکه توان دعوای اجماع نمود ونزدیک باین عذر است در وضوح فساد عذر ثالث یعنی تاویل قول مخالف بر وجهی که موافق قول اجماع شود ممکن نیست واعتراف نمودن بخطا در بسیاری از مواضع دعوای اجماع آسان تر است از ارتکاب این عذرها وگویا این عذرها نیز از آن مواضعی است که باید اعتراف بخطا آنها نمود والله اعلم

اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولی تا الثانیة جار ومجرور اول یعنی فی زماننا متعلق است باطلاع نه بحصول اجماع وثانی یعنی من غیر جهة النقل متعلق است بامتناع اطلاع یعنی حق اینست که محالست بدون نقل مطلع شدن بر حصول اجماع عادة در زمان ما وازمنه سابقه که شباهت داشته باشد بزمان ما در عدم وجود قراین که مفید قطع بصدور این اخبارند از ائمه اطهار علیهم السلام چنانچه پیش از زمان شیخ علیه الرحمة این قراین بوده اند زیرا که در این زمان ما را راهی بسوی دانستن قول امام علیه السلام نیست وچگونه ما را علم بقول او حاصل شود وحال آنکه حصول این علم موقوفست بر وجود چند مجتهد مجهول النسب تا آنکه معلوم شود دخول معصوم در جمله ایشان وقول او

بقیه حاشیه ص ۳۱۵ چه اگر هر دو قول باطل بوده باشند بر معصوم اظهار قول ثالثی واجب خواهد بود واگر میگوئید که قول این طائفه حجت است باعتبار اینکه مجهول النسبی در ایشان هست پس این از محل نزاع خارجست چه در این صورت قول او بتنهائی حجت است هر چند جمیع علمای معلوم النسب وغیر معلوم النسب همه مخالف باشند پس ظاهر شد که جهالت نسب بعضی از ایشان تاثیری در حجیت ندارد منه

پوشیده نیست که وجوه چند مجتهد مجهول النسب محال نیست نه عقلاً ونه عادة پس بنای امتناع انعقاد اجماع بر این معنی خوب نیست بلکه بهتر آنست که بنای او را بر کثرت وانتشار مجتهدین گذارند چنانکه از بعضی از عامه منقول خواهد شد منه

پنهان باشد بیان اقوال ایشان و وجود چند مجتهد مجهول معلوم الانتفاء است بلی علم بحصول اجماع
ممکنست بطریق نقل اجماعی که قریب بزمان ائمه علیهم السلم واقع شده باشد پس هر اجماعی که معلوم کنند از نقلان
شیخ علیه الرحمه تا این زمان وکویند این حکم اجماعیست اکر این دعوی بطریق نقل اجماعیست که قبل از زمان شیخ
علیه الرحمه منعقد شده واین نقل نیز بعنوان تواتر بوده باشد این اجماع مصطلح خواهد بود واین ظاهر است اکر
این دعوی بعنوان نقل اجماع سابق نبوده باشد بلکه مقصود دعوای انعقاد اجماع در زمان مدعی باشد پس اکر
مستند ان حکم وان اجماع احادیث معتبره متواتره یا حدیث واحد محفوف بقراین بوده باشد در بصورت نیز ان
اجماع مدعی اجماع مصطلح خواهد بود باعتبار آنکه از ان اخبار متواتره یا خبر محفوف بقراین علم قطعی حاصل
میشود بصدور این اخبار وان خبر از معصوم پس ان اجماع اتفاق جمعی خواهد بود که معصوم داخل در ایشان باشد
واین بعینه اجماع مصطلح است ولفظ نقل در کلام مصنف سره ولیس مستندی نقل متواتر اکرچه احتمال دارد که
مراد از حدیث بوده باشد لیکن حمل او بر این معنی موجب نیست زیرا که عبارت او احادیث معتبره متواتره است تکرار نقل
متواتر خواهد بود وعطف باو جایز نخواهد بود واکر غیر متواتره مراد باشد پس اکر مراد خبر غیر متواتر محفوف بقراین است
عبارة اخری اوهم القراین المفیدة للقطع خواهد واکر مراد خبر غیر متواتر غیر محفوف بقراین است مفید قطع
نخواهد بود وذکر او بیفایده خواهد بود واما اکر مراد اجماع منقول نیست وان حکم نیز مستند باحادیث متواتره وخبر
محفوف بقراین نیست پس لامحاله در بصورت مراد از اجماع معنی شهرتیست که شیخ شهید علیه الرحمه ذکر فرموده اما
پیش از زمان شیخ علیه الرحمه چون ممکن بود در انوقت علم باخبار واقوال حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم
باعتبار اعتضاد اخبار بمتواتر وقراینیکه مفید قطع بصدور انها از ائمه علیهم السلم بودند پس ممکن بود در ان
عصر حصول اجماع وعلم بحصول از راه تتبع اخبار وقراین ومثل انچه ما کفتیم بعضی از علماء بعضی فخر رازی
نیز اشاره نموده انجا که کفته که انصاف اینست که راهی بمعرفت حصول اجماع نیست مکر در زمان صحابه زیرا که در ان
دران زمان کم بودند وممکن بود معرفت ایشان بتفصیل وطفتن اتفاق ایشان برحکمی وعلامه رحمه الله بر او
اعتراض نموده باین روش که ما علم داریم بمسایل اجماعیه مثل اینکه علمای امت اتفاق بر انها نموده بودند علمی وجدانی
که بسبب بسیاری شنیدن واخبار بسیار بر انعقاد او ما را حاصل شده وحاصل انکه انعقاد اجماع در بسیاری از احکام
بتواتر بما رسیده پس ما را نیز علم بحصول اجماع ممکن است وحصول این علم اختصاص بعصر صحابه ندارد وتوبعد

حصل بالتسامع وتضافر الاخبار الثانية قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم
لهم مخالف فليس اجماعاً قطعاً خصوصاً مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ح ومع عدم علم العين
لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل
هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على
الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما
يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلاً وليس الخطاء بمامون على الظنون الثالثة حكي فيها

از انکه دانستی انچه را ما بیان نمودیم میدانیکه 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 با و ابتداءً بدون واسطه نقل
از اجماع سابقین ممکن نیست عادة 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 اخر کلام خود تصریح باین معنی نمود و انجا که فرموده که ما علم
قطعی داریم بتحقیق اجماع علمی وجدانیکه از مسامع و تظافر اخبار حاصل شده و این منافات ندارد با انچه مراد
فخر رازی است الثانیه قال الشهید ره فی الذکری اذا افتی جماعة من الاصحاب ولم یعلم لهم مخالف تا الثالثة فایده
دوم از شیخ شهید علیه الرحمه در کتاب ذکری فرموده که هرگاه جماعتی از علمای امامیه اتفاق نمایند بر فتوائی و مخالف
فتوای ایشان معلوم نباشد پس این اتفاق اجماعی نیست که موجب قطع و جزم باین فتوی باشد خصوصاً هرگاه
این جماعت باشخاصهم معلوم نبوده باشند زیرا که درینصورت 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 بمخالفت و اما این اتفاق حجت است در صورتیکه 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 جرات نمودن بر فتوائی
بدون دلیل پس ظاهر اینست که ایشان را مستندی بوده از برای این فتوی که الحال در میان نیست و لازم نمی اید مطلع
نشدن ما بران مستند بر اینکه در واقع نبوده باشد و این حرف نزد من ضعیف است زیرا که با عدالت ایمنی حاصل
نیست مگر از عمداً فتوی دادن بواسطه دلیلی که از راه اجتهاد ظنی بدلیل بودن او حاصل نشده باشد بلکه عدالت

مقتضی

فيها ايضاً عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قائله اللحوق في
الحجية لا في كونه اجماعاً واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب
الشهرة سواء كان اشتهاراً في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى
وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشهوراً في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية
الحديث مبيناً لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له
لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون ووجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ و
متابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد ره
وممن اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي و
السيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقال السيد في كتاب المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ودام
بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك
والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين اصل

مقتضى اينست كه فتوائيكه از او صادر شود مستند باشد بدليكه بگمان او دليل تواند بود وخطا در گمانها بسيار
واقع ميشود پس گاه باشد كه آنچه اين جماعت بگمان خود دليل اين فتوى يافته اند در واقع مستند او نتواند بود

الثالثة حكى فيها ايضاً عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه تا اصل اذا اختلف فايده سيوم اينكه حكايت
كرد شيخ شهيد عليه الرحمة در ذكرى نيز از بعض اصحاب الحاق حكم مشهور بين الاصحاب را بمسئله اجماعيه وخود
اين قول را نزديك بصواب دانسته بشرط آنكه مراد قايلش لحوق در حجيت باشد نه در اجماع بودن واحتجاج نموده
اند از براى اين مطلب بمثل احتجاجى كه در مسئله فتواى مجهول المخالف ذكر نموده وحاصل او اينكه عدالت اينجمعى كه
بسبب ايشان اين حكم مشهور شده مانعست از قايل شدن بقولى بى مستندى شرعى پس ظاهر انست كه مستندى به ايشان
رسيده بود كه الحال در ميان نيست ونيز احتجاج نموده بر اين مطلب باينكه از جهة شهرت ظن قوى بصحت آن حكم حاصل
ميشود خواه اين شهرت در روايت بوده باشد باينطريق كه جمعى كثير در كتب خود روايتى كه مستند حكمست نوشته باشند
هر چند فتوى بمضمون او ندهند يا شهرت در فتوى باشد ورد نموده اند دليل اول او را بنظير جواب مسئله فتواى

مجهول

اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل
الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها
مع ارش النقصان وهو التفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح
بالعيوب الخمسة المخصوصة قيل يفسخ كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض
دون بعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فمم والا فلا فالاول

مجهول المخالف یعنی باین روش که عدالت مقتضی پیش ازین نیست که ایشان خبر را بطن خود مستند این حکم
یافته باشند و در کمانها خطاب بسیار واقع میشود و از دلیل ثانی او جواب باین روش گفته شده که شهرتیکه بسبب او
ظن قوی بصحت حکم حاصل میشود شهرتیست که پیش از زمان شیخ طوسی علیه الرحمة بوده نه آن شهرتیکه بعد
از او حاصل شده و اکثر شهرتهائیکه 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
باینمعنی فرموده در کتاب رعایه 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 فقهائیکه 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 باو داشتند و چون متاخرین آمدند و احکام او را مشهور
یافتند و دیدند که شیخ و تابعین او رحمهم الله باو عمل نموده اند گمان 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 کسیکه برینمعنی مطلع شد و تحقیق این نمود بیواسطه تقلید دیگری شیخ فاضل محقق سدید الدین
محمود حمصی 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 حمصی 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 مسائلیکه درین وقت فتوی میدهند و جواب میگویند از راه حفظ کلام علماء پیش است

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

فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجاناً والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق
في كل مسئلة مذهباً وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعاً عليه يكون قد خالف
الاجماع فلم يجز واما في صورة الجواز فلم يخالف اجماعاً ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقاً
لان الامام ع في احدى الطائفتين فرضاً قطعاً فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت
الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد اصل اذا لم يفصل الامة

نه خلافست درین مسئله میان اهل خلاف یعنی علمای عامه واز برای این اجماع مرکب چند مثال ذکر نموده اند از
انجمله اینستکه کسی کنیز باکره بخرد و با او وطی نماید بعد از ان در او عیبی بیابد که موجب اختیار مشتری میان اخذ ارش
و فسخ بوده باشد پس بعضی گفته اند که وطی مانعست از رد کنیز ببایع و او را ارش عیب میرسد و بس و بعضی گفته اند
بلکه او را رد میتواند نمود با اینکه ارش نقصان کنیز که بسبب وطی و ازالت بکارت عارض او شده ببایع بدهد و این
ارش عبارتست از تفاوت قیمت او بکرا و ثیبا پس قول علمای امت منحصر است در دو پس قول برد کنیز ببایع مجاناً
یعنی بی ارش قول ثالثی خواهد بود و از جمله مثالها اختیار زن با شوهر است فسخ نکاح دیگری بسبب ظهور عیبهای
مخصوصه که عبارتند از برص و جذام و جنون و خصا و عنه و رتق و قرن که سه عیب اول مشترکند میان زن و
شوهر هر دو و خصا و عنه مخصوصند بشوهر و رتق و قرن مخصوصند بزن پس در هر یک از زن و مرد پنج عیب
است که موجب اختیار دیگری است در فسخ عقد نکاح و بعضی قایل شده اند که بسبب این عیبها همه فسخ جایز است
و بعضی دیگر قایل شده اند که بهیچ یک ازین عیبها فسخ نکاح جایز نیست پس فرق یعنی قول بجواز فسخ بسبب بعضی
ازین عیبها دون بعضی قول ثالثی است و درین مسئله اهل خلاف بعضی قایل شده اند بجواز احداث قول ثالث
مطلقا و بعضی از ایشان قایل شده اند بعدم جواز مطلقا و محققین ایشان چون ابن حاجب و غیره قایل بتفصیلی
شده اند باین روش که قول ثالث اگر موجب رفع حکمی است که متفق علیه فریقین بوده باشد پس احداث ان قول ثالث
جایز نیست و اگر قول ثالث موجب رفع حکم متفق علیه فریقین نبوده باشد احداث او جایز است پس اول یعنی انکه
قول ثالث موجب رفع متفق علیه فریقین بوده باشد چون مسئله کنیز بکر زیرا که فریقین معتقدند بر عدم جواز
رد کنیز ببایع بی ارش بکارت چه یک قول عدم جواز رد است مطلقا و یک قول جواز رد است با ارش بکارت و ثانی
که قول ثالث موجب رفع متفق علیه نبوده باشد چون مسئله فسخ نکاح بعضی بسبب از ان عیوب دون بعضی زیرا که قول

بسبب هر عیبی از عیوب خمسه مسئله ایست علیحده پس قائل بتفصیل در عیوب در مسئله هر عیبی موافقست با یک قائلی از ان دو قائل منه

و بعضی اعتراض نموده اند بر این تفصیل باینکه این احداث قول ثالثی است زیرا که عصر سابق بر ابن حاجب اتفاق نموده بودند بر دو قول اول پس قول بتفصیل احداث قول ثالثی خواهد بود و جواب گفته اند باینکه این تفصیل از آن قسم جائز است که رفع مجمع علیه ننموده چون مسئله عیوب و بعضی گفته اند باینکه از عصر سابق بر ابن حاجب نیز این سه قول بوده و این تفصیل احداث کرده او نیست منه

الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين
علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرئة وابوين
فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين
فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز
لان الامام ع مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجمع وهذا كلام واضح اصل

ثالث موافقست در هر مسئله با یک مذهبی چه قایل بقول ثالث قایلست بایجاب جزئی وسلب جزئی پس از جهة قول
بایجاب جزئی یعنی ثبوت رد در بعضی از آن عیوب موافقست با قول باول زیرا که اول نیز درین جزئی قایل بجواز
رد است واز جهة قول بسلب جزئی یعنی عدم ثبوت رد در بعضی دیگر از آن عیوب موافقست با قول ثانی چه او
نیز درین بعضی قایل بجواز رد نیست واین تفصیل نیکو است بنا بر اصول وقواعد عامه زیرا که در آن شقی از تردید
که میگویند جایز نیست بر آن تقدیر احداث قول ثالث یعنی در صورتیکه قول ثالث موجب رفع متفق علیه
بین الفریقین بوده باشد خلاف اجماع لازم می آید پس جایز نخواهد بود در صورت جواز احداث قول ثالث یعنی
هرگاه آن قول ثالث موجب رفع متفق علیه نباشد چون مخالف اجماع نیست ومانعی بغیر از مخالفت اجماع
متصور نیست پس باید جایز باشد وبر اصول وقواعد ما که حجیت اجماع باعتبار دخول قول معصوم است عدم
جواز احداث قول ثالث مطلقا صاحب صورتست زیرا که مفروض اینستکه امام علیه السلام در یکی ازین دو فرقه داخل
است پس حق با یکی از ایشان خواهد بود وقول طایفه دیگر خلاف حق خواهد بود وهرگاه قول طایفه دیگر خلاف
حق باشد پس قول ثالث نیز بطریق اولی چنین خواهد بود وهمچنین است حرف در زیاده بر قول ثالث یعنی
هرگاه امت اتفاق نموده باشند بر سه قول یا زیاده احداث قول رابع یا خامس وسادس جایز است یا نه این اختلافات
وتحقیقات مذکوره در او نیز جاریست اصل اذا لم تفصل الامة بين المسئلتين فان نصت على المنع من الفصل
تا اصل اذا الاختلف الامامية 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 ونزاعی نیست در عدم جواز فرق زیرا که درینصورت
لازم می آید بسبب فرق مخالفت قول معصوم نزد ما ومخالفت جمیع امت نزد عامه واگر تصریح ننموده باشند بعدم
جواز فرق پس اگر میان این دو مسئله علاقه بوده باشد بحیثیتی که لازم آید از عمل بیکی عمل بآن دیگری نیز درینصورت

پوشیده نماند که بنا بر اصول وقواعد عامه این صورت نیز میباید جائز نباشد زیرا که درین صورت بر مذهب ثالث لازم میآید که خطا از کل امت در عصر سابق واقع شده باشد واین نزد ایشان نیز جائز نیست از جهت آنکه از جمله دلائل حجیت اجماع از حضرت رسول صلی الله علیه وآله این حدیث را نقل نموده اند که لا تجتمع امتی علی الخطاء منه

اصل اذا اختلف الامامیة علی قولین فان کانت احدی الطائفتین معلومة النسب و لم یکن الامام احدهم
کان الحق مع الطائفة الاخری و ان لم تکن احدی الطائفتین معلومة النسب فان کان مع احدی الطائفتین
دلالة قطعیة توجب العلم وجب العمل علی قولها لان الامام معها قطعا و ان لم یکن مع احدیهما دلیل قاطع
فالذی حکاه المحقق عن الشیخ التخییر فی العمل بایهما شاء و عزی الی بعض الاصحاب القول باطراح القولین
و التماس دلیل من غیرهما ثم نقل عن الشیخ تضعیف هذا القول بانه یلزم منه اطراح قول الامام ع و قال
بمثل هذا یبطل ما ذکره لان الامامیة اذا اختلف علی قولین فکل طائفة توجب العمل بقولها و تمنع
من العمل بقول الاخر فلو تخیرنا لاستحنا ما اطرحه المعصوم ع قلت کلام المحقق هنا جید و الذی
یسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله کما تقدمت الاشارة الیه فائدة قال المحقق ره ان اختلف

نیز فرق جایز نیست چنانچه در ین 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 میانه زن و
شوهر پس هر که قایلست بانکه نصیب مادر ثلث اصل ترکه میت است در هر دو صورت باین قایلست و هر که قایلست بانکه
نصیب او ثلث باقی ترکه است بعد از اخراج نصیب زوجین در هر دو صورت باین قایلست مگر ابن سرین که او فرق نموده
میان این دو مسئله بانکه نصیب مادر در شوهر ثلث اصل ترکه است و باز ثلث باقیست و اگر میان این دو مسئله علاقه
نبوده باشد چنانچه در ین 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 نیست پس هر گاه اهل عصری فرق ننموده باشند میان این
دو مسئله باین طریق که بعضی قایل شده باشند بعدم جواز بیع و قتل و بعضی قایل بجواز هر دو شده باشند پس فرق
میان این دو مسئله یعنی قول بجواز یکی دون دیگری محل خلاف است بعضی ادعا نموده اند بجواز فرق میان
ایشان باعتبار انکه فرق مقتضی رفع حکمی نیست که اجماعی بوده باشد و بعضی تجویز ننموده اند فرق را باعتبار انکه قول
بفرق مقتضی تخطئه کل امت است زیرا که هر گاه کسی قایل 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 انچه موافق مذهب و اصل و قاعده ماست در باب حجیت اجماع اینست که فرق
جایز نباشد زیرا که امام با یکی از ین دو طایفه است جزما و این لازم دارد وجوب متابعت او را در هر دو مسئله و اگر

قابل بفرق شویم مخالفت قول او در ین مسئله لازم آید و انچه مذکور شد جمیع ظاهر است و محتاج ببیان نیست اصل اذا اختلفت الامامیه علی قولین فان کانت احدی الطائفتین معلومة النسب فالحق فی الطائفة التی لا فایده هرگاه اختلاف نمایند امامیه رضی الله عنهم بحیثیتی که هیچ یک از علمای ایشان خارج نباشند در مسئله بر دو قول پس اگر یکی از ین دو طایفه جمیع معلوم النسب بوده باشند و هیچ یک از ایشان امام معصوم نبوده باشند حق در آن طایفه 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 هم معلوم النسب اند معلوم است که هیچ کدام از ایشان معصوم نیست پس آن طایفه که در میان ایشان مجهول النسبی هست مشخص میشود که یکی از ان جمعیکه مجهول النسب اند امام است والا لازم می آید که امام داخل در هیچکدام از ین دو فرقه نباشد پس اتفاق جمیع امت نشده خواهد بود و این خلاف فرض است و اگر هم معلوم النسب باشند یعنی در هر طایفه مجهول النسبی بوده باشد پس اگر با یکی از ین طایفه دلیل قطعی بر ین قول ایشان بوده باشد که موجب حصول علم بقول ایشان باشد واجبست عمل بقول آن طایفه زیرا که امام با این طایفه خواهد بود جزما و اگر با هیچ یک از ین دو طایفه دلیلی قطعی بنوده باشد پس انچه حکایت نموده محقق رضی الله عنه از شیخ طوسی قدس سره اینستکه مخیریم در عمل بهر یک از ین دو قول که خواهیم و نسبت داده ببعضی 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 و رد این قول را باین روش که از ین قول لازم می آید طرح نمودن قول معصوم زیرا که قول معصوم جزما داخل در آن دو قول است بعد از آن محقق فرموده بنظر انچه شیخ رد نموده قول این قایل را میتوان ابطال مذهب شیخ در این مسئله یعنی قول بتخییر نمود زیرا که امامیه هرگاه اختلاف نمایند در مسئله بر دو قول پس هر طایفه واجب میداند عمل بقول خود را و منع مینماید مردم را از عمل بقول طایفه دیگر پس اگر ما مخیر باشیم در عمل باین دو قول لازم می آید که جایز دانیم چیزی را که معصوم علیه السلام حرام کرده باشد چه هرگاه معصوم داخل یکی از ین دو طایفه باشد حرام کرده خواهد بود عمل بقول طایفه دیگر را بنا بر انکه دانسته شد که هر طایفه حرام میدانند عمل بقول طایفه دیگر را و میگویم من که حرف محقق در ین مقام ببیان نیکو است و انچه کار را آسان میکند ما اینستکه میدانیم که مثل این اختلاف در میان امامیه واقع نشده یعنی ممکن نیست اطلاع ما بر انحصار امامیه در دو قول بحیثیتی که علم قطعی بدخول معصوم در یکی از ایشان حاصل شود چنانچه پیشتر اشاره باین معنی شد انجا که گفته

محقق نماند که این حرف اگرچه حق است بر فرض اتفاق جمیع امت بمعصوم داخل آن طایفه که در میان ایشان مجهول النسبی است لیکن این اول الکلام است که باید از اجماع معصوم داخل شود بلکه حجیت اجماع باعتبار این است که کاشف از رضای معصوم باشد و ایشان چنانچه از روایات بیرون میاید

شد

اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير
لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع
بعد الاختلاف وكلام المحقق ره ههنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح اصل اختلف الناس في ثبوت
الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه على حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا ان
دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من
اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلى الله
عليه واله اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدتان الاولى لا بد لحاكي

شد که ممتنع است اطلاع عادة بر حصول اجماع ودخول قول معصوم را در زمان ما ونظایر زمان ما

فایده قال المحقق ره اذا اختلفت الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك على احد القولين قال
الشيخ ره ان قلنا بالتحريم لم يصح اتفاقهم تا اصل محقق قدس سره فرموده که هرگاه اختلاف نمایند بر دو
قول ایا جایز است اتفاق نمودن ایشان را بعد از این اختلاف بر یکی از این دو قول شیخ علیه الرحمة فرموده که اگر
قایل بتخییر در عمل بهر یک ازین دو قول شویم در وقت اختلاف چنانچه در مسئله سابقه مذکور شد صحیح نیست
اتفاق ایشان بعد از خلاف زیرا که این اتفاق دلیلست برینکه قول دیگر باطل بوده باشد وحال انکه ما قایل
شده بودیم بتخییر واین نیز حرف کسی را میرسد که در مقام اعتراض بگوید چه میشود که تخییر مشروط بوده باشد بعدم
حصول اتفاق بعد ازین یعنی تخییر جایز است مادامیکه اختلاف محقق باشد واتفاق واقع نشود که اگر اتفاقا
بر یکی از ان دو قول محقق شود بعد از اتفاق تخییر نیز باطل خواهد بود پیش از و جایز است وبرین احتمال جایز صحیح
است اجماع بعد از اختلاف کلام محقق ره اینجا نیز چون حرف پیش در نهایت خوبی وظهور است اصل اختلف
الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد تا فائدتان اختلاف نموده اند علما در ثابت شدن اجماع منقول بخبر واحد بنا
بر انکه خبر واحد حجت بوده باشد که اگر خبر واحد را حجت ندانیم چنانچه مذهب جمعی است اجماع نیز باو ثابت نخواهد
شد اتفاقا پس بعضی قایل شده اند بثبوت اجماع بخبر واحد وجمعی دیگر انکار نموده اند این را ونزدیکتر بصواب
قول اولست دلیل ما بر ثبوت اجماع بخبر واحد اینستکه دلیل حجیت خبر واحد چنانچه بعد ازین در بحث اخبار

پوشیده نماند که کلام سابق مصنف دلالت برین میکرد که ممتنع است درین زمانها اطلاع بر حصول اجماع درین زمانها نه بر حصول مطلق اجماع بلکه صریحا مذکور شد که اطلاع بر اجماع منقول ممکن است پس اطلاع بر چنین اجماع مرکبی ممکن خواهد بود از راه نقل وکار مشکل خواهد شد از جهت عمل منه

خواهی

لحاکی الاجماع من ان یکون علمه باحدی الطرق المفیدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفی
العلم ولکن کان وصوله باخبار من یقبل اخباره لیکون حجة وجب البیان حذراً من التدلیس لان
ظاهر الحکایة الاستناد الی العلم والفرض استنادها الی الروایة فترک البیان تدلیس وبالجملة فحکم
الاجماع حیث یدخل فی حیز النقل حکم الخبر فیشترط فی قبوله ما یشترط هناک ویثبت له عند التحقیق الاحکام
الثابتة له حتی حکم التعادل والترجیح علی ما یاتی بیانه فی موضعه وان سبق الی کثیر من الاوهام خلاف
ذلک فانه ناش عن قلة تامل وح فقد یقع التعارض بین اجماعین منقولین وبین اجماع وخبر فیحتاج
الی النظر فی وجوه الترجیح بتقدیر ان یکون هناک شیء منها والا حکم بالتعادل وربما یستبعد حصول

خواهی دانست باعتبار عموم شامل محل نزاع نیز هست پس ثابت خواهد شد اجماع بخبر واحد چنانچه غیر اجماع
باو ثابت میشود واحتجاج نموده خصم یعنی منکر ثبوت اجماع منقول بخبر واحد باینکه اجماع اصلی است از اصول
دین چه اصول دین کتاب وسنت واجماع ودلیل عقلند وهرچه اصل دین نیست بخبر واحد ثابت نمیشود پس اجماع بخبر
واحد ثابت نمیشود وچون این دلیل اینست که قبول نداریم کلیت کبرای محذوفه را یعنی قبول نداریم که هرچه اصل
دین باشد بخبر واحد ثابت شود بلکه این حکم مخصوص بیک اصل است که آن عبارت از کتابست زیرا که سنت یعنی کلام
رسول صلی الله علیه وآله اصلی از اصول دین است وحال آنکه خبر واحد در او مقبول است فایدتان الاولی لابد

لحاکی الاجماع من ان یکون علمه باحدی الطرق المفیدة تا الثانیه درینمقام دو فایده است که ذکر آنها مناسب
است فایده اول اینکه شرطست در نقل اجماع اینکه ناقل عالم بان اجماع بوده باشد بیکی از آن راههایکه مفید علمند
یعنی باینطریق که اجماع در عصر او منعقد شده باشد با اطلاع او باین عنوان که بطریق خبر متواتر باو رسیده باشد
وکمترین راهها در افاده علم خبر واحدیست که مشتمل بر قراینی باشد که از آنها علم بحصول اجماع در عصر سابق حاصل
شود پس اگر علم حاصل نشده باشد بصحت نقل او از معصوم لیکن وصول آن 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 اینستکه این
حکایت مستند بعلم او باشد واو را جزم بحصول اجماع حاصل باشد وحال آنکه مفروض اینستکه این حکایت مستند
است مستند بروایت اجماع پس ترک بیان تدلیس خواهد بود مجملا حکم اجماع منقول حکم خبر است پس شرطست در او آنچه

حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسائط
في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي بيان ان قلة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح و
يندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط
في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى وجه من وجوهها
مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب
استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامهم على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه
من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة
شهرة للاجماع في الحجية كما اتفق كذلك فلا حجر عليه ح في الاعتداد به وذلك ظاهر المطلب

در قبول خبر شرطست و ثابت است از برای او احکامیکه 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 گمان کرده باشند که اجماع منقول در
حکم اجماع قطعی است این توهم از قلت تامل ناشی شده خواهد بود پس درینصورت 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
بقراین باشند و همچنین در صورت ثانی ان اجماع چنین بوده باشد و خبر واحد نیز محفوف بقراین نبوده باشد پس
محتاج خواهیم بود بترجیح احدهما بتامل در وجوه ترجیح بر تقدیریکه وجهی از وجوه ترجیح در اینجا بوده باشد و اگر
نبوده باشد حکم میکنیم بتعادل و بعضی مستبعد دانسته اند وقوع تعارض را میان اجماع منقول و میان خبر و
میگویند 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 بوسایط 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 ازین خواهد
آمد که قلت وسایط از جمله وجوه ترجیح است و این استبعاد مندفع است باینکه این وجه اگرچه مقتضی ترجیح
اجماع است بر خبر لیکن با این وجه معارضه مینماید غلبه قلت ضبط در نقل اجماع از جماعتیکه متعرض نقل او میشوند
نسبت بنقل خبر زیرا که اکثر ناقلین اجماع اشتباه نموده اند اجماع را بمشهور و او را اجماع نامیده اند پس این وجه مرجح

المطلب السادس فی الاخبار اصل ینقسم الخبر الی متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة یفید بنفسه العلم
بصدقه ولا ریب فی امکانه ووقوعه ولا عبرة بما یحکی من خلاف بعض ذوی الملل الفاسدة فی ذلک فانه
بحث ومکابرة لانا نجد العلم الضروری بالبلاد النائیة والامم الخالیة کما نجد العلم بالمحسوسات ولا فرق
بینهما فیما یعود الی الجزم وما ذلک الا بالاخبار قطعا وقد اورد واعلیه شکوکا منها انه یجوز الکذب
علی کل واحد من المخبرین فیجوز علی الجملة اذ لا بناء فی کذب واحد کذب الاخرین قطعا ولان المجموع
مرکب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض کذب کل واحد فقد فرض کذب الجمیع ومع وجوده لا یحصل
العلم ومنها انه یلزم تصدیق الیهود والنصاری فیما نقلوه عن موسی وعیسی علیهما السلام انه قال لا نبی بعدی
وهو بنا فی نبوة نبینا صلی الله علیه وآله فیکون باطلا ومنها انه کاجماع الخلق الکثیر علی اکل طعام

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 مشروط است باینکه 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 الثانیه قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع فی المشهور من غیر قرینة تا المطلب السادس
فایدهٔ ثانیه اینکه دانستی که بعضی از اصحاب استعمال نموده اند لفظ اجماع را در مشهور بودن نصب قرینه در
کلام خود بر تعیین مقصود از این اجماع پس کسیکه حالش اینست که مشهور را اجماع مینامد اعتماد نیست باجماع که
او دعوا نماید مگر انکه بیان نماید که مراد من از این اجماع معنی مصطلح است وکان نادر است که در هیچ جائیکه دعوای
اجماع نموده بیان نموده باشد که مراد من معنی مصطلح است مگر انکه کسی قایل شود بساوات شهرت با اجماع در
حجیت چنانچه چنین اتفاق افتاده که بعضی قایل شده اند بساوات شهرت با اجماع در حجیت پس در بصورت
منعی نیست از اعتماد نمودن بر اجماعیکه ان کس دعوا نماید ووجه این ظاهر است چه فایده اجماع حجیت است پس
هرگاه مشهور نیز حجت بوده باشد اعتماد بر او خواهد بود المطلب السادس فی الاخبار اصل ینقسم الخبر الی متواتر
واحاد فالمتواتر هو خبر تا از اعرفت مطلب ششم در بحث از احکام خبر است منقسم میشود خبر بدو قسم خبر متواتر و
خبر واحد متواتر خبر جماعتی است که فی نفسه یعنی بواسطه انضمام قرائن خارجیه موجب حصول علم بصدق خود بوده
باشد وقید بنفسه بواسطه احتراز از خبر واحد ثبت که بواسطه قرائن خارجیه مفید علم بصدق خود باشد ولیکن نیست

طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم بموجب لما يناقض المعلوم بين اذا اخبر جمع كثير بالشئ وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما يتألم به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا رضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لخلاف الفقهاء وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبهة السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو يخالفها والعسكر مؤلف من الاشخاص وهو يغلب بفتح البلد ودون كل شخص على انفراده

در امكان متواتر عقلا ووقوع او در شريعت وعرف اعتبار ندارد وآنچه حكايت نموده اند از مخالفت بعضي از صاحبان ملتهاي فاسده در امكان وقوع وامكان حصول علم ضروري بصدق او مطلقا چنانچه بعضي از حكماي هند چون سمنيه وبراهمه قايل شده اند ومي گويند متواتر مطلقا مفيد علم ضروري نيست بلكه در صورتي مفيد علم است كه اخبار از اموري واقع شود كه در زمان ما موجود بنده وافادهٔ علم ضروري نمي كند هر گاه اخبار متعلق باشد باموري كه گذشته زيرا كه اين قول كاذب و باطل است چه ما علم ضروري داريم بوجود شهرها و بلاد بعيده وامتهاي كه گذشته چنانچه علم بمحسوسات داريم بحيثيتي كه هيچ فرقي ميان اين دو علم نمي يابيم تفاوتي كه راجح بجزم شود يعني تفاوتي ميان ايشان در جزم وعدم احتمال نقيض نمي يابيم وعلم باين شهرها وجماعت گذشته ما را حاصل نشده مگر بسبب اخبار متواتره وبعضي شهرها ي متعدده واعتراضات كثيره وارد كرده اند بر امكان تواتر وحصول علم بسبب اخبار كثيره از جمله اينست كه جايز است كذب بر هر يك از اين جماعت كه مي بيند از اخبار ايشان علم بصدق خبر حاصل شود پس جايز خواهد بود دروغ گفتن ايشان بجهت اجتماعي زيرا كه كذب يكي منافات با كذب مجموع ديگران ندارد بجز ماچه مفروض اينست كه كذب بر كل واحد جايز است مثلا هر گاه تواتر از اجتماع ده نفر حاصل شود چنانچه كذب بر هر يك از ايشان انفرادا جايز است همچنين جايز است كذب بر هر يك در حال اجتماع با نه نفر ديگر پس كذب مجموع من حيث المجموع نيز جايز خواهد بود ودر اينكه مجموع مركب از اعداد بلكه نفس اعداد است پس هر گاه فرض كنيم كذب بكل واحد واين فرض كذب جميع نيز شده خواهد بود وباين وجود كذب جميع علم بصدق خبر ايشان حاصل نشود واز جمله شبههاي ايشان اينست كه اگر از تواتر علم بصدق خبر حاصل شود

حضرت قدس سره در اين دو مثال ذكر نمود يكي از متواتر كه علم از او حاصل نشود ديگري از آحاد كه علم از او حاصل شود

بلي تفاوتي هست كه در حكم در حيز عدم نمي آيد

وعن الثانی انّ نقل الیهود والنّصاری لم یحصل بشرائط التّواتر فلذلک لم یحصل العلم وعن الثّالث انّه قد علم وقوعه والفرق بینه وبین الاجماع علی الاکل وجود الدّاعی بخلاف اکل الطّعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناک ظاهر وعن الرّابع انّ تواتر النّقیضین محال عادة وعن الخامس انّ الفرق الّذی نجده بین العلمین انّما هو باعتبار کون کلّ واحد منهما نوعا من الضّروری وقد یختلف النّوعان بالسّرعة وعدمها لکثرة استیناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السّادس انّ الضّروری لا یستلزم الوفاق بجواز المباهتة والعناد من الشّرذمة القلیلة اذا عرفت هذا فاعلم انّ حصول

لازم خواهد بود تصدیق یهود و نصاری در آنچه اثبات بطریق تواتر نقل نموده اند از حضرت موسی و عیسی علیهما السلام که هر یک از اثبات کفته اند که پیغمبری بعد از من نیست و تصدیق اثبات در برن قول منافات دارد با نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله پس این قول اقرار خواهد بود از جمله شبهای اینست که اجتماع خلق کثیر بر نقل خبر واحد از قبیل اجتماع خلق بسیار است بر خوردن یک طعام و این ممتنع است عادة پس تواتر نیز عادة ممتنع خواهد بود و از جمله شبهها اینست که حصول علم بسبب تواتر ممنوع میشود بحصول علم بنقیضین در صورتیکه جمعی کثیر خبر دهند بچیزی و جمعی کثیر دیگر بنقیض آن خبر دهند و متعلق علم بنقیضین محال است و از جمله شبهها اینست که اگر تواتر افاده علم ضروری بصدق خبر نماید لازم می آید که ما فرقی نیابیم میان علمی که از تواتر حاصل میشود و علمیکه بضروریات ما را حاصل است و لازم باطل است زیرا که ما هر گاه عرض کنیم بر خود وجود اسکندر و مثلا و این قول را که یکی نصف دو است فرقی میان این دو علم می یابیم و می دانیم که علم ثانی اقوی است بالبدیهه از علم اوّل و از جمله شبهای ایشان اینست که تواتر مفید علم ضروری بصدق خبر بوده باشد لازم می آید که این مسئله یعنی حصول علم ضروری از تواتر اجماعی باشد زیرا که علم ضروری مستلزم اتفاق جمیع ناس است و حال آنکه ما در این مسئله با شما مخالفیم و با عتقاد ما علم ضروری از تواتر حاصل نمیشود و جمیع این اعتراضات و شبهها مردود است بدو وجه یکی اجمالی و دیگری تفصیلی اما اجمالی زیرا که این وجوه از قبیل تشکیک در ضروریاتند پس از قبیل شبههای سوفسطائیه اند و مستحق جواب نیستند و اثبات نمی اندکه منکر محسوسات و بدیهیاتند باعتبار شبههای که ایشان توهم و تخیل نموده اند و اما تفصیلا پس جواب شبهه اول ایشان اینکه کاست که حکم مجموع مخالف حکم هر واحد از اوست زیرا که واحد جزو از عشره است و بخلاف اوست در بعضی از احکام چه

یعنی شبهه بر تقدیر صحت دلالت میکند بر عدم امکان وقوع تواتر بخلاف بداهة که دلالت میکند بر عدم امکان حصول علم بسبب او

حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول
ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم
الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ
جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغا حتى التواتر والثاني اعني ان الاول ان لا يكونوا
عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لا استدلالا فتحصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة وتقليد
يؤدي الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور

الحاصل مع

مجموع مستمائت بعشرة وواحد مستمی باو نیست ومجموع لشکر مرکبست از اشخاص ومجموع غالبا بحد بود شمن
وفتح شهرها می نماید بخلاف هر یک از ان اشخاص وجواب شبهه ثانی ایشان اینکه در نقل یهود ونصاری ان
خبر را که مذکور شد شرایط تواتر محقق نیست پس از اینجهت از تواتر ایشان علم بصدق خبر ایشان حاصل نیست
یعنی حصول علم از تواتر مشروطست بشرطیکه بعد از بن مذکور خواهد شد پس اگر علم از تواتر حاصل نشود معلوم
میشود که شرایط او متحقق است واگر علم حاصل نشود چنانچه در تواتر یهود ونصاری اذا ومعلوم میشود که شرایط او
متحقق نیست کوندانیم که کدام شرط بعینه منتفی است وبعضی گفته اند که شرطیکه منتفی است در تواتر یهود ونصاری
ان شرطست که هر طبقه از طبقات نقل باید بحد تواتر رسیده باشند وتواتر یهود در زمان بخت نصر منقطع شود
زیرا که او جمیع طوایف یهود را کشت واز ایشان باقی نگذاشت مگر چند نفر پس قول ایشان مفید علم نبود ونصاری
در طبقه اول بحد تواتر نرسیده بودند باعتبار قلت عدد ایشان وجواب شبهه سیوم اینکه ما علم قطعی بوقوع
تواتر داریم وفرق میان ما واجتماع خلق کثیر بر خوردن یک طعام اینست که در تواتر داعی بر اجتماع ایشان در نقل
یکجز متحقق است وان عبارتست از ارتکاب امر بمعروف ونهی از منکر است جهت حصول مثوبات اخروی بخلاف
اجتماع بر خوردن یک طعام که داعی بر او نیست بلکه مانع از او متحقق است چه امر بهر خلایق مختلفند وباعتبار
اختلاف اغراض طعامها نیز مختلف میشوند پس مجموعا بحسب عادت تواتر موجود است ودر اجتماع بر طعام واحد
عادت جاری نشده وجواب شبهه چهارم اینکه تواتر بر نقیضین بحسب عادت محالست واگر از فرض محال محالی لازم
آید قصوری ندارد وجواب شبهه پنجم اینکه فرق کرده میان اینکه دو علم محال باشد باعتبار اینکه هر یک از انها نوعیند
از ضروری وکاه هست که مختلف میشوند دو نوع از ضروری باعتبار سرعت انتقال ذهن بسبکی وعدم سرعت انتقال

الجمهور ساكتين عليه قال السيد ره اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة
وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما
احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات
النبي صلى الله واله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق
ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام الذي يتفرد الامامية
بنقله والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض هنا
شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاضراب عنها احرى فايدة قد تتكثر الاخبار في الوقايع وتختلف و

او بديكري بسبب زيادتي انس ذهن بيكي وجواب شبهه ششم اينكه قبول نداريم كه علم ضروري مستلزم اتفاق
بوده باشد زيراكه جايز است ارتكاب باطل وصدور عناد از طايفه قليلي چنانچه سوفسطائيه منكر بديهيات
شده اند اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط تا فايده هركاه دانستي اين
راكه تواتر ممكن است عقد وواقع است شرعا وعرفا پس بدانكه حصول علم بمتواتر موقوفست بر اجتماع چند شرط
بعضي از انها شرطند در جمعي كه نقل خبر مينمايند وبعضي از انها شرطند در شنوندكان پس نوع اول منحصر است
در سه شرط اول اينكه جمعيكه نقل خبر مينمايند در كثرت بمرتبه باشند كه ممتنع باشد عادة با ان كثرت اتفاق
ايشان بر كذب ودويم اينكه علم ايشان بمتواتر مستند بحس بوده باشد چون ديدن بلاد بعيده وشنيدن اخبار
وبوئيدن بوئيدنيها وامثال اينها ومستند بعقل نبوده باشد زيراكه در مثل مسئله حدوث عالم هركاه ثابت
بوده باشد نزد مخبرين بدليل عقلي تواتر مفيد علم نيست سيوم اينكه طرفين يعني طبقه اعلى واسفل ووسط
يعني طبقه وسط مساوي باشند در بلوغ بحد تواتر يعني جميع طبقات مخبرين در طبقه اول وطبقه اخر وواسطه
هر طبقه از طبقات واسطه بايد بحد تواتر رسيده باشند ونوع دويم يعني شرايطيكه در سامعين معتبرند دو
شرطست اول اينكه ايشان عالم نبوده باشند بمتواتر بطريق علم ضروريكه اكر چنين علمي از براي ايشان حاصل
بوده باشد تواتر نسبت بايشان مفيد علم نخواهد بود زيراكه تحصيل حاصل محالست بلي عالم بودن ايشان بمتواتر
بعنوان علم نظري منافات با تواتر ندارد دويم اينكه سامع پيش از شنيدن اين خبر متواتر بسبب شبهه يا تقليد
ديكري چون آباء واسلاف اعتقاد بنفي مقتضاي خبر متواتر نداشته باشد چه درينصورت كاه باشد كه او را بسبب اين

بلي اكر معلوم ايشان بوده باشد بطريق سماع از معصوم درين صورت تواتر موجب علم خواهد بود زيراكه علم ايشان درينوقت مستند بحس سمع است منه

تواتر علم حاصل نشود بصدق متواتر باعتبار اعتقادیکه پیش بنقیض او داشته و این شرط را سید مرتضی رضی الله
عنه ذکر نموده و این بسیار نیکو است و حکایت نموده اند این شرط را از و جماعتی از عامه و خود ساکت شده اند از
اثبات نفی او و چون احدی از علما و فقها این شرط را در تواتر ذکر ننموده بودند و سید رضی الله عنه خود اختراع نموده
در مقام اعتذار و فرموده که هرگاه این علم یعنی علمی که از تواتر حاصل میشود مستند بعادة بوده باشد و مسبب از
سببی نبوده باشد جایز است در شرط او زیاده و نقصان بحسب اختلاف مصلحتهائیکه خدا تعالی عالم است 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 اخباریکه وارد است بمعجزات حضرت رسول صلی
الله علیه و اله بغیر از قران مجید که قطع نظر از تواتر او دلیل است بر اعجاز خودش چون اواز کردن بزغاله زهر
الود و شکافتن ماه و تسبیح گفتن سنگ ریزه در دست مبارک انحضرت و انچه شباهت دارد باینها از باقی
معجزات انحضرت و خبر نص واضح بر امامت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام ان خبریکه امامیه رضوان الله علیهم
منفردند در نقل انها بخلاف اخباری بر امامت که عامه نیز نقل نموده اند که در ان اخبار اعتراض ایشان
بر ما وارد نیست چه هرگاه خود نقل نموده باشند بر ایشان حجت خواهد بود پس فرق میانه این دو تواتر را
بیان نمائید که از چه راه شما را علم حاصل است باین متواترات و ما را علم حاصل نیست با انکه 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 مینمائید ضروری بودن متواتر را در اخبار شهرها
پس ان در عبارت مصنف قدس سره و الا اجزتم بفتح همزه حرف تنبیه است و مطلب از او توبیخ 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 قایل شده اید بنبوت حضرت رسول صلی الله علیه و اله باعتبار معجزاتیکه بادعاء شما متواتر
است از انحضرت و اگر در واقع این معجزات از انحضرت متواتر میبود بایستیکه ما را نیز علم بوجود انها حاصل باشد
چنانچه ما و شما شریکیم در علم بوجود بلاد بعیده باعتبار تواتر انها و اگر نه چه فرق است میان این تواتر و ان تواتر و
همچنین اگر این شرط معتبر نباشد اعتراض مخالفین بر ما وارد خواهد بود در باب خلافت حضرت امیر المؤمنین
صلوات الله علیه باین روش که شما ادعا مینمائید خلافت انحضرت را بعد از حضرت رسالت پناهی صلوات الله علیه

یعنی عادت الله جاری شده بخلق علم ضروری عقیب تواتر و چنین نیست که تواتر علت او بوده باشد منه

ولكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها لجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك وسمي المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين عليه الصلوات وسلم في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا ودخله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شئ من تلك الجزئيات درجة القطع اصل

واله بلا فصل باعتبار اينكه ميكويد اخبار در باب خلافت انحضرت از حضرت رسالت پناهي صلى الله عليه واله بحد تواتر رسيده اكر در واقع اين اخبار متواتر ميبود بايستكه ما را نيز علم بمضمون انها حاصل شودي چنانچه ما را علم بوجود بلاد بعيده از راه تواتر حاصل است والا چه فرق است ميان اين دو تواتر وهمچنين اكر اين شرط نميبود اعتراض ايشان بر ما وارد بود كه اكر اين اخبار متواتر باشد چرا شما دعواي بداهت علم با ونميكنيد چنانچه علم بسا پر متواترات بديهي است وچون اين شرط را ذكر نموديم اعتراضات ايشان بر ما وارد نداند زيرا كه ايشان چون بسبب تقليد با واسلاف وشبهات باطله پيش از شنيدن اين اخبار متواتر ما اعتقاد بنفي رسالت حضرت رسالت پناهي صلى الله عليه واله ووصايت وخلافت حضرت امير المؤمنين صلوات الله عليه داشتند از اين جهت ديده بصيرت ايشان از ادراك حق عاجز است بخلاف بلاد بعيده كه چون پيش از تواتر اعتقاد بخلاف او نداشتند از راه تواتر ايشان را نيز علم بوجود انها بهم ميرسد وهمچنين در دفع اعتراض ثالث ميكوئيم كه متواتر هر كاه ممكن بوده باشد اعتقاد بخلاف او بسبب شبهه يا تقليدي عارض شده مخل علم ضروري عقيب سماع او بخلاف اينكه هر كاه اعتقاد بخلافش ممكن نباشد كه در اينصورت عارض شده مخل علم ضروري پس متواتر بر دو قسم خواهد بود يكي مفيد علم ضروري هست ويكري نيست چنانچه سيد رضي الله عنه در ذريعه تصريح باين معنى نموده والله ولي التوفيق وبعضي از عامه در تواتر شروط ديكر ذكر نموده اند كه فساد اشتراط انها ظاهر است پس اعتراض نمودن از ذكر انها سزاوار نيست بعضي از ايشان شرط نموده اند در مخبرين اسلام وعدالت را چنانچه در شهادت شرط ميدانند وبعضي شرط نموده اند كه مخبرين در يك شهر نبوده باشند تا انكه ممتنع بوده باشد اتفاق نمودن ايشان بر يكديكر در دروغ كفتن وبعضي شرط دانسته اند اختلاف ايشان را در نسب ودر دين ودر وطن وبعضي شرط ميدانند كه مخبرين جمعي باشند كه در غايت زلت وضعف باشند زيرا كه در اينصورت ممتنع است عادة اجتماع ايشان بر كذب بسبب خوف از مواخذه واين شرايط ظاهر الفساد اند زيرا كه

اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس شأنه افادة العلم
بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح
الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه قرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكل الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة
ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا
حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها
بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم لكان
عاديا اذ لا عقلية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء

بسیار است که علم حاصل میشود از تواتر بدون اینها فایدة قد تکثر الاخبار في الوقایع ویختلف لکن یشتمل کل واحد
تا اصل کار میشود که چیزهای بسیار در واقعهای مختلفه وارد میشود وان اخبار در احکام مختلفند لیکن هر
یک از ان اخبار مشتملند بر معنی که مشترکست میان جمیع این خبرها از باب تضمن یا التزام پس علم قطعی بصدق و تفید
مشترک حاصل میشود باعتبار تواتر معنوی واین قسم از متواتر را متواتر بحسب معنی مینامند واین چون وقایع حضرت
امیر المؤمنین صلوات الله علیه در جنگها چون قتال الخضرین در جهاد بدر بان نحو یکه مشهور و در کتب سیر
واخبار مذکور است وجهاد الخضرین در احد بان نحو یکه مشهور است وغیر اینها از جهادها نیکه از الخضرین واقع
شده که هر یک از انها دلالت دارد بر کمال شجاعت الخضرین التزاما پس شجاعت او متواتر خواهد بود هر چند که هیچ
یک از این خبرها بمرتبه تواتر و قطع نرسیده اند اما اصل 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 وخواه کم باشند وحال 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 وبعضی گفته اند که با قرائن نیز مفید علم نیست وقول اول صحیح تر است ودلیل ما بر اینکه با قرائن مفید
علم است اینست که هر گاه پادشاهی خبر دهد بمردن پسرش که بیماری واشراف او بر موت معلوم بوده با این قرائن
از خارج نیز ضم شوند چون فریاد شیون زنان وحاضر ساختن جنازه وبیرون دویدن زنان مخدره از خانها
با حال بد یکه عادت ایشان چنین حرکتی نبوده باشد بدون مردن مثل این چیزها وهمچنین گریستن پادشاه واکابر

انتفاء اللازم بيّن الثاني انه لو افاد العلم لادّى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه
بالامرين المتناقضين فانّ ذلك جايز واللازم باطل لانّ المعلومين واقعان في الواقع والّا لكان العلم
جهلاً فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد
وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاوّل فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطّراد في مثله فانه لا يخلوا
عن العلم واما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث
فبالتزام التخطئة ح فلو وقع العلم لم يجز مخالفته بالاجتهاد الّا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدّعى
على خلاف ذلك ظاهر الفساد اصل وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبّد به

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 بصحت آن خبر و علم قطعی بهم میرسانیم بمردن او و ما در نفس خود حصول این علم را بالبدیهه
می یابیم و هیچ شکی درین نداریم و برین منوال است حال ما در هر چیزیکه مشتمل بر مثل این قراین بوده باشد بلکه بکمتر
ازین قراین نیز ما را جزم بصحت مضمون آن خبرها حاصل میشود بحیثیتی که هیچ شکی و شبهه ما را در صحت او نیست و احتجاج
نموده مخالف یعنی منکر حصول علم بسبب خبر واحد محفوف بقراین بچند وجه اول اینکه اگر علم بسبب چنین خبری
حاصل شود میباید که این علم عادی باشد زیرا که علتی نیست این خبر را از برای حصول علم مگر باین نحو که عادت خدای
تعالی جاری شده بخلق علم عقیب شنیدن چنین خبری و اگر این علم عادی بوده باشد لازم میاید 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 است و دلیل ثانی اینکه اگر این خبر مفید علم بوده منجر میشود بتناقض معلومین در صورتیکه اخبار باین
نحو بدو امر متناقض متحقق شود زیرا که اخبار بنقیضین جایز است عقلا و عادة و لازم یعنی حصول علم بنقیضین
باطل است که این دو معلوم می باید که در واقع موجود باشند و اگر نه لازم می اید که این علم جهل مرکب باشد و از وجود
معلومین در واقع لازم می اید اجتماع نقیضین و دلیل ثالث ایشان اینکه اگر علم ازین خبر حاصل شود لازم می
اید که جزم حاصل شود بخطای 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 مینمائیم اطراد حصول علم را و میگوئیم از هر خبریکه باین وصف بوده باشد علم قطعی حاصل میشود اما

پوشیده نماند که دعوای بداهت در محل نزاع بیصورتست منه

به عقلاً ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفاً سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة ويعزى الى جماعة
من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب
فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم ابن زهرة ابن وابن البراج وابن ادريس الى الثاني
وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ دلت

جواب از دلیل ثانی پس این قسم است که هرگاه خبر محفوف بقراین در قضیه حاصل شود ممتنع است عادة حصول
نقیضین محال
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 می نمائیم تخطئه او را در این صورت و میگوئیم که اگر چنین
خبری وارد شود مخالفت او بسبب اجتهاد جایز نیست لیکن در شرعیات چنین خبری و اجتهادی مخالف او واقع
نشده و اجماعیکه 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 واحدیکه محفوف بقراین نبوده باشد اصل وما عری من خبر
الواحد عن القراین المفیدة للعلم یجوز التعبد به عقلاً تا وهل هو خبر واحد هرگاه مجرد از قراین باشد که افاده
علم مینمائید جایز است تعبد باو عقلاً یعنی عقل تجویز مینمائید واجب گردانیدن شارع عمل بمضمون این
خبر را بر مکلفین زیرا که اگر شارع ما را امر فرماید بعمل بمقتضای این خبر و بفرماید که هرگاه عادلی بشما خبری نقل
نماید شما عمل بمضمون او نمائید از این ایجاب عمل محالی لازم نمی آید پس عقلاً جایز خواهد بود و از اصحاب مخالفی
در این حکم نیافتم بغیر از آنچه محقق س سره از ابن قبه نقل نموده و نسبت داده شده این قول بعامه و بهر حال اعراض
از این قول سزاوار است و دلیل ایشان بر عدم جواز اینست که اگر تکلیف باین خبر در احکام شرعیه که از حضرت رسول
صلی الله علیه و آله وارد شده جایز باشد لازم می آید که تکلیف باو در اخبار باحکام شرعیه که از خدا تعالی وارد شده
جایز باشد پس اگر عدلی خبر دهد از خدا تعالی باینکه مرا برسالت فرستاده باید بر ما واجب باشد اطاعت او بدون طلب
معجزه از او و جواب این دلیل که ملازمه ممنوع است زیرا که لازم نمی آید از جواز وجوب عمل بقول کسی که جزم بکذب او
نداشته باشیم جواز وجوب بقول کسیکه جزم بکذب او حاصل است بحسب عادت زیرا که اخبار از خدا تعالی بتخصیص در نبوت

ابن قبه بکسر قاف و تشدید باء یک نقطه از قدماء متکلمین امامیه است رضی الله عنهم منه

دلّت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد
من الطوائف واحداً من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوائف او علّقه باسم الجمع
اعنى القوم ففى كليهما اريد المجموع ومن البيّن تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من
القوم بعض من الطوائف قلّ او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطاً لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم
او ولينذر البعض الذى يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدى هذا المعنى فوجوب الحذر
عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذى ذكرناه دليل وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم

خود ریاست عظیمه ایست پس هرگاه با معجزه که موجب جزم بصدق اوست نباشد عادة 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 وهل هو واقع او لا خلاف بین الاصحاب تا فان قیل من این علم وایا
ایا تعبد یعنی وجوب عمل بخبر واحد هرگاه مجرد از قرینه بوده باشد واقعست شرعا یا واقع نیست خلافست
میان اصحاب پس جمعی از متقدمین چون سید مرتضی رضی الله عنه و سید ابی المکارم بن زهره و ابن براج و ابن ادریس مثلا
یعنی عدم وقوع تعبد و جمهور متاخرین باول یعنی وقوع تعبد قایل شده اند و این نزدیکتر است بصواب و چند
دلیل از برای وقوع تعبد بخبر واحد هرگاه مجرد از قرینه بوده باشد اقامت شده اول این قول خدا تعالی است
که فلولا نفر من کل فرقة منهم طایفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون یعنی
چرا بیرون نمیروند از هر فرقه طائفه تا آنکه تفقه نمایند در دین و مسایل دین خود را بیاموزند و انذار قوم خود
نمایند هرگاه بازگشت نمایند بسوی ایشان شاید که ایشان بترسند از عقوبت الهی و از معاصی باز ایستند
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 طایفه از طوایف یکی از قوم را چه نسبت داده اند
او را بضمیر جمعیکه راجع میشود بطوایف 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 فرداً فرداً در برابر هر طایفه از طوایف بحیثیتی که
مخصوص باشد بهر بعضی از قوم طایفه از طوایف خواه آن طایفه قلیل باشند یعنی بحد تواتر نرسیده باشند یا کثیر

علم وجوب الحذر وليس في الآية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار
استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت
قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه
دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه
الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب

باشند و بحد تواتر رسیده باشند و اگر برسیدن این طایفه منذرین بحد تواتر شرط میبود و توزیع کافی نمیبود
بایستی که گفته شود ولینذروا کل واحد من قومهم یعنی تا اینکه انذار نمایند جمیع این طوایفی که از فرق متعدده
بیرون رفته اند هر واحدی از قوم خود را یا بایستی گفته شود ولینذر البعض الذی یحصل به التواتر کل واحد
من القوم یعنی تا اینکه انذار نمایند بعضی ازین طوایف که بحد تواتر رسیده باشند هر واحد از قوم را یا گفته شود
عبارتی دیگر که اداء این معنی نماید پس وجوب حذر بر ایشان بسبب انذاری که واقع باشد بر وجه مذکور یعنی
بطریق توزیع دلیل است بر وجوب عمل بخبر واحد فان قیل من این علم وجوب الحذر ولیس في الآية ما يدل عليه
فان امتناع حمل كلمة 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 این 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 بحذر خبر لعل
واقع شده و لعل موضوعست از برای ترجی یعنی آرزو کردن چیزیکه ممکن الوقوع بوده باشد و ترجی نسبت بکسی صحیح
استکه 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 قایل جواب میفرماید که امتناع حمل کلمه لعل
بر معنی حقیقی باعتبار محال بودن او بر خدای تعالی موجب اینستکه 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 میگوئیم 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

وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف ظاهر
ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك
في المجمرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب في ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم
وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه و
الحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب
فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا

مكرر بوجه ايجاب با اينكه ادعاء اينكه مطلق طلب اقرب مجازاة است بتحقيق نه ايجاب محل نظر است فان قيل وجوب
الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى تا فان قيل ذكر پس اگر كسى گويد كه وجوب حذر نزد انذار به
تنهائى صلاحيت ندارد كه دليل مدعاى شما بوده باشد زيرا كه انذار عبارت از تخويف است پس خبر واحد اعم است
از اينكه در باب انذار بوده باشد يا از باب اخبار باحكام شرعيه جواب ميگوئيم كه تخصيص انذار بتخويف ممنوع است بلكه
انذار بمعنى ابلاغ در ما بين خبرى است بكلف بر وجهى كه متضمن تخويف بوده باشد واين معنى چنانكه شامل ابلاغ
خبرى است كه مشتمل بر تخويف باشد همچنين شامل ابلاغ خطابى است كه متضمن وجوب يا حرمت چيزى بوده باشد
چنانچه دانسته خواهد شد ودليل بر اينكه انذار باين معنى است اينست كه جوهرى در صحاح ذكر نموده كه انذار بمعنى
ابلاغ است وگفته كه ممكن باشد انذار مگر ابلاغيكه مقصود از او تخويف باشد ونزد بيك باين معنى در مجمره وقاموس
واقع شده وعرف نيز با ايشان موافقت وشكى نيست كه عمده احكام شرعيه وجوب وتحريم واينچنين است كه راجع ميشود
بوجوب وتحريم بيك اعتبارى چون احكام وضعيه زيرا كه انها لازم دارند وجوب وتحريم چيزى را مثلا صحت حكم شرعى
عبارتست از احكام خمسه مشهوره وحكم وضعى عبارتست از لازم وسبب احكام شرعيه چون صحت وبطلان كه لازم وجوب
نماز باطهارت وحرمت نماز بيطهارتند وچون بودن زوال سبب از براى وجوب نماز ظهر مثلا بيع كه حكم وضعى
است لازم دارد وجوب تسليم ثمن را ببايع بر مشترى وجوب تسليم مبيع را بمشترى بر بايع وحرمتا انتفاع هريك از
مشترى وبايع از چيزيكه منتقل ساخته اند او را بسبب بيع بديگرى واين وجوب وتحريم منفك نميشوند از تخويف
زيرا كه واجب مستحق عقوبت ميشود تاركش وحرام مستوجب مواخذه ميشود فاعلش وهركاه اينكه ذكر نمود دلالت كند
بر قبول خبر واحد در واجب وحرام پس كار در غير اينها اسانست زيرا كه كسى قايل بفرق نشده ميان واجب وحرام وباقى

پس وجوب تسليم حكمى است شرعى عبارت است از احكام مشهوره و حكم وضعى عبارتست از لازم وسبب احكام شرعيه چون صحت وبطلان كه لازم وجوب نماز باطهارت وحرمت نماز بيطهارت وچون بودن زوال سبب از براى وجوب نماز ظهر مثلا

وهمچنين دعاى شما وجوب عمل است بخبر واحد وظاهر است كه خبر اعم است از تخويف وعدم

تذكر از جمله حكم شرعى تاسه مطلع بعد كه وجوب نماز ظهر مثلا از اين جمله ظاهر ميشود

فائده مهم كه از اين عبارت در آورده

ایضاً بلحن الخطاب فان قیل ذکر التفقه فی الآیة یدلّ علی انّ المراد بالانذار الفتوی وقبول الواحد
فیها موضع وفاق قلت هذا موقوف علی ثبوت عرفیّة المعنی المعروف بین الفقها والاصولیین للتفقه
فی زمن الرّسول صلّی الله علیه وآله علی الوجه المعتبر لحمل الخطاب علیه لاصالة بقائه حتّی یعلم التنقل
عنه ولم یثبت حصول فی ذلک العصر الثانی قوله تعالی ان جائکم فاسقٌ بنبأٍ فتبیّنوا وجه الدلالة انه
سبحانه علّق وجوب التّثبّت علی مجیئ الفاسق فینتفی عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط واذا لم یجب التثبّت
عند مجیئ غیر الفاسق فاما ان یجب القبول وهو المطلوب او الردّ وهو باطل لانه یقتضی کونه اسوء حالاً
من الفاسق وفساده بیّن وما یقال من انّ دلالة المفهوم ضعیفة مدفوع بانّ الاحتجاج به مبنیّ علی الظنّ
بحجیّته فیکون ح من الظواهر التی یجب التمسک بها الثالث اطباق فقهاء الاصحاب الذین عاصروا

٢ واتی لکم هنا باثبات ومعناه اللغوی مطلق التفهم فیجب الحمل علیه ع

احکام پس هرگاه ثابت شد وجوب عمل بخبر واحد در باب وجوب در غیر ایشان نیز ثابت میشود بانکه ممکن
است ادعاء دلالت آیه کریمه بر وجوب 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 شرعیه اند در غیر اینها بطریق اولی - واجب خواهد بود ولحن
در کلام مصنف قدس سره مصدر لحنه بمعنی فهمه است وبمعنی مفعول است یعنی ملحون بمعنی مفهوم فان قیل ذکر
التفقه فی الآیة یدلّ علی ان المراد بالانذار الفتوی تا الثانی پس اگر کسی اعتراض نماید که ذکر تفقه در آیه کریمه
دلیل است بر اینکه مراد از انذار فتوی است وقبول قول مجتهد واحد در فتوی اتفاقیست ومحل نزاع قبول خبر واحد
است در نقل جواب میگوئیم که این معنی معنی عرفی تفقه است واراده او در آیه کریمه موقوفست بر اینکه ثابت شود که
این معنی معنی عرفی تفقه نیز در زمان حضرت رسول صلی الله علیه وآله نیز بوده باشد بنحو یکه معتبر بوده باشد
تا اینکه توان خطاب را بر او حمل نمود وشما از کجا میتوانید نمود (این را ثابت) ومعنی لغوی تفقه مطلق تفهم است پس واجبست
حمل لفظ بر او زیرا که اصل بقاء لفظ است بر معنی لغوی تا انکه نقل از او ثابت شود وثابت نیست حصول نقل در زمان
حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه وآله الثانی قوله تعالی ان جائکم فاسق بنبأ فتبیّنوا تا الثالث دلیل ثانی از برای
وجوب عمل بخبر واحد قول خدا تعالی است که ان جائکم فاسق بنبأ فتبیّنوا یعنی اگر فاسقی بشما خبری دهد شما باید
ایستید از عمل باو وتفتیش از صحت او بکنید وبمجرد قول او عمل باو نکنید وجه دلالت این کریمه بر این مطلب اینست
که خدا تعالی معلق ساخته وجوب تثبت را بر خبر آوردن فاسق پس وجوب تثبت منتفی خواهد بود در انتفاء فسق از

الائمة علیهم السلم واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم علی روایة اخبار الاحاد وتدوینها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعیف واشتهار ذلک بینهم فی کل عصر من تلک الاعصار وفی زمن امام بعد امام ولم ینقل عن احد منهم انکار لذلک او مصیر الی خلافه ولا روی عن الائمة علیهم السلم حدیث بضاده مع کثرة الروایات عنهم فی فنون الاحکام قال العلامة فی نهج امّا الامامیة فالاخباریون منهم لم یعولوا فی اصول الدین وفروعه الا علی اخبار الاحاد المرویة عن الائمة علیهم السلم والاصولیون منهم کابی جعفر الطوسی ره وغیره وافقوا علی قبول الخبر الواحد ولم ینکره احد سوی المرتضی ره واتباعه لشبهة حصلت لهم وحکی المحقق عن الشیخ سلوار هذا

جهت عمل بمفهوم شرط وهرگاه تثبت واجب نباشد نزد خبر غیر فاسق پس بقبول واجب است واین مطلب ما است وبار دّ او واجب است واین باطل است زیرا که این مقتضی اینست که حال غیر فاسق بدتر از حال فاسق باشد وفساد این ظاهر است واعتراض بعضی بر این استدلال نموده اند باین روش که این موقوف است بر حجیت مفهوم شرط ودلالت مفهوم ضعیف است مدفوعست باینکه استدلال بمفهوم مبنی است بر قول بحجیت او یعنی هرکه باین احتجاج نمود قایلست بحجیت او پس در اینصورت مفهوم از جمله ظواهریست که تمسک بانها واجبست الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذین عاصروا تا الرابع دلیل ثالث بر وجوب عمل بخبر واحد اینستکه اتفاق نموده بوند قدماء اصحاب که معاصر حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بوند واز ایشان اخذ احادیث مینمودند وجمعیکه که نزدیک بعصر ایشان بودند واز ایشان اخذ احادیث مینمودند بر روایت اخبار احاد ونوشتن انها در کتابها واهتمام داشتن ببیان حال راویان وتفحص نمودن از مقبول ومردود وتفتیش کردن از ثقه وضعیف ایشان ومشهور بوده میان ایشان اینمعنی در هر عصری از ان عصرها ودر زمان امام معصومی بعد از معصومی واز هیچ یک از ایشان انکار این یا قول بخلاف این منقول نشده ونه حدیثی از حضرات ائمه معصومین علیهم السلم روایت شده که منافی این بوده باشد با اینکه از ایشان روایات بسیار در احکام هر فنی از فنون منقول شده ومؤید این اتفاق اینستکه علامه رحمة الله فرموده که امّا امامیه رضی الله عنهم پس اخباریون ایشان اعتماد نمیکردند در اصول دین وفروع او ومکر بر اخبار احاد یکه منقول اند از ائمه علیهم السلم واصولیون یعنی مجتهدین ایشان چون شیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنه وغیر او موافقت نموده اند باخباریین در قبول خبر واحد وانکار نموده اند بر امکر سید مرتضی رضی الله

محصّی نیست که این دلیل حجت نمیشود بر بعضی از منکرین وجوب عمل بخبر واحد چون سید مرتضی رضی الله عنه و امثال او چه ایشان بمفهوم را حجت نمیدانند منه

هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المرويّة عن الائمّة عليهم السلم مقتصرًا عليه فادّعى الاجماع
على ذلك وذكر انّ قدمائهم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحّة ما افتى به المفتى منهم عوّلوا على المنقول
في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدوّنة فيسلّم لخصمه منهم الدّعوى في ذلك وهذه سجيّتهم من زمن النّبيّ
صلّى الله عليه وآله الى زمن الائمّة عليهم السلم فلولا انّ العمل بهذه الاخبار جايز لانكروه وتبرّؤا من العمل
به وموافقونا من اهل الخلاف احتجّوا بمثل هذه الطّريقة ايضًا فقالوا انّ الصّحابة والتّابعين اجمعوا
على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة الّتي لا انكاد تحصى
وقد تكرّر ذلك مرّة بعد مرّة اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والّا لنقل وذلك يوجب العلم العادي
باتّفاقهم كالقول الصّريح الرّابع انّ باب العلم القطعيّ بالاحكام الشّرعيّة الّتي لم تعلم بالضّرورة من الدّين

عنه وتابعان او بسبب شبهه كه عارض ايشان شده وشبهه ايشان بعد ازين خواهد آمد ومحقق رحمه الله حكايت
نموده از شيخ سلوك اين طريقه را در احتجاج از براى عمل باخبار مرويه از ائمه عليهم السلم واكتفا نموده بهمين دليل
وادعاى اجماع نموده وفرموده كه متقدمين اصحاب ومتاخرين ايشان هركاه فتوائى ميدادند واز ايشان مطالبه
دليل بران فتوى ميشد ايشان در دليل اعتماد مينمودند بر دواياتى كه در اصول معتمده وكتابهاى مصنفه
منقول شده وخصم ايشان از ايشان اين دليل را قبول مينمود ودعواى ايشان را مسلّم ميداشت واين طريقه
ايشان بود از زمان حضرت رسول صلى الله عليه وآله تا آخر زمان ائمه معصومين عليهم السلم پس اگر نه چنين ميبود
كه عمل باين اخبار جايز ميبود باينكه خصم ايشان انكار نمايد عمل باين اخبار را وخود را بيزار داند از كسيكه عمل
بانها كند وجمعى از عامه كه با ما موافقت نموده اند در اين مسئله ايشان نيز احتجاج نموده اند بمثل اين طريقه
پس گفته اند كه صحابه وتابعين اجماع نموده اند بر عمل بخبر واحد بدليل انكه نقل نموده اند از ايشان استدلال
بخبر واحد وعمل ايشان را باو در وقايع مختلفه غير محصوره ومكرّر اين كار نموده اند وشايع ومشهور بوده ميان
ايشان وهيچ كس بر ايشان انكار ننموده بود كه اگر كسى انكار مينمود باينكه انكار او بما رسيد واين موجب علم عادى
است باتفاق ايشان چنانكه هركاه تصريح نمايند باتفاق اصحاب ما را علم عادى باتفاق حاصل ميشود الرابع ان
باب العلم القطعى بالاحكام الشرعيه التى لم تعلم بالضروره من الدين او من مذهب اهل بيت لا اين دليل چهارم بر وجوب
عمل بخبر واحد اينكه باب علم قطعى باحكام شرعيه كه ضرورى دين يا ضرورى مذهب اهل بيت عليهم السلم نبود باشد

الذين او من مذهب اهل البيت عليهم السلم في نحو زماننا منسد قطعاً اذ الموجود من ادلتها لا يفيد
غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد و
وضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في
حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعاً والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت
بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل
بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا الدليل لوجب فيما
اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين
ان يحكم بالواحد وبالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطاً بالظن بل
بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه الرضي في معنى الاسباب

در زمان ما مسدود شده جزما زيرا كه آنچه موجود است از دلايل اين احكام مفيد زياده بر ظن نيست زيرا كه خبر
متواتر در ميان نيست وراه اطلاع بر اجماع بسته شده مگر از جهت نقل بخبر واحد پس اجماعيات نيز از
قبيل اخبار احاد وان دليل كه اصالت برائت است نيز مفيد غير ظن نيست وكتاب اگرچه قطعي المتن است لكن
ظني الدلالة است باعتبار انكه اكثر ايات احكام مشتملند بر مجملات وعمومات ومتشابهات وهر گاه در باب احكام
شرعي متد باب علم قطعي شده باشد تكليف در حكم شرعي البته بظنيات خواهد بود وعقل حاكمست بانكه تحصيل ظن هر
گاه راههاي متعدده داشته باشد ومتفاوت بوده باشد در قوت وضعف عدول از قوي انها بضعيف قبيح است
وشكي نيست كه بسياري از اخبار احاد بسبب انها ظني حاصل ميشود كه از ادله ديگر حاصل نميشود پس واجبست تقديم

بعمل بانها لا يقال لو تم هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد كسي بگويد كه اگر اين
دليل تمام شود لازم ميايد در جايكه حاكم را از شهادت يكعادل يا دعواي او ظني حاصل شود اقوي از ظني كه از
شهادت دو عادل حاصل ميشود واجب باشد انكه حكم كند بشهادت ان عادل واحد يا دعواي او واين خلاف
اجماعست زيرا كه جواب ميگوئيم كه حكم شرعي در شهادت منوط بظن نيست تا انكه هر گاه ظن اقوي بوده باشد از ظني
ديگر عمل باو لازم باشد بلكه منوطست بشهادت دو عادل پس جايز نخواهد بود حكم در صورتيكه شهادت عدلين
منتفي باشد ومثل شهادتست فتوي واقرار يعني حكم بموجب متابعت فتوي وثبوت اقرار منوط بظن نيست بلكه

او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان
المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا بقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك
بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بالظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن
ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا
نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد قرانه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب
وان ثبوت حكمه في حق من سواهم انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن
الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمنا
باجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بآثرها على الامارة المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها
ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره

مشروط است بقول مفتي واقرار مقربين شهادت در تعلق حكم باوچنانچه سيد مرتضى رضى الله عنه اشاره فرموده
بمنزله اسباب وشروط شرعيه است چون زوال افتاب وطلوع فجر نسبت باحكامي كه متعلقند بانها يعني چنانچه وجوب
نماز ظهر وحرمت اكل وشرب بنظر بانها متعلق اند بر زوال افتاب وطلوع فجر همچنين حكم بثبوت دعوى متعلق است
بر شهادت دو عادل بخلاف محل نزاع يعني علم باحكام شرعيه كه او ومعلق بظن است پس باوجود ظن قوي عمل بظن
ضعيف جايز نخواهد بود لايق الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون تاجئة القول كسي نگويد كه
شما چون ميگوييد كه احكام مستنبطه از قران مجيد ظنيند وحال انكه حكميكه از ظاهر او مستفاد ميشود علم قطعي
باو حاصل ميشود وظني نيست بواسطه انضمام مقدمه از خارج باظاهر او وان مقدمه عبارتست از قباحت
خطاب نمودن حكيم بلفظي كه او راظاهري باشد ومراد حكيم غير ان ظاهر باشد بدون قرينه كه او را از ظاهر صرف
نمايد وحاصل انكه ميگوئيم كه اين حكم از ظاهر كتاب مستفاد ميشود وهر چيز از ظاهر او مستفاد شود مراد خداي تعالى
است جزما بواسطه ان مقدمه معلومه پس اين حكم معلوم است قطعا وبر تقدير تسليم كه حكميكه از ظاهر كتاب مستفاد
شود ظني بوده باشد ليكن اين ظن خاصي است كه مستفاد شده از متواتر كه عمل باو واجبست اتفاقا پس او از قبيل شهادت
دو عادل است در اينكه عدول از وجايز نيست بغير او يعني چنانچه جايز نيست عدول از شهادت دو عادل بغير او
هر چند در افاده ظن اقوي بوده باشد باعتبار انكه وجوب عمل بظني كه از شهادت عدلين حاصل شود اتفاقيست همچنين

غیره بالنظر الی ناطة التکلیف به لابتناء الفرق بینهما علی کون الخطاب متوجها الینا وقد تبین خلافه وظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالین علی المشارکة فی التکلیف المستفاد من ظاهر الکتاب بغیر صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الامنة المفید للظن الراجح بان التکلیف بخلاف ذلک الظاهر ومثله یبقی فی اصالة البراءة لمن التفت الیهما بنحو ما ذکر فی ظاهر الکتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعالی ولا تقف ما لیس لک به علم فانه نهی عن اتباع الظن وقوله تعالی ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئا ونحو ذلک من الآیات الدالة علی ذم اتباع الظن والنهی والذم دلیل الحرمة وهی تنافی الوجوب ولا شک ان خبر الواحد لا یفید الا الظن وما ذکره السید المرتضی فی جواب المسائل التبانیات من ان اصحابنا لا یعملون بخبر الواحد وان ادعی خلاف ذلک علیهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروریا لا یدخل فی مثله ریب لا شک ان علماء الشیعة الامامیة یذهبون الی ان اخبار الاحاد

جایز نیست عدول از ظنی که حاصل میشود از ظاهر کتاب بظنی که حاصل شود از خبر واحد هر چند که او اقوی بوده باشد مگر بسبب دلیلی که موجب عدول از و باشد زیرا که ما در جواب میگوئیم که قطعی بودن حکم مستفاد از ظاهر کتاب ممنوعست زیرا که ممکنست که مراد خلاف این ظاهر هم بوده باشد وآنچه شما میگفتید که صرف لفظ از ظاهر بدون قرینه قبیح است ما در جواب او میگوئیم که صرف از ظاهر بدون قرینه نشده بلکه با قراین بوده که در وقت خطاب متحقق بوده اند والحال نیستند واین مفسده ندارد زیرا که احکام کتاب مجید جمیع از قبیل خطاب مشافهه اند وپیش دانسته شد که خطاب مشافهه مخصوصست بموجودین در زمان خطاب وحکم او ثابت نیست از برای معدومین در وقت خطاب تا روز قیامت مگر بسبب اجماع وحکم ضرورت دین باشتراک جمیع مکلفین در این تکلیفات ودر اینصورت که ما مخاطب باین خطابات نبوده باشیم وخطاب مخصوص بموجودین در آنوقت بوده باشد پس جایز است که ما بعضی از ان ظواهر قراینی بوده باشد که دلالت نمایند مخاطبین موجودین را بر اینکه مراد خلاف ظاهر است قطعا ولازم نیست که ان قراین در زمان ما بین بوده باشند زیرا که ما مخاطب باین خطاب نیستیم تا انکه باید خلاف ظاهر انها بر ما بین معلوم بوده باشد وبتحقیق که واقع شده اقتران چنین قراین باخطاب در چند موضع که ما میدانیم باجماع ومثل اجماع چنانچه در ابواب وضو که ظاهر وجوب شستن دست باین عنوان که ابتدا از اصابع واقع شود وانتها بمرافق وحال انکه مراد خلاف ظاهر وعکس او ست ودلیل بر ان

الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير و
سطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب
الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او
موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان
نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل

اجماع امامیه است رضی الله عنهم پس احتمال دارد که شارع در شناسانیدن بما خلاف ظاهر را در باقی مواضع
اعتماد نموده باشد بر اماراتیکه مفید ظن قوی اند وخبر واحد از جمله ان امارات است وامارات اگرچه فی نفسه باعث
صرف لفظ کتاب از ظاهر نمیتوانند شد لیکن قابلیت ان دارند که معرفی باشند از برای اینکه مراد از این خطابات
خلاف ظاهر بوده نسبت بمکلفین باین خطابات یعنی موجودین در وقت خطاب با قراینی که ایشان را علم قطعی بسبب
ان قراین حاصل بوده وبا وجود این احتمال علم قطعی بحکمی که مستفاد میشود از ظاهر کتاب چون حاصل میشود ومساوی
خواهد بود در ینصورت ظنی که مستفاد میشود از ظاهر کتاب با ظنی که از غیر او حاصل میشود نسبت بتعلق تکلیف
بانها از دو جهت یکی انکه فرق میان ظاهر کتاب وغیر او مبنی است بر اینکه خطاب او متوجه ما نیز باشد زیرا که در
ینصورت اگر مراد خلاف ظاهر بوده باشد بقرینه این اخبار لازم میاید که خبر واحد صارف کتاب از ظاهر بوده باشد
واین جایز نیست لیکن دانستی که خطاب او مخصوص بموجودین است وصارف از ظاهر نسبت بایشان قراین ودلایل قطعیه اند
که بما رسیده اند وما اگرچه با ایشان در تکلیف بخلاف ظاهر شریکیم بقرینه امارات ظنیه لیکن این امارات نسبت
بما صارف لفظ کتاب از ظاهر نیستند بلکه معرفیند از برای اینکه مراد از لفظ او خلاف ظاهر بوده بدلالت دلایل
قطعیه ودیگری انکه ظاهر است که اجماع وضرورتیکه دلالت دارند بر مشارکت ما با موجودین در وقت خطاب در
تکالیفی که مستفاد میشوند از ظاهر کتاب مخصوصند این اجماع وضرورت بصورتیکه یافت نشود خبریکه شرایط قبول
او متحقق باشد وافاده ظن راجح کند باینکه ما مکلفیم بخلاف این ظاهر وملخص 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 وما بسبب اجماع

بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضاء بما
فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضاء ان لا يكون له وجه سوى الرضاء من تقية او سوف وما
اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد
كما عرفت على ان آيات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان

وضرورة مشاركيم با ايشان در تكليف باحكام آن خطابات پس هرگاه مشاركت ما با ايشان اجماعي وضروري
نبوده باشد ما مكلف بآن احكام نخواهيم بود ودر صورتيكه خبري معارض ظاهر كتاب بوده باشد مشاركت ما با ايشان
اجماعي وضروري نيست پس ممكنست كه مكلف بحكم اين خبر باشيم نه بحكم آن خطاب وضمير مثله راجعست بوجه
دويم تساوي ظنين يعني بقول مص س سره ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة تا آخر
وجار ومجرور ثاني يعني بنحو ما ذكر ظرف لغو ومتعلق است بالتفت يعني اگر معترض ملتفت شود بجانب اصالت برائتي
كه مستدل دعوا نموده بود كه او نيز چون ظاهر كتاب ظني است واعتراض نمايد بر آن مقدمه بمثل آن اعتراضيكه مذكور
شد اخيرا در ظاهر كتاب يعني باين روش كه ظنيكه مستفاد ميشود از اصالت برائت ظن مخصوصي است كه عمل باو واجب
است اتفاقا پس از قبيل ظني است كه از شهادت دو عادل حاصل ميشود وعدول از و بظني كه از خبر واحد حاصل
شود وعدولي جايز نيست ما نيز جواب ميگوئيم بمثل آنچه مذكور شد ثانيا در بيان تساوي ظنيكه از ظاهر كتاب حاصل
شود با ظني كه از ظاهر كتاب غير او متحقق شود يعني ميگوئيم كه ظني كه حاصل ميشود از اصالت برائت وجوب عمل باو در
صورتي اتفاقيست كه معارضه ننمايد با او خبر عدلي كه افاده نمايد تكليف بخلاف او را كه در اين صورت وجوب عمل

باو اتفاقي نيست پس از قبيل شهادت دو عادل نخواهد بود حجة القول الآخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم فانه نهي تا والجواب دليل قول ديگر يعني عدم وجوب عمل بخبر واحد چند وجه است يكي عموم قول تعالى استكه
ولا تقف ما ليس لك به علم يعني پيروي مكن چيزي را كه علم باو نداري واين اعم است از آنكه ظن باو حاصل باشد يا نه
پس خدا تعالى نهي فرموده خواهد بود از متابعت ظن وقول خداي عز وجل استكه در مذمت جمعيكه متابعت ظن
خود نموده اند وبضلالت افتاده اند فرموده ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا يعني ايشان
متابعت ننموده اند مگر ظن خود را وگمان غني نميسازد كسي را از حق اصلا ومثل اينها از آياتيكه دلالت ميكنند بر مذمت

لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وانه النهي محتملة لذلك ايضاً ولغيره مما يثبت في عمومها
وصلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لاسيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه
علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه وامّا اجماع او ضرورة تقتضي لشاركتنا لهم في التكليف
بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنّا ونحن وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره السيد رضي
فجوابه اوّلا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقاً غير حاصل لنا الان قطعاً
واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله لنقض لغرضه اذ لم يحصل لنا معه ما يخبر عن كونه خبراً واحداً او
ثانياً ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة
الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام

متابعت ظن ونهى از متابعت ظن چنانچه در آيه اولى واقع شده ومذمت او چنانكه در آيات ديگر واقع شده دلالت
دلارند بر حرمت او واين منافات دارد با وجوب او وشكى نيست كه خبر واحد افاده نميكند زياده بر ظن را پس عمل
باو واجب نباشد ووجه ثانى انچه نيست كه سيد رضى الله عنه در جواب مسائل تبانيات ذكر نموده كه اصحاب ما عمل نمى
نمودند بخبر واحد وادعاء خلاف اين بر ايشان يعنى نسبت قول بجواز عمل بخبر واحد با يشان موجب دفع چيزيست كه
ضرورى است نزد ايشان كه ان عبارت از عدم جواز عمل بخبر واحد است وفرموده كه ما علم قطعى داريم بانكه چنان
عليكه در دل او شك وشبهه راه ندارد با نكه علماى شيعه رضى الله عنهم قايل بودند بعدم جواز عمل بخبر واحد
در احكام شرعيه وعدم جواز اعتماد بر او وبانكه اخبار احاد حجت ودليل نميتوانند بود وبواسطه استدلال
بر اين مطلب ونقض بر مخالفين طومارها پر نمودند وسطرها نوشته بودند وبعضى از ايشان بالاتر ازين رفته
وقايل شده اند بانكه از راه دليل عقلى نيز محالست كه تكليف كند ما را خداى تعالى بعمل باخبار احاد وظهور
مذهب ايشان در عدم جواز عمل بخبر واحد بمنزله ظهور اوست در ابطال قياس وحرمت او در حكم وفرمود
در رساله كه جدا نوشته در بحث از عمل بخبر واحد كه بيان در مسائل تبانيات كه جميع علما از مخالفين امامية موافق
ايشان علم قطعى دارند بانكه امامية عمل نميكنند در احكام شرعيه بخبرى كه موجب علم نبوده باشد واين
مذهب شعار امامية شده كه با وشناخته ميشوند چنانكه ابطال قياس در شرع شعار ايشان است وعلم دارد
بانكه اين مذهب ايشان است هر كه با ايشان مخلط باشد ودر ذريعه بر تمسك قايلين بوجوب عمل بخبر واحد

لا یجدی بالنسبة الی زمان عدم الامکان ولعل الوجه فی معلومیة مخالفة الامامیة لغیرهم فی هذا الاصل
تمکنهم فی تلک الاوقات من تحصیل العلم بالرجوع الی ائمتهم المعصومین علیهم السلام فلم یحتاجوا الی
اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد کما صنع مخالفوهم ولم یؤثروه علی العلم وقد اورد السید ره علی نفسه
فی بعض کلامه سؤالا هذا لفظه فان قیل اذا سددتم طریق العمل بالاخبار فعلی ای شیء تقولون فی الفقه
کله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه یعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا علیهم السلام فیه بالاخبار المتواترة وما
لم یتحقق ذلک فیه ولعله الاقل یعول فیه علی اجماع الامامیة وذکر کلاما طویلا فی بیان حکم ما یقع فیه
الاختلاف بینهم ومحصوله انه اذا امکن تحصیل القطع باحد الاقوال من طرق ذکرناها تعین العمل علیه و

بعمل صحابه و تابعین اعتراض نموده باین روش که امامیه این را قبول ندارند و میگویند که از صحابه کسی عمل
بخبر واحد نمی نمود مگر امرا و بزرگانیکه کسی قدرت نداشت که تصریح بخلاف قول و فعل ایشان نماید و از حکم
ایشان بدر رود پس انکار ننمودن جماعت دیگر بر ایشان دلالت نمیکند بر رضا بکردهای 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

والجواب عن الاحتجاج بالایات ان العام یخص تا و بقی الکلام وجواب از استدلال بایات اینست که عام گاه مخصوص میشود
و مطلق گاه مقید میشود بسبب دلیلی و در محل نزاع دلیلی بر تخصیص و تقیید مخاطبین در این ایات ببعضی از
افراد ناس که عبارت از صحابه اند موجود است چه ایشان را متابعت ظن جایز نیست باعتبار انکه ایشان را تحصیل
علم قطعی بمسایل شرعیه ممکن است از جهت حضور معصوم و امکان سؤال از وی بخلاف ما چنانکه دانسته
شد با اینکه ایاتیکه دلالت دارند بر مذمت متابعت ظن بحسب سیاق ظاهرند در اختصاص بمتابعت ظن در
اصول دین زیرا که مذمت در ان ایات متوجهست بکفار بر اعتقادات باطله ایشان و ایه نهی یعنی کریمه ولا
تقف ما لیس لک به علم نیز احتمال اختصاص بمتابعت گمان در اصول دین دارد و احتمال غیر این نیز دارد از
چیزهائیکه منافات با عموم داشته باشند چون تخصیص موصول بچیزی که مظنون نیز نباشد یا چیزیکه منافی باشد
با صلاحیت ان ایه از برای تمسک و استدلال باو چون اراده ظن از لفظ علم پس معنی چنین خواهد بود که متابعت
مکن چیزیرا که مظنون تو نبوده باشد و درینصورت استدلال باو بر عدم جواز عمل بخبر واحد صورتی ندارد بلکه
میتوان گفت که بحسب مفهوم دلالت دارد بر وجوب عمل باو خصوصا بعد از ملاحظه انچه مقرر شد در خطاب مشافهه

والّا كنّا مخيّرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التّعيين ولا ريب انّ ما ادّعاه من علم معظم
الفقه بالضّرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزّمان واشباهه فالتّكليف فيها بتحصيل العلم
غير جائز والاكتفاء بالظّنّ فيما يتعذّر فيه العلم ممّا لا شكّ فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير مواضع من كلامه
ايضاً فيستوي ح الاخبار وغيرها من الادلّة المفيدة للظّنّ في الصّلاحيّة لاثبات الاحكام الشّرعيّة في
الجملة كما حقّقناه وامّا مع امكان تحصيل العلم فيتوقّف العمل بما لا يفيده على قيام الدّليل القطعي عليه
ولا حاجة لنا الآن الى تحمّل مشقّة البحث عن قيامه ح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع انّ السّيّد ره
قد اعترف في جواب المسائل التّبانيّات بانّ اكثر اخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة مقطوع على صحّتها امّا
بالتّواتر وامّا بامارة وعلامة دلّت على صحّتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم ومقتضية للقطع
وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التّدافع الواقع

ووجه ثبوت حكم او بر ما با انچه دانسته شد در دليل چهارم مذهب ما چه بعد از ملاحظه انها معلوم ميشود كه
خطاب در لا تقف مخصوص است بموجودين وثبوت حكم او بر ما بسبب اجماع وضرورتي است كه دلالت ميكنند بر
مشاركت ما با ايشان در تكليف وشكي نيست كه در محل نزاع اجماع وضرورتي دلالت ندارند بر مشاركت ما با ايشان
درين تكليف زيرا كه ايشانرا تحصيل علم قطعي چون ممكن است متابعت ظن جايز نيست وما را تحصيل علم ممكن
نيست ودر دليل چهارم نيز دانسته شد كه در زمان ما راه علم قطعي مسدود است پس مكلف بظن خواهيم بود وكدام
اجماع وضرورت دلالت ميكند بر مشاركت ما با ايشان در تكليف بتحصيل علم قطعي در حكمي كه بي شبهه راه علم
باو از ما مسدود است نه از ايشان واين ظاهر است از براي هر كه تدبّري وتاملي از وي صادر شود وامّا انچه سيّد
رضي الله عنه ذكر نموده كه باجماع امامية عمل بخبر واحد جايز نيست پس جواب او اولا اينست كه علم ضروري امروز ما را
جز ما حاصل نيست باينكه امامية انكار مينمودند عمل بخبر واحد را اصلاً واعتماد ما درين باب بر نقل او واين مذهب را از
امامية موجب ابطال مطلب اوست يعني سيّد رضي الله عنه نيز راضي نيست باينكه ما اعتماد نمائيم بر نقل او در نسبت
اين مذهب با امامية رضي الله عنهم زيرا كه نقل او خبر واحد است چه بما نرسيده خبري ديگر درين باب كه قول او را
از خبر واحد بودن بدر برد واو راضي نيست بعمل خبر واحد وجواب قول سيّد رضي الله عنه ثانيا اينستكه تكليف بمحال
جايز نيست نزد ما واين معلومست كه تحصيل علم قطعي بحكم شرعي در وقت حاجت بعمل بخبر واحد امروز عادت محالست

پوشيده نماند كه سيّد رضه
در جواب اين حرف ميتواند
گفت كه مطلب من الزام
شما است كه عمل بخبر واحد
را تجويز مينمائيد چه
بر شما لازمست قبول
نمودن اين قول ما
از من منه

امکان تحصیل علم در زمان او و پیشتر از او از منه ظهور ائمه علیهم السلم نفعی نمیدهد نسبت بزمان عدم امکان
و گویا وجه در معلوم بودن مخالفت امامیه با غیر ایشان درین اصل یعنی در عدم جواز عمل بخبر واحد چنانچه
سید از ایشان نقل نموده اینستکه ایشان در الوقتها قادر بودند بر تحصیل علم قطعی باعتبار رجوع بائمه علیهم السلم
پس احتیاج نداشتند بمتابعت ظنی که حاصل میشود از خبر واحد و اختیار نمینمودند ظن را بر علم چنانچه مخالفین
متابعت او مینمودند و سید رضه بر خود در اثناء گفتگوی خود اعتراضی وارد آورده که این عبارت اوست که
فان قیل تا آخر یعنی اگر کسی گوید که هرگاه شما راه عمل باخبار احاد را بستید پس بر چه چیز اعتماد مینمایید در مسایل
فقه و جواب گفته بنحویکه حاصل او اینستکه اکثر مسایل فقه معلوم است بالضرورة از مذهب ائمه ما صلوات الله علیهم
اجمعین باخبار متواتره و آنچه در باره او خبر متواتری نیست و این کمتر است اعتماد مینمائیم در او بر اجماع امامیه و
حکمی که مختلف فیه بوده باشد در بیان او کلام و در و درازی ذکر نموده که حاصلش اینست که هرگاه ممکن باشد
تحصیل علم قطعی بیکی از اقوال مختلفه از راههای که خود ذکر نموده متعین است عمل بان قول و اگر تحصیل علم
قطعی بهیچ یک از آن اقوال ممکن نباشد مخیریم در عمل میان آنها زیرا که دلیلی بر تعیین هیچ یک نیست و شکی
نیست که آنچه سید دعوا نموده که اکثر مسایل فقه معلوم است بالضرورة و باجماع چیزیست که درین زمان ممتنع
است اگرچه در زمان ایشان ممکن بود پس تکلیف ما بتحصیل علم بانها جایز نیست و ظن کافیست چه در کافی
بودن ظن در چیزیکه علم قطعی باو متعذر باشد شکی و نزاعی نیست و سید رضی الله عنه نیز در چند موضع اینرا
یعنی در صورت اکتفاء بظن با تعذر علم منه
ذکر نموده که با تعذر علم قطعی ظن کافیست پس مساوی خواهد بود درینصورت اخبار احاد 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 بچیزیکه 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 مسایل تبانیات باینکه اکثر
اخباریکه منقولند از حضرات ائمه معصومین علیهم السلم 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 هرچند که می بینیم این اخبار را در کتب نوشته شده اند بسند خاصی بطریق احاد و بقی الکلام فی التدافع

الواقع

الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في ية فانه عجيب ويمكن ان يق ان اعتماد
المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلاً وتعويل العلامة على
ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم
واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه لا يتضح
من حالهم المخالفة له ايضاً اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين
عليهم السلم واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد ولم يعلم

الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية تا اصل يعني بان جواب مذكور باطل
شد استدلالات ايشان لكن باقي مانده تناقضيكه واقعست ميان آنچه سيد رضي الله عنه نسبت باصحاب
داده وميان آنچه ما نقل نموديم از قول علامه رحمه الله در نهايه چه سيد نقل نموده اجماع ايشان را بر عدم
جواز عمل بخبر واحد وعلامه نقل نموده اجماع ايشان را بر عمل باو واين بسيار عجيب وغريب است كه مثل اين دو فاضل
هريك بر نقيض ديگري نقل اجماع نمايند وممكنست كه بگوئيم كه منشاء تناقض ايشان اينست كه سيد رضي الله
عنه درين دعوا اعتماد نموده بر آنچه ديده است از كلام متقدمين متكلمين اماميه وعمل بخبر واحد از طريقه
ايشان دور است زيرا كه ايشان در مطالب اكتفا بظن نمينمودند بلكه طالب دلايل قطعيه ميبودند وپيش گذشت
حكايت محقق رحمه الله از ابن قبه كه از جمله متكلمين است قول بعدم جواز عمل بخبر واحد را عقلاً وعلامه
رحمه الله در دعواي خود اعتماد نموده بر آنچه ظاهر شده بر او از حال شيخ وامثال او از علماي اماميه كه همت
ايشان مصروف بوده بر تحصيل علم فقه وحديث چه ايشان ذكر مينمودند اخبار احاد را در كتابهاي خود
متمسك باو ميشدند در مسايل فقهيه وظاهر نشده از ايشان چيزيكه دلالت كند بر موافقت ايشان با سيد رضي
الله عنه در قول بعدم جواز عمل بخبر واحد وانصاف اينست كه از حال شيخ وامثال او چنانچه موافقت با سيد
رضي الله عنه معلوم نيست همچنين از حال ايشان مخالفت با او نيز معلوم نيست زيرا كه اصحاب در آنوقت قريب
العهد بودند بزمان ائمه معصومين عليهم السلم وزمان امكان استفاده احكام از ايشان موجود بود وقرائني
كه مؤيد صحت آن اخبار بودند چنانچه سيد رضي الله عنه در بعضي از مواضع اشاره باينمعني فرموده ومعلوم

یعلم انهم اعتمدوا علی الخبر المجرد لنظهر مخالفتهم لرأیه وقد تفطن المحقق من کلام الشیخ لما قلناه
بعد ان ذکر عنه وحکایة الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا کان عدلا من الطائفة المحقة واورد
احتجاج القوم من الجانبین فقال وذهب شیخنا ابو جعفر رحه الی العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا
لکن لفظه وان کان مطلقا فعند التحقیق یتبین انه لا یعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التی رویت عن
الائمة علیهم السلام ودونها الاصحاب لان کل خبر یرویه اما ان یجب العمل به هذا الذی تبین لی فی کلامه
ویدعی اجماع الاصحاب علی العمل بهذه الاخبار حتی لو رواها غیر الامامی وکان الخبر سلیما عن المعارض
واشتهر نقله فی هذه الکتب الدائرة بین الاصحاب عمل به ثم اخذ فی نقل احتجاج الشیخ بما حکیناه سابقا من

نیست که ایشان اعتماد نموده باشند در احکام بر خبر مجرد از قرائن مفیده علم نا انکه لازم آید ظهور مخالفت ایشان
با سید رضی الله عنه ومحقق ره از کلام شیخ س سره متفطن شده باینچه ما گفتیم که شیخ س سره عمل نمیفرماید بمطلق
خبر واحد بلکه عمل مینماید بخبر واحد یکه مؤید بقرائن بوده باشد بعد از انکه نقل نموده بود از شیخ در اثنای نقل
خلاف در این مسئله این را که شیخ عمل بخبر واحد مینماید هرگاه مخبر عادل وازطایفه امامیه بوده باشد وبعد از
انکه ذکر نموده بود احتجاج واستدلال طرفین را بعد از تفطن فرموده که شیخ با ابو جعفر طوسی رحمه الله
قایل شده بوجوب عمل بخبر عدل از روات امامیه لیکن لفظ شیخ س سره اگرچه دلالت میکند بر عمل بمطلق
خبر واحد اما بعد از تحقیق معلوم میشود که او عمل بمطلق خبر واحد نمیکند بلکه عمل میکند باین اخبار یکه از
ائمه علیهم السلام منقول‌اند واصحاب در کتابهای خود نوشته اند زیرا که این اخبار محفوف بقرائن بوده اند
وقایل نیست بوجوب عمل بهر خبری که امامی روایت کند ومحقق س سره میگوید که اینمعنی بر من ظاهر شد
از کلام شیخ قدس سره وادعا مینماید او اجماع اصحاب را بر وجوب عمل باین اخبار حتی اینکه اگر روایت کرده
باشند این اخبار را غیر امامی وخبر معارضی نداشته باشد ومشهور باشد نقل این خبر در این کتابهای که
مدار ایشان اصحاب عمل باو واجبست بعد ازان شروع نمود محقق س سره در نقل احتجاج شیخ بنحوی که ما
پیش نقل نمودیم که متقدمین اصحاب ومتاخرین ایشان هرگاه مطالبه دلیلی بر صحت فتوائی از ایشان میشد
ایشان باعتماد مینمودند بر خبریکه منقول است از ائمه علیهم السلام ونوشته شده است در کتابهای ایشان وزیاده نمود
محقق س سره در تطبیق ان دلیل بر مدعای شیخ بخبری چندی که ما را احتیاج بذکر انها نیست وانچه محقق رحمه الله

من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكر هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه
المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث
عن احوال الرجال لمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما
مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتنائهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر و
حرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول و
قد طعن بذلك السيد المرتضى ره على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرنا
وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما في الاخير كفاية انشاء الله تعالى اصل

از کلام شیخ فهمیده است یعنی وجوب عمل بخبر واحد محفوف بقراین و عدم جواز عمل باو بدون قرینه سزاوار اعتماد
بر اوست یعنی این قول را باید نسبت بشیخ داد نه آنچه نسبت داده علامه باو یعنی وجوب عمل بخبر واحد مطلق اینجا
که گفت و اصولیون اصحاب چون شیخ ابو جعفر طوسی و غیر او موافقت نموده اند با اخباریین در قبول خبر واحد
و چون اینمقام محل ورود این اعتراض بود که هرگاه شیخ قایل میشود بوجوب عمل باخباریکه در کتب اصحاب منقولست
هر چند راوی غیر امامی بوده باشد باعتبار تقویت این اخبار بقراین و عمل بمطلق خبر عدل واحد را تجویز نمیفرماید
پس از چه جهت متقدمین اصحاب اهتمام داشتند بتفحص حال راویان اخبار و روایت اخبار متعدده مصنف سره
جواب میفرماید که واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال تا اخر یعنی جایز است که اهتمام قدما بتفحص
احوال رجال باعتبار این باشد که میخواستند زیاد کردانند قراین صحت اخباری را که در کتب اصحاب مذکورند و
اسان نمایند راه حصول علم بصدق انها را نه بواسطه ان وجهی که مذکور شد در وجه سیوم از دلایل قول
اول یعنی قول بجواز عمل بخبر عدل واحد مطلقا و همچنین اعتبار ایشان بروایت ممکنست که باعتبار امید حصول
تواتر یا باعتبار حرص ایشان بر نقل روایت بوده باشد و برین باید حمل نمود روایت نمودن ایشان اخباری را
که در باب اصول دین از ائمه علیهم السلام منقول است یعنی نقل این روایات نیز بواسطه تکثیر قراین و تسهیل علم
بصدق خبر و رجاء تواتر یا حرص بر نقل اخبار انست از برای اعتماد بر انها زیرا که اعتماد بر اخبار احاد در باب اصول
دین معقول نیست و بتحقیق که سید رضی الله عنه باین روش اعتراض نموده بر نقله اخبار احاد در اصول یعنی گفته که
نقل این اخبار احاد بیفایده است باعتبار انکه در اصول اعتماد بر اینها جایز نیست و این اعتراض بیصورتست بعد از

یعنی خواه محفوف بقرائن بوده باشد یا نه منه

اصل و للعمل بخبر الواحد شرائط کلها یتعلق بالراوی الاول التکلیف فلا یقبل روایة المجنون والصبی وان کان ممیزا والحکم فی المجنون وغیر الممیز ظاهر ونقل الاجماع علیه من الکل واما الممیز فلا یعرف من الاصحاب فیه مخالف جمهور اهل الخلاف علی ذلک ایضا ویعزی الی بعض منهم القبول قیاسا علی جواز الاقتداء به وهو بمکان من الضعف لمنع الحکم فی المقیس علیه اولا سلمنا لکن الفارق موجود کما یعلم من قاعدتهم فی القدوة ولمنع اصل القیاس ثانیا والتحقیق ان عدم قبول روایة الفاسق یقتضی عدم قبوله بطریق اولی لان للفاسق باعتبار التکلیف خشیة من الله تعالی ربما منعته من الکذب و الصبی باعتبار علمه بانتفاء التکلیف عنه فلا یحرم علیه الکذب ولا یستحق له العقاب لمانع له من الاقدام علیه هذا اذا سمع وروی قبل البلوغ واما الروایة بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حیث یجمع غیره من الشرائط لوجود المقتضی وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحیة ما یقدر مانعا للمانعیة الثانی

ملاحظه انچه ماذکر نمودیم که محتمل است که فایده نقل طلب تکثیر قراین وتسهیل علم بصدق ان اخبار وامید حصول تواتر باحرص بر نقل بوده باشد اگرچه این حرف مذکور موجب ضعف وجه سیوم است اردلایل مذهب ما یعنی وجوب عمل بخبر عدل واحد مطلقا واین ضرر بما ندارد زیراکه باقی ان وجوه مذکوره خصوصا وجه اخر از برای اثبات مطلب ما کافیست انشاء الله تعالی اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط کلها یتعلق بالراوی الاول التکلیف تا الثانی وجوب عمل بخبر واحد را چند شرطست که همه تعلق براوی دارند واین شرایط از جهت حصول ظن غالب بصدق خبر است شرط اول انکه راوی مکلف باشد پس مقبول نیست روایت دیوانه وطفل هرچند ان طفل ممیز باشد وحکم یعنی عدم قبول روایت در دیوانه وطفل غیر ممیز ظاهر است زیراکه از خبر ایشان ظن بصدق خبر حاصل نمیشود ونقل اجماع امت بنز شده بر عدم قبول روایت ایشان واما در طفل ممیز پس از اصحاب معلوم نیست مخالفی در این حکم وجمهور مخالفین نیز باین قایل شده اند ونسبت داده شده ببعضی از ایشان قبول خبر ممیز باعتبار انکه قیاس نموده اند این حکم را بجواز اقتداء نماز باو واین در نهایت ضعف است زیراکه اولا مسکوتیم بثبوت حکم در مقیس علیه یعنی جواز اقتداء در نماز بطفل ممیز ممنوعست وبر تقدیر تسلیم جواز اقتدا میگوئیم که این قیاس مع الفارق است چنانچه معلوم است از قاعدهٔ ایشان در اقتداء گاه هست که اقتدا بشخصی جایز است وروایت او مقبول نیست نزد ایشان نیز چنانچه فاسق اقتدا در نماز باو جایز است وروایت او مقبول نیست نزد ایشان پس لازم نمی اید جواز اقتدا

الثانی الاسلام ولا ریب عندنا فی اشتراطه لقوله تعالی ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا وهو شامل للکافر و
غیره ولئن قیل باختصاصه فی العرف المتاخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة علی عدم قبول خبر الکافر کما
هو ظاهر الثالث الایمان واشتراطه هو المشهور بین الاصحاب وحجتهم قوله تعالی ان جاءکم فاسق بنباء
فتبینوا وحکی المحقق عن الشیخ انه اجاز العمل بخبر الفطحیة ومن ضارعهم بشرط ان لا یکون متهما بالکذب
محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بکیر وسماعة وعلی بن ابی حمزة وعثمان بن عیسی وبما رواه بنو
فضال والطاطریون واجاب المحقق بانا لم نعلم الی الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصریحه
بالاشتراط فی بب اکثر فی الخلاصة من ترجیح قبول روایات فاسدی المذاهب وحکی والدی ره فی فوائده علی

بممیز قبول روایت او وثانیا منع مینمائیم اصل قیاس را وتحقیق اینستکه عدم قبول روایت فاسق مقتضی عدم
قبول روایت ممیز است بطریق اولی زیراکه فاسق را باعتبار تکلیف خوبی از خدایتعالی ممکنست که مانع او شود
از دروغ گفتن وطفل ممیز باعتبار انکه عالمست بانتفاء تکلیف نسبت باو وحرام نیست براو کذب ومستحق عقاب
نمیشود بسبب ان او را مانعی نیست از دروغ گوئی واینکه مقبول نیست روایت او در صورتیست که شنیده باشد
ممیز روایت را ونقل کند او را پیش از بلوغ اما اگر پیش از بلوغ شنیده باشد وبعد از بلوغ روایت کند پس روایت
او مقبول است هرگاه شرایط دیگر غیر از بلوغ متحقق باشند زیراکه مقتضی قبول روایت درینوقت متحقق است که
عبارت از اخبار عدل ضابط است وانچه فرض توان کرد مانعیت او را یعنی شنیدن پیش از بلوغ صلاحیت مانعیت ندارد

الثانی الاسلام ولا ریب عندنا فی اشتراطه تا الثالث وشرط دویم از برای وجوب عمل بخبر واحد اسلام راویست و
شکی نیست نزد امامیه در اشتراط این شرط بدلیل قول خدایتعالی که ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا چه
نهی فرموده خدایتعالی از عمل بقول فاسق وفاسق شامل کافر وغیر کافر هر دو است زیراکه فسق در لغت بمعنی خروج
از طاعت خدایتعالی است وظاهر انست که در عرف شرع نیز باینمعنی بوده باشد واگر کسی قایل شود باختصاص فاسق
در عرف متاخر از لغت یعنی عرف شرع بمسلمانی که در احکام شریعت از طاعت خدایتعالی بیرون باشد میگوئیم که باز
این کریمه دلالت میکند بمفهوم موافق یعنی مفهوم اولویت بر عدم قبول خبر کافر چنانچه ظاهر است زیراکه هرگاه
خبر مسلمان فاسق مقبول نباشد خبر کافر بطریق اولی مقبول نخواهد بود وبباید دانستکه اجماع از عامه وخاصه منعقد

الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سئلت عن والدي ره عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم
قبول روايته لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك
الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور الرابع

شده بر اشتراط اين شرط چنانچه ابن حاجب و غيره نقل نموده اند پس كلام مصنف ره عندنا بموقع است
الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب تا الرابع وشرط سيوم از براى قبول خبر واحد ايمان
يعنى تشيع و قول بامامت دوازده امامست عليهم السلم واشتراط اين شرط مشهور است ميان اصحاب و
دليل ايشان قول خداى تعالى است كه ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا چه فاسق بعمومه شامل اهل خلاف نيز هست
و محقق از شيخ رحمهما الله نقل نموده كه او بجواز عمل بخبر فطحيه و كسانيكه مشابه ايشانند از طوايف شيعه
بشرط انكه متهم بكذب نبوده باشند و شيعه جميعند كه قايلند بخلافت حضرت امير المؤمنين صلوات الله عليه
بعد از حضرت رسالت پناهى صلى الله عليه و اله بفاصله و ايشان طوايف مختلفه اند چون اثنا عشريه و زيديه و فطحيه
و اسمعيليه و واقفيه و غير ايشان و فطحيه جميعند كه قايلند بامامت عبد الله بن جعفر بن محمد الصادق صلوات الله
عليه و او بعد از حضرت صادق عليه صلوات الله هفده روز زنده بود و بعد از او بامامت باقى ائمه عليهم السلم
نيز قايلند بخلاف واقفيه و ايشان از فطحيه ازان مينامند كه عبد الله افطح الرجلين بوده و بعضى گفته اند كه از ان
فطحيه مينامند ايشان را كه منسوبند بعبد الله بن فطيح كه رئيس اهل كوفه بوده و دليل شيخ رحمه الله بر بن مطلب اينستكه
طايفه اماميه رضوان الله عنهم عمل مينمودند بخبر عبد الله بن بكير و سماعه و على بن ابى حمزه و عثمان بن عيسى و باينچه رواية
نموده اند بنو فضال و طاطريون و عبد الله بن بكير بن اعين شيبانى از اصحاب صادق عليه السلم و فطحى است و علامه
رحمه الله در خلاصه فرموده كه من اعتماد نميكنم بر روايتها و اگرچه فاسد المذهب است و از ابن مسعود منقولست كه او
گفته عبد ابن بكير از جمله اجماعى است كه عصابه اجماع نموده اند بر تصحيح روايتكه از وى منقول باشد و سماعه و على بن
ابى حمزه و عثمان بن عيسى از جمله واقفيه اند و سماعه و على از اصحاب حضرت صادق و حضرت موسى كاظم عليهما السلم و عثمان
از اصحاب حضرت امام موسى كاظم و حضرت امام رضا عليهما السلم اند و بنو فضال ايشان حسن بن على بن فضال كه از اصحاب
حضرت امام رضا و امام محمد تقى عليهما السلم اند و كشى فرموده كه عصابه اجماع نموده اند بر تصحيح روايتكه از وى صحيح
رسيده باشد و احمد بن الحسن بن على بن فضال و على بن الحسن بن على بن فضالند و علامه رحمه الله فرموده كه من اعتماد

الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة و
اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضاً وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول
الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزاً عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقاً بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن
نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة
ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول

مينمايم بر روايت علي اگرچه مذهب او فاسد است وهر سه فطحي اند ليكن منقولست كه حسن از ان مذهب به
مذهب حق در حال موت رجوع نمود وطاطريون علي بن الحسن بن محمد طائي جرمي است واز ان معروف بطاطري
شده كه بياع جامه كه مشهور بطاطريه بود واو از جمله واقفيه است كه وقف نموده بر حضرت موسى عليه السلام وبعد از
او بامامت ائمه ديگر قايل نيست ويوسف بن ابراهيم وبغير اين دو كس طاطري نيافتم ومحقق رحمه الله جواب
گفته از احتجاج شيخ س سره باينكه ما تا امروز نيافتيم كه طايفه محقه جميعا عمل نموده باشند باخبار اين جماعت
وتوضيح اين جواب اينكه اگر مراد شيخ قدس سره اينست كه طايفه محقه اجماع نموده اند بر عمل باخبار اين جماعت
پس اين مقدمه ممنوع است بلكه مشهور عدم جواز اين عمل است واگر مراد او اينستكه بعضي از ايشان عمل نموده اند
باخبار اين جماعت پس اين مقدمه مسلم است ليكن حجت نيست پس بسبب او تخصيص ظاهر قران مجيد جايز نيست وواو
در كلام مص قدس سره والعلامه رحمة الله مع تصريحه بالاشتراط واو استيناف است وممكن است واو عطف بوده
باشد ومقصود عطف اين جمله باشد بر جمله وحكى المحقق عن الشيخ بحسب معنى يعني علامه رحمه الله با انكه تصريح نموده باشتراط
ايمان در تهذيب در خلاصه در بسياري از مواضع ترجيح داده قبول روايات جماعتي را از شيعه كه مذهب ايشان
فاسد است وپدرم رحمه الله در فوايديكه بر خلاصه نوشته از شيخ فخر الدين رضي الله عنه نقل نموده كه او ميفرمود
كه سوال كردم از پدرم علامه رحمه الله از حال ابان عثمان پس او گفت نزديكتر بصواب نزد من عدم قبول روايت
اوست بدليل قول خداي تعالى ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا وفسقي بدتر از عدم ايمان نيست وباين حرف اشاره
نموده بانچه كشي روايت نموده كه ابان از جمله ناووسيه است وايشان قايلند باينكه حضرت صادق صلوات الله عليه
زنده است هنوز وزنده خواهد بود تا روز قيامت واوست قايم آل محمد وايشانرا ناووسيه از ان مينامند كه رئيس و

والقول باشتراط العدالة عندی هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بین وصفی العدالة والفسق فی موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملکة المذکورة ان کانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بین من علم فسقه وعدالته ولا ریب ان تقدم العلم بالوصف لا یدخل فی حقیقته ووجوب التثبت فی الآیة بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضی ذلک ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا تری ان قول القائل اعط کل بالغ رشید من هذه الجماعة مثلا درهما یقتضی ارادة السؤال والتفحص عن من جمع

مخترع مذهب ایشان مردی بود مسمی بنادوس و بعضی گفته اند که ایشان منسوبند بقریه که او را نادوسیا میگفتند وهذا مفعول فعل محذوفست وتقدیر چنین است که خذ هذا یعنی نگاهدار آنچه را مذکور شد واعتماد نزد من بر مذهب مشهور است یعنی اشتراط ایمان و عدم قبول روایت غیر مؤمن از طوایف شیعه وغیر ایشان بدلیل آن آیه کریمه مذکوره الرابع العدالة وهی ملکة فی النفس تمنعها عن فعل الکبائر والاصرار علی الصغائر وشرط چهارم از برای قبول خبر واحد عدالت راویست وعدالت ملکه یعنی کیفیتی است راسخه در نفس که مانع او شود از ارتکاب گناهان کبیره واز اصرار او بر گناهان صغیره واز چیزهای که منافی مروت بوده باشند واعتبار 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 وفسق او هیچ یک معلوم نباشد چنانچه بعضی از عامه یعنی ابوحنیفه باین قایل شده ومحقق از شیخ س سره نقل نموده که او فرموده که کافیست در قبول روایت اینکه راوی ثقه باشد در روایت وهرگز دروغ نگوید در نقل روایت هر چند که فاسق بوده باشد وادعا نموده شیخ س سره عمل طایفه محقه را باخبار جماعتی که باین صفت یعنی فاسق ومحترز از کذب بودند بعد از آن محقق رحمه فرموده که ما قبول نداریم این دعوا را که طایفه عمل نموده باشند به اخبار این جماعت واز و مطالبه دلیل مینمائیم برین دعوا وبر تقدیر تسلیم دعوای او اکتفا مینمائیم بر مواضعیکه طایفه محقه عمل نموده اند در آن مواضع بروایات مخصوصه جایز نیست تجاوز در عمل بغیر این مواضع ودعوای احتراز از کذب با ظهور فسق مستبعد است زیرا که کسی که جرأت داشته باشد بر جمیع فسوق البته اعتمادی بر دین نخواهد داشت وبا این حال ایمن نمیتوان بود از کذب او وکلام محقق رحمه الله در منع مدعای شیخ قدس سره بسیار نیکو است وقول باشتراط

و بعضی از محققین گفته اند که منشأ این خلاف اختلافی است که در تفسیر عدالت واقع شده زیرا که عدالت نزد اکثر آن معنی مذکور است ونزد ابوحنیفه عادل کسی است که ظاهر الفسق نبوده باشد پس هر مسلمان مجهول الحال نزد او عادل خواهد بود منه

جمع هذین الوصفین لا الاقتصار علی من سبق العلم باجتماعهما فیه و یؤید کون المراد من الآیة
هذا المعنی ان قوله تعالی ان تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین تعلیل للامر بالتثبت اه
کراهة ان تصیبوا و من البین ان الوقوع فی الندم لظهور عدم صدق المخبر یحصل من قبول اخبار
من له صفة الفسق فی الواقع حیث لا حجر معها عن الکذب و لا مدخلیة لسبق العلم بحصولها فی ذلک اذا
عدالت نزد من نزدیکتر است جواب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بین وضعی العدالة و الفسق دلیل ما بر
اشتراط عدالت راوی اینستکه واسطه نیست در واقع میان وصف عدالت و وصف فسق در جائیکه محتاج
باعتبار و شرط عدالت در راوی که آن وقت روایتست و وجه عدم واسطه در نفوذ قبول اینستکه 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 میشود و در نفوذ قبول یا ملکه عدالت از برای ایشان حاصل بوده یا نه اگر بوده
عادل بوده و اگر نه فاسق پس واسطه در نفوذ قبول نمی باشد و اما در اوایل زمان تکلیف واسطه ممکنست زیرا که ممکن
است که فسقی در نفوذ قبول از وی صادر نشود و ملکه عدالت نیز متحقق نباشد چنانچه بعد از بن خواهد آمد و واسطه
مجهول الحال متصور نیست مگر میان کسیکه 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 از بن جهت که ممکن است
که علم بعدالت و علم بفسق هیچ یک حاصل نباشد و شکی نیست در اینکه معلوم بودن وصف فسق داخل در حقیقت و ثبت
چه ممکن است تحقق فسق بدون معلومیت و وجوب تثبت مر آیه ان جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا معلق است بنفس فسق
خواه معلوم بوده باشد و خواه نه و معلق بنفس کسیکه معلوم سامع بوده باشد و از تعلق او بنفس فسق لازم می آید
که مراد خدا بتعالی از امر بتثبت تفحص و تفتیش از وجود فسق و عدم وجود او باشد نمی بینی که هرگاه کسی بگوید
اعط کل بالغ رشید من هذه الجماعة درهما این کلام مقتضی اینست که مراد قابل این نباشد که مخاطب تفتیش و تفحص
نماید و پیدا کند کسی را که جامع وصف بلوغ و رشد بوده باشد و درهم را باو بدهد و مراد او این نیست که مخاطب اکتفا
کند بکسی که پیش از بن میدانسته اجتماع این دو وصف را در او بدلیل اینکه اگر اکتفا نماید باو ارباب عقول او را ملامت
و ملامت مینمایند و مؤید اینکه مراد از آیه کریمه تعلق تثبت است بنفس فسق نه بنفسیکه پیش از اخبار معلوم سامع
بوده باشد اینستکه قول خدا بتعالی ان تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین علت است از برای ایجاب

اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الآية ح وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع
ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة
وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق و
العدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل
الذي ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل
العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج
ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مط ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام

تثبت ومفعول له مقدر است وتقدير چنين است كه كراهة ان تصيبوا يعني واجب كردانيدم بر شما تثبت وعدم قبول قول
فاسق را از جهت انكه نمي خواستم كه ضرر رسانيد بجمعي بسبب اين خبر از روي نادانى واين باعث پشيمانى شما شود
وظاهر است كه پشيمانى بسبب ظاهر شدن كذب مخبر حاصل ميشود از قبول خبر كسيكه در واقع فاسق بوده باشد خواه
سامع علم بفسق او داشته باشد يا نه ودخلى ندارد ودر اين پشيمانى علم سامع بحصول صفت فسق او در حين اخبار
ولفظ حيث در كلام مص قدس سره حيث لا حجر معها عن الكذب از براى تقييد است وغرض از و اخراج عادلست از
حكم مذكور زيرا كه عمل بخبر واحد عادل چون مستند است بملكه كه مانعست از كذب مخبر پس اگر ظاهر شود كذب او در اين
خبر موجب پشيمانى عامل نخواهد بود وچون مص قدس سره فارغ شد از تمهيد اين دو مقدمه يعني عدم واسطه ميان
عدالت وفسق در واقع وتعلق وجوب تثبت بنفس فسق نه باو يا وصف معلوميت شروع نمود در بيان كيفيت
دلالت آيه كريمه بر اشتراط عدالت وفرمود كه اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الآية ح وجوب التثبت
عند خبر من له هذه الصفة في الواقع تا وبقي يعني هرگاه دانستى ان دو مقدمه را ظاهر ميشود بر تو كه مقتضاى
آيه كريمه در اينصورت وجوب تثبت است نزد اخبار كسى كه در واقع موصوف بصفت فسق بوده باشد پس قبول
روايت موقوفست بر علم سامع بانتفاء اين صفت در راوى وعلم بانتفاء فسق مقتضى اشتراط عدالت اوست باعتبار
انكه واسطه ميان فسق وعدالت نميباشد واز اين تحقيق ظاهر ميشود بطلان قول بقبول روايت مجهول الحال
زيرا كه بناى اين قول بر اينست كه مجهول الحال واسطه باشد ميان فسق وعدالت چنانچه دانسته شد وفساد اين توسط
معلوم شد واما قول شيخ عليه الرحمه كه طايفه اتفاق نموده اند بر عمل باخبار جماعتيكه احتراز مينمودند از كذب هر چند كه

القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة
بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكر انما يتم فيمن بعد عهده عن
اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث
فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف
فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة تصدق بها
العدالة فان ذلك غير ممتنع وح تثبت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مط وحله ان
الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي
غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن
لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا

فاسق بودند پس او تخلی بحرف واسطه ندارد چه او تصریح نموده است باینکه اگر روای محترز از کذب
وفاسق بجوارح بوده باشد که خبر او مقبول است پس بدیهی است که بنای حرف او بر توسط جهالت حال
میان فسق وعدالت نیست بلکه منظور او عمل اصحاب است بر خبر چنین راوی واگر عمل اصحاب دلیل تواند
بود بر مدعای او یعنی قبول روایت محترز از کذب هر چند فاسق باشد لا محاله تخصیص میدهیم بسبب این
دلیل عموم ظاهر ایه کریمه را از جهت جمع بین الدلیلین زیرا که ظاهر ایه دلیلست بر وجوب تثبت نزد خبر
فاسق مطلقا خواه فسق او بزبان باشد وخواه بجوارح دیگر وعمل اصحاب بر تقدیر تحقیق دلیل است بر قبول
خبر فاسق بجوارح هرگاه محترز بوده باشد از کذب پس عام وخاص با یکدیگر معارضه نموده اند وواجب خواهد
بود تخصیص ان عام بغیر این خاص لیکن دلالت عمل طایفه بر مدعای شیخ علیه الرحمة مردود است بنحویکه محقق
س سره اشاره فرمود وحاصل اعتراض محقق ره اینستکه اولا اصل طایفه بخبر چنین راوی ممنوعست باین معنی
که ما علم بحصول این علم نداریم پس مدعی او یعنی شیخ علیه الرحمه محتاج باثبات است وبر تقدیر تنزل ازین مقام
وموافقت نمودن با او در دعوای حصول عمل استدلال او را بقبول محترز از کذب ثانیا رد مینمایم باین روش
که عمل طایفه دلالت ندارد مگر بر قبول خصوص ان خبرهائیکه ایشان قبول نموده اند نه هر خبری که راوی او چنین
بوده باشد زیرا که ممکن است که عمل طایفه بان اخبار از جهت انضمام قرائنی باشد که بسبب انها علم قطعی حاصل بود

لاملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم
لظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم
الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن
بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او
ايشان را بصدور انها از معصوم عليه السلام نه بمجرد خبر دادن اين راوى پس لازم نمى آيد وجوب قبول هر خبرى
كه راوى او چنين بوده باشد وبقى في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطة في صدر الحجة لموضع الحاجة
تا الشرط الخامس وباقى مانده در مقام استدلال بر اشتراط عدالت راوى اين به اعتراضى كه ما اشاره نموديم
باو در ابتداى حجت بسبب انكه مقيد ساختيم نفى واسطه را بموضع حاجت وتقرير ان اعتراض اينستكه انتفاء
واسطه را بموضع بان دليل مذكور تمام نميشود مگر در كسيكه بعيد العهد بوده باشد از اول زمان تكليف يعنى
وقتى بلوغ چنانچه غالب وواقع است اين بعد عهد در راويان اخبار كه ما محتاج به بحث از عدالت ايشان
كنيم زيرا كه عادت حكم ميكند بعدم انفكاك كسيكه بعيد العهد از وقت بلوغ است از يكى ازين دو وصف اما
قريب العهد بزمان تكليف چنانچه نادر است در روايت اخبار پس ممكنست در حق او تحقق واسطه باينمعنى
كه واقع نشود از و معصيتى كه موجب فسق بوده باشد واو را ملكه عدالت نيز حاصل نباشد واين فرض
ممتنع نيست ودرينصورت واسطه ثابت خواهد بود پس ايه كريمه دلالت نميكند بر اشتراط عدالت مطلقا
يعنى در جميع افراد روات در جميع زمانهاى تكليف چنانچه مطلب مستدل است وحل اين اشكال وجواب اين
اعتراض بر وجهى كه ظاهر شود اشتراط عدالت مطلقا اينستكه واسطه مذكوره يعنى كسيكه از وى فسق صادر
نشده باشد وملكه عدالت او را نيز نباشد اگرچه بالذات ممكن است از جهت انكه دليلى بر امتناع او نيست ليكن
وجودش در خارج معلوم نيست زيرا كه معاصى منحصر نيست در افعال ظاهره وشكى نيست كه علم بانتفاء معاصى
باطنه ممتنع است عادة بدون تحقق ملكه مذكوره چه هرگاه ملكه عدالت نباشد عادة وقوع معاصى در خفيه
ممكن است وبر تقدير تسليم تحقق واسطه ميان اين دو صفت ميگوئيم كه باز ايه كريمه دلالت ميكند بر اشتراط
عدالت مطلقا زيرا كه علتى كه در ايه مذكور شده از براى وجوب تثبت نزد خبر فاسق يعنى پشيمان شدن بسبب قبول
خبر او مقتضى ثبوت اين حكم يعنى وجوب تثبت است نزد خبر كسى كه او را ملكه عدالت نباشد كه فسق نيز از وى صادر

نشده

او یبدل لفظاً باخر او یروی عن المعصوم ع ویسهو عن الواسطة مع وجودها الی غیر ذلک من اسباب
الاختلال فیجب ان یکون بحیث لا یقع کذب منه علی سبیل الخطا غالباً فلو عرض له السهو نادراً لم یقدح
اذ لا یکاد یسلم منه احد قال المحقق ره لو کان زوال السهو اصلاً شرطاً فی القبول لما صح العمل الا من
معصوم من السهو وهو باطل اجماعاً من العاملین بالخبر اصل تعرف عدالة الراوی بالاختبار بالصحبة
المؤکدة والملازمة بحیث تظهر احواله ویحصل الاطلاع علی سریرته حیث یکون ذلک ممکناً وهو واضح
مع عدمه باشتهارها بین العلماء واهل الحدیث وبشهادة القرائن المتکثرة المتعاضدة وبالتزکیة من العالم
بها وهل یکفی فیها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة فی یب وعزاه فی نه الی الاکثر
من غیر تصریح بالترجیح وقال المحقق ره لا یقبل فیها الا ما یقبل فی تزکیة الشاهد وهو شهادة عدلین و
باشد زیرا که چنین کسی با فاسق شریکست در اینکه او را ما نعی از کذب نیست پس در قبول خبر او احتمال یشبهها
بسبب ظهور کذب حاصل است بنحوی که در خبر فاسق محتمل است وخواهد آمد بعد از ین که علت منصوصه موجب
تعدیل حکم است بهر جا یکه این علت در او یافت شود الشرط الخامس الضبط والاخلاف فی نا اصل شرط پنجم در
راوی ضبط یعنی تحقق قوت حافظه است وخلافی نیست در اشتراط این شرط زیرا که کسی که حافظه ندارد کا
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 وحکم مختلف شود بسبب عدم وکاهست که سهو میکند ومیکند وزیاد میکند در حدیث
لفظی را که موجب اضطراب معنی حدیث شود یا تبدیل میکند لفظی را بلفظی دیگر که در معنی با او موافقت نشود
باشد یا سهوا روایت میکند از معصوم و واسطه می اندازد و یا وجود واسطه وغیر این سهوها از سهوهائی
که موجب اختلال معنی باشد پس واجبست که راوی بحیثیتی باشد که کذب از وی صادر نشود از روی خطا و
سهو غالبا پس اگر او را سهو عارض شود نادر اضرر ندارد زیرا که هیچکس سالم از سهو وخطا نیست ومحقق رحمه الله
فرموده که اگر زوال سهو بالکلیه شرط بوده باشد در قبول روایت لازم می آید که صحیح نباشد عمل نمودن بقول
کسیکه معصوم بوده باشد از سهو واین باطل است باجماع جمیعکه عمل بخبر واحد مینمایند اصل تعرف عدالة الراوی
بالاختبار تا الناد انسته میشود عدالت راوی بسبب امتانیکه حاصل میشود بسبب مصاحبت بسیار وملازمت بحیثیتی
که ظاهر شود احوال او وحاصل شود اطلاع بر باطن او وهر گاه چنین معاشرتی ممکن باشد واین ظاهر است

وهذا عندی هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فیها کما هو ظاهر وان مقتضی اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها والبینة تقوم مقامه شرعا فتغنی عنه وما سوی ذلک یتوقف الاکتفاء به علی
الدلیل احتجوا بان التعدیل شرط الروایة فلا یزید علی مشروطه وقد اکتفی فی اصل الروایة بالواحد و
انتصر لهم بعض افاضل المتاخرین فاحتج بعموم المفهوم فی آیة ان جاءکم فاسق نظرا الی ان تزکیة الواحد
داخلة فیه فحیث یکون المزکی عدلا لا یجب التثبت عند خبره واللازم من ذلک الاکتفاء به والجواب

وهرگاه چنین مصاحبتی ممکن نباشد عدالت او معلوم میشود بسبب اشتهار عدالت او میان علما وارباب
حدیث وبسبب قرائن بسیاری که باعث تقویت یکدیگر بوده باشند وبسبب تزکیه وتعدیل کسیکه عالم بمعنی عدالت
بوده باشد وایا کافیست در تزکیه تعدیل یک کس یا لازم است تعدد مزکی دو قول است اختیار نموده اول ازین دو
قول یعنی کافی بودن یک معدل را علامه رحمه الله در تهذیب نسبت داده واو را در نهایه باکثر اصحاب بدون
تصریح بترجیح ومحقق قدس سره گفته که مقبول نیست در تزکیه راوی مگر آنچه مقبول است در تزکیه شاهد در دعاوی
وان عبارت از شهادت دو عادل است واین قول نزد من حق است لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد تا
احتجوا دلیل ما بر اعتبار شهادت دو عادل در تعدیل وتزکیه دو چیز است یکی آنکه تزکیه شهادت بر عدالت راوی
وجرح شهادت بر فسق اوست ولازمه شهادتست اعتبار این عدد در او چنانچه ظاهر است ودلیل ثانی اینکه علت
اشتراط عدالت در راوی اینست که علم بصدق او حاصل میشود بسبب عدالت وبینه یعنی شهادت دو عادل را اعتبار
نموده ایم از جهت آنکه قایم مقام علمست شرعا وغیر بینه یعنی شهادت واحد اکتفا نمودن باو موقوفست بر دلیل است ودلیلی
بر او نداریم زیرا که دلیلی که بر او اقامت نموده اند ضعیف است چنانچه خواهی دانست پس کافی نخواهد بود احتجوا بان
التعدیل شرط الروایة فلا یزید علی مشروطه وقد اکتفی فی اصل الروایة بالواحد تا والجواب واحتجاج نموده اند
جمعیکه شهادت واحد را در تزکیه کافی میدانند باینکه تعدیل شرط قبول روایتست پس باید زیاده بر مشروط خود
نباشد ودر قبول روایت کافیست خبر واحد پس در تزکیه او نیز باید یکی کافی باشد وبعضی از متاخرین فضلا معاونت
ایشان نموده اند درین مطلب واحتجاج نموده اند بر او بعموم مفهوم شرط در آیه کریمه ان جاءکم فاسق بنباء فتثبتوا
باعتبار آنکه تزکیه واحد داخل است درین مفهوم چه مفهوم شرط مقتضی اینستکه تثبت نزد خبر عادل واجب نباشد
وتزکیه راوی نیز خبری است پس هرگاه مزکی عادل باشد تثبت نزد خبر او واجب نخواهد بود از این لازم می آید کافی بودن

والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على الشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا و
لكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن
زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل
بخبر الواحد من ان تبين ان اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس
في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة
شرط ليناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس وتابعيه
على ذلك ما وجد في كلام بعض العامة حكاه عن بعض اخوانهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس

خبر او والجواب عن الاول المطالبة نا وعن الثاني وجواب دليل اول ايشان اينستكه قبول نداريم عدم جواز
زيادتي شرط بر مشروط واز مدعى او مطالبه دليل مينمايم زيرا كه انچه ما مي يابيم اينستكه اين حرف بعضي هوس
بوده باشد وبر تقدير تسليم كه شرط زياده بر مشروط نتواند بود قبول نداريم كه تعديل شرط قبول رواية
بوده باشد بلكه انچه شرطست عدالت است بلي تعديل يكي از راهها ثبت كه موجب معرفت عدالتست وبر تقدير
تسليم كه تعديل شرط قبول بوده باشد باعتبار انكه موقوف عليه ثبوت عدالتست وان شرطست اتفاقا پس اين
نيز شرط باشد در جواب ميكوئيم كه زيادتي شرط با بمعنى يعني موقوف عليه ثبوت بر مشروط خود با اين زيادتي مخصوصه
يعني احتياج او بدو شاهد با انكه در مشروطيكي كافيست در احكام شرعيه دليل راست نزد كسيكه عمل بخبر واحد را جائز
ميداند واين كثرت در ظهور بمرتبه ايست كه محتاج ببيان نيست زيرا كه اكثر شرائط احكام محتاج است بمعرفت
حصول انها في الجمله بشهادت دو شاهد مثلا اين حكم شرعي كه وجوب حداست بسبب قذف ثابت ميشود بخبر
واحد نزد عاملين بخبر واحد با اينكه شرط او كه قذف است ثابت نميشود مگر بشهادت دو عادل وشرط بكار او بين
كه عبارت از بلوغ قاذف است ثابت ميشود بشهادت واحد وعجب است از توجيه بعضي از فضلاي معاصرين كه در
توجيه ان دليل كفته اند كه در احكام شرعيه شرطي نيست كه زياده بر مشروط بوده باشد اين در انكاه مدار وانچه دليل
عقل مقتضي اوست اينستكه متمسك شدن در اثبات اين حكم يعني بعد من زيادتي شرط بر مشروط مناسب است با طريقه اصحاب
قياس چه بناي اين بر قياس شرطست بمشروط پس كو باكه اين احتجاج در كلام ايشان واقع شده بود وتابع ايشان شده

وعن الثانی انّ مبنی اشتراط العدالة فی الرّاوی علی انّ المراد من الفاسق فی الآیة من له هذه الصّفة فی الواقع فیتوقّف قبول الخبر علی العلم بانتفائها وهو موقوف علی العدالة کما بیّناه انفاً وانّما صرنا الی قبول الشّاهدین لقیامهما مقام العلم شرعاً وفرض العموم فی الآیة علی وجه یتناول الاخبار بالعدالة یؤدّی الی حصول التّناقض فی مدلولها وذلک لانّ الاکتفاء فی معرفة العدالة بخبر الواحد یقتضی عدم توقّف قبول الخبر علی العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة انّ خبر العدل بمجرّده لا یوجب العلم وقد قلنا انّ مقتضاها توقّف القبول علی العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلابدّ من حملها علی ارادة الاخبار بما سوی العدالة لا یقال ما ذکرتموه وارد علی قبول شهادة العدلین اذ لا علم معها انّا نقول الآزم من قبول قول العدلین تخصیص الآیة بدلیل خارجی ولا محذور فیه کیف وتخصیصها لازم وان وافقنا علی تناولها للاخبار بالعدالة من حیث انّ ترکیبة الشّاهد لا یکفی فیها بالواحد

در این احتجاج بدون تامل کسیکه انکار مینماید عمل بقیاس را و برا بمعنی تنبیه مینماید انچه من در کلام بعضی از عامه یافتم که بعنوان نقل از دیگری گفته که اکتفا نمودن بشهادت واحد در تزکیه راوی مقتضا قیاس است وعن الثانی ان مبنی اشتراط العدالة تا اصل وجواب از دلیل ثانی ادّعان بد دروش گفته شده یکی معارضه یعنی استدلال بهمان آیه ترکیه بر عدم کفایت شاهد واحد در تعدیل و دیگری نقض تفصیلی تقریر معارضه انکه بنای اشتراط عدالت در راوی بر اینکه مراد از فاسق در کریمه وان جائکم فاسق بنباء فتبیّنوا کسی باشد که در واقع موصوف بصفت فسق بوده باشد پس قبول خبر راوی موقوف خواهد بود بر علم بانتفاء این صفت از وی و این موقوف بر عدالت او چنانچه پیش بیان نمودیم وما قایل نشده ایم بقبول شهادت دو عادل و بر عدالت راوی مگر از جهت انکه شهادت ایشان قایم مقام علمت شرعا و شهادت واحد چون قایم مقام علم نیست پس باید که مقبول نباشد وتقریر نقض انکه قبول نداریم عموم مفهوم آیه کریمه را زیرا که فرض عموم او بحیثیتی که شامل اخبار بعدالت راوی بوده باشد چنانچه مستدل عموم مینماید موجب حصول تناقض است در مدلول آیه کریمه چه در معرفت عدالت راوی اکتفاء نموده بشهادت واحد مقتضای اینستکه قبول خبر موقوف بر علم بانتفاء صفت فسق در راوی نبوده باشد چرا که بدیهی است که از شهادت واحد بر عدالت علم بتحقق او حاصل نمیشود ومابیان نمودیم که مقتضای آیه کریمه توقف قبول روایت بر علم بانتفاء فسق واین تناقض است ظاهر پس باید تخصیص نمود مفهوم آیه کریمه را باخبار در غیر شهادت بر عدالت راوی

لا یقال

وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما بيّنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جارٍ فيه والمختار في المقامين واحد اصل

لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين تا وهذا يعني كسي اعتراض نمايد باين روش كه انچه شما وارد اورديد بر قبول شهادت واحد در تعديل از مناقضه و با مدلول آيه وارد است بر قبول شهادت عدلين بر عدالت راوي نيز زيرا كه از او نيز علم حاصل نميشود بعدالت او بالبديهة زيرا كه در جواب اين اعتراض ميگوئيم كه شهادت عدلين مقبول و قايم مقام علمست شرعا بدليل خارجي يعني اجماع و ظاهر آيه دلالت دارد بر اعتبار علم يا ظن قوي راوي اين دو دليل معارض يكديگرند پس واجبست تخصيص آيه بغير محل شهادت تا انكه جمع ميان اين دو دليل بشود و مثل اين تخصيص قصوري ندارد و چگونه قصور داشته باشد و حال انكه تخصيص آيه كريمه واجبست هر چند كه ما موافقت نميتوانيم با قايل باينكه آيه كريمه شامل شهادت بر عدالت راوي نيز هست از اين جهت كه در تزكيه و تعديل شاهد در دعاوي شهادت يكعادل كافي نيست اتفاقا پس خبر واحد در تزكيه شاهد از ظاهر مفهوم آيه خارج خواهد بود بالبتّه و آيه مخصوص بما سواي آن خواهد بود و ملخص كلام انكه تخصيص آيه كريمه مخصوص بمذهب مانيست كه اعتبار نموده ايم شهادت دو عادل را در تزكيه راوي بلكه جاريست بر مذهب انكه شهادت واحد را در اين مطلب كافي ميداند و آيه را نيز شامل اين شهادت ميداند زيرا كه در تزكيه شاهد در دعاوي شهادت اخبار يك كس كافي نيست اجماعا پس لامحاله مفهوم آيه كريمه را بايد تخصيص داد بغير اين شهادت وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما بيّنا عليه هذا اشاره است بمضمون قول مصنف قدس سره كه تزكيه الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد يعني عدم اكتفا بواحد در تزكيه شاهد در دعاوي و لزوم مماثلت مزكي با شاهد را در اعتبار تعدد شاهد عظمي است بر اينكه منظور مستدل در وجه اول قياس است چنانچه ما اشاره باو نموديم در جواب او يعني ايشان چون ديده اند كه شرط و مشروط در باب شهادت متساويند در عدد كما ذكرناه اند كه هر شرط و مشروطي بايد چنين باشد پس حكم كرده اند باينكه تزكيه در روايت نيز بايد كه مثل روايت در اكتفا بصدق او از واحد تا اينكه حكم شرط در هر يك از شهادت و روايت حكم مشروط خود باشد پس قياس نموده اند شرط را بمشروط و اين محض توهم است زيرا كه حكم شرط يعني اعتبار تعدد او در باب

اصل اختلف الناس فی قبول الجرح والتعدیل مجردین عن ذکر السبب فقال بعض بالقبول فیهما وصار
آخرون الی خلافه فاوجبوا ذکر السبب فیهما وفصل ثالث فاوجبه فی الجرح دون التعدیل ورابع فعکس
واستندوا فی هذه الاقوال علی اعتبارات واهیة ووجوه رکیکة لا جدوی فی التعرض لذکرها ولا اعلم فی
الاصحاب قائلا بشیء منها اذا المتعرض منهم بالبحث فی هذا الاصل قلیل علی ما وصل الینا والذی استوجهه
العلامة هنا هو ان المزکی والجارح ان کانا عارفین بالاسباب قبل الاطلاق فیهما والا وجب ذکر السبب

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 معرفة الجرح کالتعدیل تا اصل هرگاه دانستیکه معرفت عدالت
راوی از چه راه حاصل میشود پس بدانکه راه معرفت جرح وتعدیل یکیست وخلافیکه مذکور شد در کفایت شهادت
واحد باشتراط عدلین در تعدیل در جرح نیز جاریست ودلایل فریقین ومذهب مختار در هر دو مقام یکیست
وتفاوتی در تقریر آنها نیست بغیر از گذاشتن جرح بجای تعدیل اصل اختلف الناس فی قبول الجرح والتعدیل
مجردین عن ذکر السبب تا اصل اختلاف نموده اند عامه در قبول جرح وتعدیلی که خالی بوده باشند از بیان سبب
فسق وعدالت در جرح وتعدیل راوی وشاهد در دعاوی پس جمعی از ایشان قایل شده اند بقبول قول
جارح ومعدل هر دو زیرا که جارح ومعدل یا علم دارند باسباب فسق وعدالت یا ندارند وبر 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 واما 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 وشهادة او در جرح وتعدیل مقبول نخواهد بود وبرین
دلیل این اعتراض وارد است که در سببیت بعضی از اسباب جرح وتعدیل اختلافی هست پس گاه باشد که خبری
سبب بوده باشد از برای جرح یا تعدیل نزد شاهد ونزد مجتهد یا حاکم سبب نباشد پس لابد است ذکر سبب تا آنکه
ظاهر شود بر ایشان که سبب هست یا نه وجمعی دیگر از ایشان قایل شده اند بخلاف این قول وواجب دانسته اند ذکر
سبب را در هر دو مقام زیرا که با اطلاق فسق وعدالت مشکوک فیه خواهند بود وثابت نمیشوند چه احتمال
دارد که در واقع از برای جرح یا تعدیل سببی بوده باشد که شاهد بر او مطلع نشده باشد وشهادت بر خلاف او دهد
ودیگر آنکه جایز است که ایشان در جرح وتعدیل مستند شده باشند بچیزیکه باعتقاد ایشان صلاحیت سببیت داشته باشند

نه باعتقاد

السبب فيهما وذهب والدي ره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة
والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفاً على ذكر السبب وهذا هو القوي ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان
ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره - اصل

نه باعتقاد مجتهد و حاکم وجواب وجه اول آنکه از قول عادل ظن صدق حاصل میشود زیرا که ظاهر آنستکه عادل
تا فسق یا عدالت بر او ظاهر نشده باشد شهادت بر او ندهد وجواب وجه ثانی آنکه این وجه موجب
ذکر سببی است که جارح و معدل علم نداشته باشند بموافقت مذهب ایشان با مذهب مجتهد و حاکم در سببیت
او و مقتضی ذکر سبب نیست مطلقا و بعضی قایل بتفصیل شده اند 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 چیزی را سبب
جرح دانسته باشد که نزد مجتهد و حاکم سبب نبوده باشد بخلاف تعدیل که سبب او یک چیز است که عدالت است و در او
اختلافی نیست و این را رد نموده اند باین روش که عدم تحقق اسباب جرح اسباب تعدیلند پس اختلاف در اسباب
جرح مستلزم اختلاف در اسباب تعدیل خواهد بود و فرق میانه ایشان بیصورتست و دیگر آنکه این دلیل بر تقدیر
تمامیت موجب وجوب ذکر سبب جرح است در سببی که سببیت او مختلف فیه بوده باشد و جارح و معدل عالم نبوده
باشند بموافقت مذهب ایشان با مذهب مجتهد و حاکم در سببیت او نه مطلقا چنانچه مراد ایشان است و بعضی دیگر
تفصیلی دیگر داده اند عکس تفصیل اول و قایل شده اند بوجوب ذکر سبب در تعدیل نه در جرح زیرا که در عدالت تصنع
و تکلف شایع است پس باید ذکر سبب شود تا آنکه متمیز شود عادل از کسیکه فاسق است در واقع و عدالت را بر خود
بسته و برین اعتراضی وارد است که از تعدیل شاهد عادل ظن قوی حاصل میشود بعدالت 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 شده اند بدلایلی که در غایت ضعف و ناخوشی اند و فایده ندارد متعرض آنها شدن و آن
دلایلی است که مذکور شدند با وجه ضعف آنها در ذیل اقوال و نیافتیم از اصحاب کسی را که قایل شده باشد بیکی ازین
اقوال زیرا که کسی از ایشان که متعرض این مسئله شده باشد در این کتابهای که بما رسیده اند بسیار کم است و مذهبی
که علامه رحمه الله ترجیح داده اینستکه مزکی و جارح اگر عارف باشند باسباب فسق و عدالت اطلاق در شهادت
ایشان مقبول است و اگر عارف نباشند واجبست ذکر سبب و پدرم رحمه الله قایل شده باینکه کافیست اطلاق در جرح و

تعدیل

اصل اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقه والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس قدس روحه انه ان كان مع احدهما رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتبار فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه فائدة

تعديل وواجب نيست ذكر سبب هركاه مجتهد يا حاكم دانند كه مذهب جارح ومعدل هر اسباب جرح و تعديل مخالف نيست بمذهب ايشان وبا انتفاء علم ايشان بامعنى قبول شهادت ايشان موقوف بر ذكر سبب واين مذهب قوى تر است نزد من ووجه اين قول ظاهر است ومحتاج ببيان نيست چه ذكر سبب در صورت اول عبث است ودر صورت ثانى عدم ذكر سبب موجب تدليس ميشود زيرا كه از اطلاق مجتهد وحاكم چنين مى فهمند كه باعتقاد جارح ومعدل اين از صورت اول است كه مذهب كه ايشان در اسباب موافق باشد وحال انكه احتمال دارد كه در واقع آنچه باعتقاد جارح ومعدل سبب است باعتقاد حاكم ومجتهد سبب نبوده باشد وتدليس منافى عدالت است وازانچه ما گفتيم دانسته ميشود ضعف تفصيلى كه علامه رحمه الله قايل شده زيرا كه دانستن جارح ومعدل اسباب جرح وتعديل را موجب عدم ذكر سبب نميتواند بود زيرا كه جايز است كه اسبابى كه باعتقاد ايشان صلاحيت سببيت دارند باعتقاد مجتهد وحاكم سبب نتوانند بود پس واجب خواهد بود ذكر سبب اصل اذا تعارض الجرح و التعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما تا فايده هركاه معارضه كند جرح بتعديل اكثر عامه گفته اند كه جرح مقدم است بر تعديل بر مجتهد وحاكم لازم است كه عمل بقول جارح كنند زيرا كه اين موجب جمع ميان قول هر دو است چه نهايت قول معدل اينست كه بنا فته فسق مشهود له را جارح ميگويد كه من علم بفسق او هر دو صادق خواهند بود بخلاف اينكه هركاه حكم كنيم بعدالت كه در بنصورت لازم مى آيد رد شهادت جارح وجمع ميان شهادت هر دو تا ممكن است بهتر است واين دليل ضعيف است از جهة انكه جارى نيست در صورتيكه هريك سبب را بيان نمايند چنانكه هركاه جارح گويد علم دارم باينكه ترك نمود نماز ظهر را در فلان روز ومعدل گويد كه من علم دارم كه نماز ظهر را در فلان روز بعمل آورد كه در بنصورت جمع ميان قول هر دو ممتنع است ودیگر انكه معدل ميگويد كه من عالم بحصول ملكه عدالت در براى او وجارح ميگويد من عالم بانتفاء اين ملكه از وى ومنافات اين دو قول

فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو
قال العدلان ذلك بناءً على اعتبارهما وهو اختيار والده وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بمادونه حيث
قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعني الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره
بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل
لامكان ان يعني نسبة الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراط
العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدل سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح

نقاض ظاهر است واز اين جهت سيد جمال الدين بن طاووس سره فرموده كه اگر بايكي از ايشان مرجحي بوده باشد
كه تدبر صحيح حكم كند باعتبار او پس عمل براجح واجبست واگر هيچ يك را مرجحي نباشد توقف واجبست وجايز نيست
حكم نمودن بعدالت مشهود له ونه بفسق او وحق اين مذهب است فائده اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف
في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد تا اصل هركاه عادلي ثابت العدالة بگويد كه بمن روايت نمود
اين حديث را عادلي بتعديل ان عادل راوي راكافي نيست از براي عمل نمودن بروايت او وبر تقدير يكه تزكيه شاهد واحد
تعديل كافي باشد بلكه شرطست در عمل بان روايت انتفاء جارح بعد از تفحص از او وبر تقدير يكه تزكيه واحد كافي
نباشد بطريق اولي تعديل اين عادل كافي نخواهد بود بلكه واجبست انضمام معدلي ديگر وانتفاء جارح وهمچنين
هركاه دو عادل بگويند كه بما خبر داد عادلي بتعديل اين دو عادل اين راوي راكافي نيست بر تقدير يكه دو تزكيه دو
عادل معتبر باشند بلكه واجبست تفحص از جارح وانتفاء او وحاصل انكه تعديل تنها در تزكيه كافي نيست خواه تزكيه واحد
راكافي دانيم وخواه تزكيه عدلين را شرط دانيم بلكه واجبست تفحص نمودن از وجود جارح وانتفاء او واين مذهب
مختار بيد من است عليه الرحمة ومحقق سره قايل شده باكتفاء در تزكيه بتعديل واحد بدون وجوب تفحص از جارح
بلكه بكمتر از اين قايل شده زيراكه فرموده كه هركاه عادلي بگويد خبر داد بمن بعضي از اصحاب ما واز اصحاب قصد كند
امامية را رضي الله عنهم مقبول است روايت او هركاه تفسيق راوي نموده باشد كو وصف نكرده باشد او را بعدالت
هركاه زيراكه خبر دادن ان عادل از مذهب راوي شهادت باينكه او از اهل امانت است وبنا فته است از او فسقي كه مانع
از قبول روايت بوده باشد پس اگر بگويد خبر داد بمن از بعض اصحاب خود اين روايت مقبول نيست زيراكه ممكن است كه
مقصود از اضافه بعض اصحاب بضمير نسبت او وبراويان يا اهل علم بوده باشد پس مجهول الحال است خواهد بود پس بحث در او

الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن من وجوده
والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد
للمجتهدين من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفائه كما سبق التنبيه عليه في
العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات
بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل
بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح اصل

بمنزله بحث از مجهول الحال است این کلام محقق رحمه الله واین حرف از و بسیار عجیب است بعد از انکه شرط نمود عدالت
را در راوی زیرا که اصحاب منحصر در عدول نیستند و در میان ایشان فساق بوده اند پس از جمله اصحاب بودن
راوی عدالت او لازم نمی اید و بر تقدیر تسلیم عدالت جمیع اصحاب تعدیل مقبول نیست مگر در صورتیکه تعیین
جرحی معارض او نباشد و حال جارح معلوم نمیشود مگر در صورتیکه تعیین معدل بصیغه اسم مفعول بشود و او نام
برده شود تا انکه ما به بینیم که او جارحی دارد یا نه و هرگاه ان معدل مبهم بوده باشد ایمن نیستیم از وجود جارح و اگر
محقق س سره متمسک شود در نفی جارح باصل و گوید که اصل عدم وجود جارح است پس از اینجهت بمجرد تعدیل
قبول میکنیم روایت او را میگوئیم که تمسک باصالت عدم جارح صورتی ندارد بعد از انکه دانسته باشیم که اختلاف
در عدالت بسیاری از روات واقع شده و مجملا واجبست مجتهد را تفحص از هر چیزیکه احتمال میرود که او را معارضی
باشد تا انکه بر ظن او غالب شود انتفاء معارض چنانچه پیشتر اشاره باین معنی شد در بحث عمل بعام پیش از تفتیش از
مخصص و هرگاه دانستی انچه را که مذکور شد پس بدانکه وصف نمودن اصحاب بسیاری از روایات را بصحت از
قبیل تصریح بعدالت راوی است زیرا که حکم بصحت روایة فی الحقیقة شهادتیست بتعدیل روایات او و تعدیل بتنهائی
کافی نیست در جواز عمل بحدیث بلکه واجبست مراجعه احوال رجال سند و تفتیش احوال ایشان تا انکه ایمنی از معارضه
جرح حاصل شود اصل لا بد للراوی من مستند ناچار است راوی حدیث را از مستندی که بسبب او صحیح باشد روایت
حدیث و از وی توان قبول نمود و ان مستند در روایت از معصوم ظاهر و مشهور است چنانچه از تتبع دانسته میشود
و محقق س سره فرموده که الفاظی که بسبب انها دانسته میشود نسبت حدیث بحضرت رسول الله صلی الله علیه و اله و ائمه طاهرین
علیهم السلام چهار مرتبه دارند مرتبه اولی اینستکه بگوید اسمعنی رسول الله صلی الله علیه و اله یا شافهنی یا حدثنی و نزدیک باین مرتبه است

اصل لابد للراوی من مستند یصح له من اجله روایة الحدیث ویقبل منه بسببه وهو فی الروایة عن
المعصوم ع نفسه ظاهر معروف واما فی الروایة عن الراوی فله وجوه اعلاها السماع من لفظه
سواء کان بقرائته فی کتابه او باملائه من حفظه ودونه القرائة علیه مع اقراره به وتصریحه بالاعتراف
بمضمونه ودون ذلک اجازته روایة کتاب ونحوه ویحکی عن بعض الناس انکار جواز الروایة بالاجازة
ویعزی الی الاکثرین خلافه وهذا البحث غیر منقح فی کلام الاصحاب وتحقیق القول فیه ان لجواز الروایة
بالاجازة معنیین وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف فی کل منهما احدهما قبول الحدیث والعمل به و

در قوت اینکه بگوید قال رسول الله صلی الله علیه وآله یا سمعت منه یا حدث ویلی این مرتبه است در قوت اینکه
بگوید امر رسول الله صلی الله علیه وآله و پایین تر از این مرتبه است در قوت اینکه بگوید رُوِّیتُ عن رسول الله
صلی الله علیه وآله والفاظی دیگر نیز هست که بضمیمه قراین دلالت بر مقصود دارند چون امرنا بکذا ونهینا عن کذا
وعمیدی در شرح تهذیب گفته که الفاظ و روایت از معصوم هفت مرتبه دارد اعلای مراتب اینست که بگوید سمعت
رسول الله صلی الله علیه وآله مثلا یقول کذا یا اخبرنی یا حدثنی وامثال این وثانی اینست که بگوید قال رسول الله صلی
الله علیه وآله کذا واین مرتبه پایین تر است از اول باعتبار صراحت اول در روایت از آنحضرت بیواسطه بخلاف
ثانی سیوم اینکه بگوید امر النبی صلی الله علیه وآله بکذا ونهی عن کذا واین مرتبه با آنکه احتمال نقل بواسطه دارد
احتمال نقل بواسطه دارد دارد که راوی توهم نموده وغیر امر ونهی فهمیده باشد واز اینجهت خلاف شده در
حجیت این قسم چهارم اینکه بگوید امرنا بکذا ونهانا عن کذا واین مرتبه با آن احتمالات که در قسم ثالث مذکور شد
این احتمال نیز دارد که امر وناهی غیر معصوم بوده باشد ودر حجیت این نیز خلاف شده پنجم اینکه بگوید من السنة کذا و
این پایین تر است از مرتبه چهارم زیرا که احتمال دارد که مراد او از سنت غیر سنت حضرت رسول صلی الله علیه وآله بوده
باشد باعتبار آنکه سنت بمعنی طریقه است واین مخصوص نیست لغة بطریقه آنحضرت ششم اینکه بگوید عن النبی صلی
الله علیه وآله کذا واین نیز احتمال واسطه دارد هفتم اینکه بگوید کنا نفعل کذا واین حجت نیست تا آنکه قرینه نباشد بر
اینکه فعل ایشان باعتبار این بوده که عالم بودند باینکه از معصوم منقول بوده ودر حجیت آن سه قسم خلاف شده واما
در روایت حدیث از راوی پس او نیز بهفت وجه ممکن است از آن جمله مص س سره سه وجه را ذکر نموده وما بقی اشاره اجمالی
خواهد نمود واعلا مراتب او اینست که بشنود حدیث را از زبان راوی یعنی شیخ خواه بطریق خواندن از روی کتاب باشد

را امر ونهی صح

احتمال این نیز دارد صح

یا

ونقله من المجازلة الى غيره بلفظ يدلّ على الواقع كاخبرني اجازةً ونحوه والقول بنفيه في غاية السّقوط
لانّ الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامورٍ مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتّصحيف و
نحوهما وما هذا شانه لا وجه للتّوقّف في قبوله والتّعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيّدا بقوله اجازة
تجوّز مع القرينة فلا مانع منه ومثله آتٍ في القرائة على الرّاوي لانّ الاعتراف اخبارٌ اجمالي ولم يلتفتوا الى
الخلاف في قبوله وانّما ذكر بعضهم انّ قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتدّ به ثمّ انّ جمعا من النّاس
اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الرّاوي اخبرني وحدّثني ونحوهما وحده من غير تقييد بقوله قرائة
عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيّدا بما ذكرنا لا مطلقا الّا المرتضى ره فانّه منع من استعمال هذه الالفاظ و

یا بعنوان قرائت از خاطر و خواه مقصود راوی شنوانیدن او بتنهائی باشد یا مقصود او شنوانیدن جمعی دیگر نیز بوده
باشد یا مقصود او شنوانیدن غیر باشد در حضور او و نهایت آنکه الفاظ در نقل این حدیث از راوی مختلف میشود چه
در دو صورت اول حدثنی فلان واخبرنی یا سمعته یحدث میگوید و در صورت اخیر نمیتواند گفت حدثنی یا اخبرنی
زیرا که این دروغ است بلکه میگوید سمعته یحدّث یا سمعته یقول و امثال این عبارات و پایین تر است ازین مرتبه
قرائت حدیث بر شیخ راوی با اقرار و اعتراف بمضمون حدیث باین روش که بگوید نعم هرگاه قاری بگوید هل
سمعت قرائتی یا آنکه بگوید بعد از فراغ قاری از قرائت الحدیث کما قرئتی و امثال این عبارات و ظاهر است که این
مرتبه در رتبه پائین تر از اولست چه در صورت قرائت بر راوی گاه هست که سهو و نسیان از و صادر میشود و غافل
میشود از سماع بعضی از اجزای حدیث که در اول راه ندارد و ابو حنیفه و اتباعش قایل شده اند باولویت این مرتبه
از مرتبه اولی و مالکیه قایل متساوی این دو مرتبه شده اند و پائین تر ازین مرتبه است اجازه دادن براوی روایت
کتابی را یا مثل او را لیکن بهتر آنستکه درینقسم راوی بخواند بر او حدیثی از اول و حدیثی از وسط و حدیثی از آخر آن
کتاب و حکایت شده از بعضی از عامه انکار جواز روایت بسبب اجازه و نسبت باکثر از ایشان داده شده خلاف این مذهب
یعنی قول بجواز و تحقیق قول در این مسئله اینست که جواز روایت بسبب اجازه را دو معنی است و خلاف در هر یک
ازین دو معنی از مخالفین صادر شده یکی از آن دو معنی اینستکه واجبست بر مجازله یعنی آنکه اجازه از برای او
صادر شده از راوی و بر غیر او قبول این حدیث و عمل باو و جایز است مجازله را که در حال نقل بگوید اخبرنی اجازه و
مانند این از الفاظی که افاده میکنند ظاهرا تکلم راوی را باین حدیث و مراد از و معنی مجازی باشد بواسطه قرینه و

ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام
ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه
به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت وهذا من السيد رح في غاية الغرابة فانه سد لباب
المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها وان كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك
قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرئ عليه تشبيها له بالحديث

قول بعدم جواز عمل باو ونقل او در غايت سقوط وضعف است زيراكه اجازه در عرف محدثين اخباري است اجمالي
باحاديكه مضبوط ومعلومند وغلط وتصحيف وامثال اينها دران احاديث راه ندارد وحديثيكه چنين حالتي نداشته
باشد وجهي ندارد توقف نمودن در قبول نقل او وتعبير نمودن از نقل بلفظ اخبرني وانچه بمعنى اوست يعني حدثني
وامثال ان در حالتي كه مقيد سازند اين عبارات را بقيد اجازه تجوزي است باقرينه زيراكه لفظ اخبرني وحدثني
حقيقت است در تكلم راوي باخبار او تفصيلا ومستعمل شده در اينجا در معنى ايذان واعلام بمضمون مرويات
مجملا بقرينه قيد اجازة وعلاقه مشاركت ايذان است باخبار در قبول ونقل پس مانعي از نقل او باين الفاظ نخواهد
بود زيراكه مانعي كه متصور است در اينجا باظهور كذب ناقل است باعتبار انكه مدلول اخبرني وحدثني تكلم راوي است
باين حديث تفصيلا واين خلاف واقعست وباتحقق مناقضه است ميان مدلول اخبرني وحدثني ومعنى
اجازة زيراكه اول افاده ميكند تكلم راوي را تفصيلا واجازة افاده ميكند عدم تكلم تفصيلي راوهيچ يك
ازين دو وجه صلاحيت مانعيت ندارند باعتبار انكه درصورتي اين دو وجه صورتي دارند كه مراد از اخبرني
حدثني معنى حقيقي باشد ومابيان نموديم كه مراد معنى مجازيست بقرينه اجازه وچگونه مانع تواند بود وحال
انكه مثل انچه مذكور شد وارد است درصورت قرائت حديث بر راوي واعتراف او وبصدق مضمون او زيراكه
اعتراف راوي نيز اخباري است اجمالي نه تفصيلي پس بايد كه قبول ونقل او نيز جايز نباشد وحال انكه ملتفت
خلاف در قبول ونقل او نشده اند بلكه بعضي از ايشان تصريح نموده اند كه قبول او اتفاقيست اگرچه مخالفت
نموده اند در اينمعنى كسيكه اعتماد بقول او نيست وبعد ازين حرف ميكوئيم كه جمعي از عامه تجويز نموده اند كه ناقل
حديث درصورت اعتراف بگويد اخبرني وحدثني وامثال اينها از عباراتيكه دلالت دارند بر تكلم راوي بان حديث
تفصيلا بدون تقييد بقيد قراءة عليه وماند اين از قيود يكه دلالت كنند بر اينكه مراد از اخبرني وحدثني معنى

بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا الكلام عن السيد في يه وتنظر
فيه قائلاً انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظة قرائة عليه انه سمعه من لفظه وادرك نطقه
به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه من
علمائنا على صحة اطلاق المقيد على القرائة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة و
الاعتبار فيهما واحد والمعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني

مجازیست وگویا بنای این قول بر اینست که اعتراف بمنزله اخبار تفصیلی است چنانچه در اجازه گفته اند واین بصورت
وباقی اصولیین از عامه وخاصه بر انند که جایز است نقل بطریق اخبرنی وامثال این بشرط انکه مقید سازند اورا
بقید قراءة علیه واگر نه تدلیس وکذب ناقل لازم می اید مگر سید مرتضی رضی الله عنه که تجویز ننموده در صورت اعتراف
استعمال این الفاظ را مطلقا نه مطلقا ونه با قید قراءة علیه چه او گفته که اما قول بعضی از اصولیین که واجبست
در صورت اعتراف ناقل بگوید حدثنی قراءة علیه تا انکه ابهام برطرف شود ومعلوم شود که این روایت بناقل
بطریق اعتراف رسیده ودانسته شود که لفظ حدثنی در حقیقت خود مستعمل نشده پس این کلام مشتمل بر تناقض
است زیرا که حدثنی مقتضی انست که ناقل بتفصیل این حدیث را از لفظ راوی شنیده باشد وادراک نموده باشد
تکلم راوی را باین حدیث وقول قراءة علیه مقتضی نقیض اینست چه او دلالت میکند بر اینکه ناقل بتفصیل
این حدیث را نشنیده باشد از لفظ راوی بلکه بر او خوانده باشد واو اعتراف بصدق این تناقض است واین
حرف از سید رضی الله عنه در نهایت غرابت است زیرا که اگر این حرف حق باشد سد باب مجاز لازم می
اید چه هیچ مجازی نیست مگر انکه با او قرینه هست که معانی حقیقت ضد اوست پس باید که هیچ مجازی جایز نباشد
واین بالبدیهة باطل است وهرگاه معنی حدثنی اخبار تفصیلی باشد چنانچه سید رضه ذکر نموده پس قید قرائة علیه
بعد از و قرینه ایست بر اینکه مراد معنی حقیقی لفظ نیست بلکه مقصود معنی مجازیست که ان عبارت از اعتراف
راویست بصدق خبریکه ناقل بر او خوانده از جهت انکه تشبیه نموده ناقل اعتراف راوی را بحدیث او یعنی قراءت
او این حدیث را بر ناقل از روی کتاب یا از خاطر زیرا که میانه این دو معنی مناسبت ومشابهتی متحقق است در
دلالت هر دو بر صدق مضمون این خبر وعلامه رحمه الله این کلام را از سید رضی الله عنه در نهایه نقل نموده و
اعتراض نموده بر او باین روش که ما قبول نداریم اینمعنی را که لفظ حدثنی با قرینه قراءة علیه مقتضی این باشد که شنیده

این حدیث نموده باشد و صح

باشد

واخبرنی وما اشبه ذلک من الفاظ التی یفید ظاهرها وقوع الاخبار تفصیلاً وقد عزی الی جمع من
العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقیق هذا ویظهر من کلام العلامة فی نهایة انه فهم من کلام السید
المرتضی ره القول بعدم جواز الروایة بالاجازة مطلقا تفریعا علی العمل بخبر الواحد حیث قال واما الاجازة
فلا حکم لها لان ما للمتحمل ان یرویه له ذلک اجازة له او لم یجزه وما لیس له ان یرویه یحرم علیه مع الاجازة و
فقدها وعبارة السید هذه وان افهم ظاهرها القول بنفی الجواز علی الاطلاق الا ان التدبر فی سابقها

باشد ناقل این حدیث را از لفظ راوی تفصیلا وادراک نموده باشد تکلم راوی را باو واین اعتراض بسیار نیکو
است وتفصیل این اعتراض انستکه ما ذکر نمودیم وچون ظاهر شد ضعف مذهب سید رضی الله عنه ودانسته شد
اتفاق غیر او بر صحت اطلاق اخبرنی وامثال او با قید قراءة علیه در صورت قراءة ناقل بر راوی واعتراف راوی
بصدق او پس چه مانع است از جواز مثل این یعنی اطلاق حدثنی وامثال او با قید اجازه در صورت اجازه نیز
وحال انکه مقتضای حکم عقل در هر دو صورت یکیست المعنی الثانی لجواز الروایة بالاجازة تسویغ قول الراوی
بها حدثنی واخبرنی وما اشبه ذلک تا ویظهر من العلامة ومعنی ثانی جواز الروایت بسبب اجازه اینستکه تجویز کنیم که
ناقل حدیث بسبب اجازه بگوید حدثنی یا اخبرنی یا انچه شباهت باینها داشته باشد از الفاظ وعباراتیکه بحسب ظاهر
افاده نمایند وقوع اخبار را از راوی تفصیلا بدون قید اجازه وبعضی از عامه نسبت داده اند این قول را
باعتبار انکه میگویند که اجازه راوی اخبار است وسزاوار اعراض ازین قول است زیرا که اجازه بمعنی اخبار نیست
نه در لغت ونه در اصطلاح محدثین واخبرنی وامثال او دلالت میکند بر اخبار پس این کلام کاذب خواهد بود و
عاقل را سزاوار نیست ارتکاب این قول این را نگاه دار ویظهر من العلامة فی النهایة انه فهم تا اذا عرفت وظاهر
کلام علامه در نهایه اینست که از کلام سید رضی الله عنه چنین فهمیده است که او تجویز نمیکند نقل حدیث را بسبب
اجازه مطلقا نه بلفظ اخبرنی وامثال او مطلقا ومقید او نه بغیر این الفاظ وعمل بچنین حدیثی را تجویز نمینماید از
جهت انکه سید رضی الله عنه متفرع ساخته عمل غیر را بعنوان اجازه بر مسئله عمل بخبر واحد[۲] را تجویز نمینماید عمل
بچنین خبری را نیز تجویز نمی نماید چه سید رضی الله عنه فرموده که اما اجازه پس او را تاثیری نیست در قبول حدیث
وجواز عمل باو ونقل او بغیر زیرا که کسی متحمل حدیثی شود بنحویکه او را روایت ونقل بغیر جایز باشد یعنی داند که راوی
اعتماد بر او دارد باعتبار انکه شنیده است ان حدیث را از دیگری وجایز است او را نقل بغیر خواه راوی باو بگوید که اجازه

۲ وچون عمل بخبر واحد صح

سابقها ولاحقها يطلع على انّ غرضه نفي جواز الرّواية بها بلفظ حدّثني واخبرني ونحوه فانّه ذكر
قبل ذلك في البحث عن القراءة على الرّاوي انّ كلّ من صنّف اصول الفقه اجاز ان يقول في الحديث
على غيره ممّن قرئ عليه فاقرّ به حدّثني واخبرني واجرى مجرى ان يسمعه من لفظه ثمّ قال والصّحيح انّه
اذا اقرّ عليه واقرّ له به انّه يجوز ان يعمل به اذا كان ممّن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انّه حديثه وانّه
سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدّثني واخبرني لانّ معنى حدّثني واخبرني انّه نقل حديثاً
وخبراً عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز وذكر بعد هذا انّ المناولة وهي ان يناول الحديث غيره ويقول
له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرئه عليه ويعترف به له في علمه بانّه حديثه وسماعه

نمودم از برای تو نقل او را یا بکوید وحدثنی را که او متحمل نباشد بر وجه مذکور حرامست بر انّ نقل بغیر جواه اجازه
متحقق شده باشد وخواه نه وحاصل انکه مجرد اجازه دلالت ندارد بر اینکه راوی اعتماد بر آن کتابی هست که اجازه
او نموده واین عبارت سیّد رضی الله عنه اگرچه بحسب ظاهر دلالت میکند بر عدم جواز نقل بمجرد اجازه مطلقا
خواه بلفظ حدثنی وامثال آن باشد یا اطلاق یا با قید اجازه یا بغیر این عبارات نهایت انکه تامل در عبارات پیش و
پس او دلالت میکند بر اینکه غرض او عدم جواز روایت بسبب اجازه بلفظ حدثنی وامثال آن مطلقا ومقید از برای
پیش ازین عبارت در بحث از قراءة بر راوی ذکر نموده که هرکه تصنیف نموده کتابی در اصول فقه تجویز نموده که
هرگاه کسی خواند باشد حدیثی را بر راوی وطلب اقرار واعتراف از وی نموده باشد واو نیز اقرار واعتراف نموده باشد
باین طریق که بعد از قراءة بر راوی بکوید شنیدی انچه من خواندم واو بکوید بلی در بنصورت جایز است که قاری در
حال نقل آن حدیث بکوید اخبرنی وحدثنی مطلقا یا با قید قراءة علیه واین قرائت را بمنزله آن گرفته اند که شنیده باشد
حدیث را از لفظ راوی بعد از آن سیّد رضی الله عنه فرموده که صحیح اینست که هرگاه بخواند حدیث را بر راوی و
اعتراف نماید بصدق او جایز است در بنصورت قاری را عمل باین حدیث اگر تجویز کند عمل بخبر واحد را وعلم حاصل
میشود او را که این حدیثی است که بر راوی رسیده واو نشنیده از یکری بسبب انکه اعتراف نموده باین حدیث لیکن جایز نیست
که در وقت نقل بکوید حدثنی واخبرنی نه مطلقا ونه با قید قراءة علیه زیرا که معنی حدثنی واخبرنی اینست که راوی یا او
باین حدیث تکلم نموده باشد تفصیلاً واین دروغ است وجایز نیست بلکه باید بلفظ انبانی وامثال ان بکوید و
بعد ازین ذکر نموده که مناوله واین عبارت ازینست که محدث بدیکری مشافهةً بکوید در باره کتابی که با واشاره نماید

وسماعة قال فان كان ممن ذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر
حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة
جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي
ويقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو
بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القرائة على الراوي كما
عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التادية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل
في صورة القرائة وغيرها بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة
القرائة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا

نماید این کتاب از احادیثی است که من از فلان محدث شنیده ام بمنزله اینست که خوانده باشد این کتاب را بتفصیل
بر محدث واو اعتراف بصدق ان نموده باشد در اینکه متحمل را علم حاصل میشود باینکه این حدیث اوست واو را
اعتماد برین هست وبعد از این فرموده که اگر ان متحمل قایلست بجواز عمل بخبر واحد عمل بان حدیث میکند لیکن
جایز نیست که در وقت نقل بگوید حدثني واخبرني وبعد از ان حکم اجازه را بان عبارت مذکوره ذکر نموده وبعد از
ان فرموده که نهایة انچه ممکن است گفته شود اینست که در عرف حدیث اجازه بمنزله انست که در خصوص کتابی
بگوید که این کتابی است که بمن رسیده وشنیده ام واعتماد بر او دارم یعنی بمنزله مناوله است در دلالت بر اعتماد محدث
بر او پس جایز است عمل باو نزد کسیکه تجویز میکند عمل بخبر واحد را واما اینکه روایت کند او را بدیگری ودر وقت
نقل بگوید حدثني یا اخبرني پس این دروغ است چنانچه در مناوله دانسته شد وسیاق این عبارات سید رضی
الله عنه چنانچه می بینی دلالت میکند بر اینکه مراد او از نفی حکم اجازه در عبارت اولی عدم تاثیر اوست نسبت بخصوص
روایت ونقل او بلفظ حدثني وامثال ان نه مطلقا بلکه بلفظ انبائي وامثال ان جایز است وبمثل این در قرائت بر
راوی واعتراف او حکم نموده چنانچه دانستی پس قرائت واجازه نزد او در این معنی مساویند وچون میرسید کسی را که اعتراض
نماید برین دعوای مساوات وبگوید سیاق کلام سید رضی الله عنه مشعر است بتفاوت میان ایشان باعتبار انکه در
باب قرائت تصریح نموده است بجواز عمل ونقل او انجا که فرموده که والصحیح اذا قرء علیه تا اخر ودر باب اجازه کلام او
مشعر است بعدم جواز عمل ونقل انجا که فرموده که واکثر ما یمکن ان یدعی تا اخر چه لفظ ادعا مشعر است بعدم رضای او

اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون معلوما متعلقا بالتواتر ونحوه
ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال
ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها ح بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة
عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها ربما
اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل
يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها
مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على غرة

اصل

بجواز نقل بسبب اجازه وباینکه این حرف را از باب تنزل ومماشاة با خصم گفته چنانکه علامه رحمه الله فهمیده مصنف سره
جواب فرموده که وتفاوت عبارته تا اخر وتفاوت مبتدا است ونظر منه خبر اوست یعنی تفاوت عبارت سید رضی
الله عنه در تعبیر از قبول در باب قرائت واجازه ازین جهت که تصریح نموده بجوازه عمل در صورت قرائت بر راوی
وتعبیر نموده از جواز عمل در صورت اجازه بعبارتی که مشعر است باینکه او را شکی در او بوده باشد بواسطه اشعار
باینمعنی است که دلالت اجازه بر معنی مقصود یعنی اعتماد محدث راوی بر ان حدیث کمتر است از دلالت قرائت
ودر واقع چنین است چنانچه دانستی در عنوان مسئله انجا که مصنف سره فرموده که ودون ذلك اجازته
روایة کتاب ونحوه پس ظاهر شد که انچه ظاهر عبارت اول سید رضی الله عنه موهم او بود چنانچه علامه رحمه
الله فهمیده بود یعنی عدم جواز نقل حدیث بواسطه اجازه مراد او نیست اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة
بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون معلوما بالتواتر ونحوه تا وبقي هرگاه دانستی کیفیت نقل حدیث
را بطریق اجازه پس بدانکه فایده اجازه نسبت بجواز عمل ظاهر نمیشود مگر در صورتیکه متعلق اجازه معلوم
نباشد بتواتر یا مثل او وچون ظهور قراین از برای صدق خبر چون کتابهای احادیث چهارگونه یعنی کافی و
من لا یحضره الفقیه وتهذیب واستبصار که متواتر است نسبت اینها بمحمد بن یعقوب کلینی ومحمد بن علی بن بابویه
وشیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنهم بر سبیل اجمال گو خصوص هر حدیث از ایشان متواتر نبوده باشد وعلم
بصحت مضامین احادیث اینها بتفصیل مستفاد میشود از قراین احوال پس عمل باین احادیث جایز است واجازه
دخیلی درین ندارد غالبا باعتبار انکه متواترند وصحت انها از قراین مستفاد است وفایده اجازه درینصورت

اصل یجوز نقل الحدیث بالمعنی بشرط ان یکون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم تصور الترجمة
عن الاصل فی افادة المعنی ومساواته له فی الجلاء والخفاء ولم نقف علی مخالف فی ذلک من الاصحاب
نعم لبعض اهل الخلاف فیه خلاف ولیس له دلیل یعتد به وحجتنا علی الجواز وجوه منها ما رواه

منحصر است در متصل شدن سلسله اسناد بحضرت رسول خدا وائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین واین
اتصال سند مطلوب محدثین ومرغوب ایشان است از جهت تیمن وتبرک چنانکه پوشیده نیست واین علتی که مذکور
شد از برای استغنای از اجازه در باقی طرق روایت نیز جاریست وثبت بکتابهای متواتره زیرا که تواتر انها معنی است
از قرائت شیخ وقرائت بر شیخ وغیر ذلک واین ظاهر است نهایت انکه رعایت تصحیح حدیث وایمنی از حدوث
تصحیف ومانند وازانواع خلل زیاده است در وجه احتیاج بشنیدن از راوی ومانندان چون قرائت با اعتراف
او بر وجه احتیاج باجازه یعنی وجه حاجت باجازه منحصر است در اتصال سند ووجه حاجت باینها اتصال سند است
با امور مذکوره واحتیاج درین امور باینها ظاهر است وبقی فی هذا الباب وجوه اخر غیر مذکوره تا اصل وباقی ماند
در باب طریق روایت از راوی چند وجه دیگر است که مذکور است در کتابهای فن درایت حدیث چون مکاتبه واین
اینستکه محدث بخط خود بنویسد که انچه در فلان کتابست از مسموعات منست یا اینکه من از فلان این حدیث را شنیده ام
ونکوید اخبرنی ولک الروایة عنی وچون مناوله واین اینست که اشاره کند محدث بکتابی وبکوید که انچه در این کتاب نوشته
است من شنیده ام وچون طریق اشاره یعنی بحدث بکوید که این خبر را شنیده ام واو با انگشت یا سر اشاره کند بلی چنانچه
هرگاه بخواند بر محدث که حدیث فلان واقرار هیچ یک از وی صادر نشود نه بقول ونه باشاره ومانند اینها
وحکم این طرق در وقت نقل دانسته میشود از حکم طرق مذکوره یعنی نقل بطریق اخبرنی وحدثنی وامثال این عبارات
کذب است بلکه در صورت مکاتبه باید بکوید اخبرنی مکاتبة ودر صورت ثانیه بکوید ابلغنی اشارة ومانند این عبارات
وچون این طرق در کتب مذکوراست وحکم انها معلومست از این جهت اختیار نمودیم ترک انها را بالکلیه بر ذکر اجمالی
یعنی ذکر اجمالی
یعنی ذکر اجمالی واین مراد مصنف است سره در حاشیه که فرموده غیر حقیقی است که در جامه وامثال ان مبنا شده ودر

اینجا استعمال شده بعنوان استعاره از جهت مناسبت واضحه اصل یجوز نقل الحدیث بالمعنی بشرط ان یکون الناقل
عارفا تا وحجتنا جایز است نقل معنی حدیث بعبارتی دیگر بشرط انکه ناقل دانا باشد بموقع هر لفظی از تقدیم وتاخیر
ذکر وحذف وتعریف وتنکیر وغیر ذلک از قواعد لغت ونحو وصرف ومعانی وبیان وترجمه قاصر نباشد از اصل در افاده

ما رواه الکلینی فی الصحیح عن محمد بن مسلم قال قلت لابی عبد الله علیه السلام اسمع الحدیث منک فازید
وانقص قال ان کنت ترید معانیه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ
مختلفة ومن المعلوم ان تلک القصة وقعت اما بغیر العربیة او بعبارة واحدة منها وذلک دلیل علی
جواز نسبة المعنی الی القائل وان تغایر اللفظ اصل اذا ارسل العدل الحدیث بان رواه عن

مقصود دیگر انکه مساوی باشد ترجمه با اصل در اصل وضوح واخفا وخفا ودر قدر اینها بلی اگر ترجمه واضح
باشد قصور ندارد ونیافتم مخالفی از اصحاب در این مسئله بلی بعضی از مخالفین در او خلاف نموده اند واشانرا
دلیلی معتد به بر این مطلب نیست چنانچه از ابن سیرین وابی بکر رازی منقول است که ایشان این نقل را تجویز نه
نموده اند واستدلال نموده اند بقول حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه وآله که فرموده نضر الله عبدا سمع مقالتی
فوعاها واداها کما سمعها فرب حامل فقه الی غیر فقیه ورب حامل فقه الی من هو افقه منه ووجه دلالت این حدیث
بر این مطلب اینکه نقل حدیث بنحو یکه شنیده است متحقق نمیشود مگر بطریق نقل لفظ بعینه وبقدری نمیشود با
معنی است زیرا که سامع گاه باشد فقیه تر وزیرک تر از راوی باشد بفهمد از لفظ معنی را که راوی نفهمیده باشد
وجواب گفته اند از این دلیل باینکه دلالت حدیث بر وجوب نقل لفظ ممنوع است بلکه ظاهر نضر الله استحباب
اولویت است وامدی در احکام در جواب گفته که این خبر دلالت میکند بر جواز نقل معنی حدیث زیرا که ظاهر اینست که
این حدیث یکرتبه منقول باشد از آنحضرت با آنکه او را بالفاظ مختلفه روایت نموده اند چه بدل از نضر الله و
رحم الله وبدل الی غیر فقیه الی من لا فقه له در روایت دیگر وارد شده پس این حدیث دلیل ما است نه دلیل ایشان
وحجتنا علی الجواز وجوه تا اصل ودلیل ما بر جواز نقل معنی حدیث بعبارت دیگر چند وجه است از جمله انها
حدیثی است که محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه بسند صحیح از محمد بن مسلم روایت نموده که او گفت بحضرت امام
جعفر صادق صلوات الله علیه عرض نمودم که من حدیثی را از شما می شنوم ودر وقت نقل زیاده وکم می کنم آنحضرت
بحضرت فرمودند که اگر مقصود تو نقل معانی الفاظ احادیث است پس این زیاده ونقصان قصوری ندارد
از جمله ان وجوه اینست که خدای عز وجل در قرآن مجید یک قصه را بعبارات مختلفه در چند جا حکایت فرموده
ومعلوم است که ان قصه یا بغیر لفظ عربی واقع شده بوده یا یکی از این عبارات عربیه وحکایت وحکایت قصه واحده
بعبارات مختلفه در قرآن مجید دلیل است بر جواز نسبت دادن معنی کلام بقایل هر چند بحسب لفظ مغایر باشد با یکدیگر

عن المعصوم عليه السلم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله
عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مط و
هو مختار والدي ره وقال العلامة ره في يه الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل
محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في يب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكي في يه القول
بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق اذا ارسل
الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك
قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل
عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها
وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجيته من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان

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 المومنین صلوات الله علیه
مثلا یا انکه ذکر کند واسطه را لیکن تعیین او نکند بسبب انکه فراموش نموده باشد خصوص واسطه را یا بسبب دیگر
چنانکه بگوید عن رجل یا عن بعض اصحابنا پس در قبول اچنین روایتی خلافست 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 صحیحه یا نداشته باشد و این مذهب مختار پدرم است رحمه الله و علامه
رحمه الله در نهایه قایل 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 صورتیکه 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 صورتیکه 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
انجا بعدم جواز قبول ان روایت مطلقا و این قول صورت دارد بواسطه ان دلیلی که ما بیان خواهیم نمود در نهایه
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 س سره فرموده که هرگاه راوی ارسال نماید روایت

لنا انّ من شرائط القبول معرفة عدالة الرّاوی کما تقدّم بیانه وهی منتفیة فی موضع اذا لم یوجد
ما یصلح للدّلالة علیها سوی روایة العدل عنه وهو غیر مفید لانّا نعلم بالعیان انّ العدل یروی
عن مثله وغیره ومع فرض اقتصاره علی الرّوایة عن العدل فهو انّما یروی عمّن یعتقد عدالته وذلک
غیر کافٍ لجواز ان یکون له جارح لا یعلمه کما ذکرناه آنفاً وبدون تعیینه لا یندفع هذا الاحتمال فلا
یتوجّه القبول ومن هذا یظهر ضعف ما ذهب الیه العلّامة فی یه من قبول نحو مراسیل ابن ابی عمیر ممّا
عرف انّ الرّاوی فیه لا یرسل الّا مع عدالة الواسطة[۲] ان کان مستنداً الی اخبار الرّاوی بانّه لا یرسل الّا عن
الثّقة فهو عمل بشهادته علی مجهول العین وقد علم حاله وان کان مستنده الاستقراء لمراسیله

را و شیخ رحمه الله قایل بتفصیلی غیر تفصیل مذکور شده و فرموده که اگر ان راوی کسی است که معلومست که او
روایت نمیکند از غیر ثقه مقبول است ان روایت مطلقا خواه معارضی صحیح داشته باشد یا نه و اگر این حالت
حالت از وی معلوم نیست مقبولست بشرط انکه معارض صحیحی نداشته باشد و احتجاج نموده شیخ رحمه الله از برای
این مطلب باینکه طایفه محقه[۲] عمل مینمودند بروایات مسنده پس هر که تجویز نموده عمل بمسانید 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 الراوی کما تقدم بیانه تا حجة القایلین بالقبول
دلیل ما بر عدم جواز قبول چنین روایتی اینست که قبول روایت مشروطست بمعرفت 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 ازو روایت نموده و این فایده ندارد زیرا که ما می بینیم عیانا که عادل روایت میکند
حدیث را از عادل و غیر عادل و بر فرضی که اکتفا نماید عادل بروایت از عادل و از غیر عادل هرگز روایت نکند پس
میگوییم که او روایت نمی کند مگر از کسی که اعتقاد بعدالت او دارد و اعتقاد او بعدالت 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 نهایه یعنی قبول مثل مراسیل ابن ابی عمیر از روایاتیکه

۲ لانّ العلم بعدالة الواسطة منه

۲ عمل مینمودند بروایات مرسله در صورتیکه سالم میبودند از معارض چنانچه منه

لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا معنى الاسناد ولا نزاع فيه
والعجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في نهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه
غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي
عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق
ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه
من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله
في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على
العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة

معلوم بوده باشد که راوی ارسال نمی نماید مگر با عدالت واسطه زیرا که علم بعدالت واسطه اگر مستند است
باخبار و نقل راوی بسبب انکه او ارسال نمی نماید مگر از ثقه پس مستلزم عمل بشهادت راویست بر عدالت شخصی که
ذات او معلوم نیست و پیشتر دانسته شد که این موجب تعدیل نیست از ان جهت که ممکن است وجود جارحی که معلوم
راوی نبوده باشد و اگر مستند علم بعدالت واسطه استقراء و تتبع مراسیل او و حصول اطلاع از قراین خارجی است
بر اینکه واسطه که افتاده شده غیر ثقه نیست پس چنین روایتی در حکم مستند است و نزاعی در قبول او نیست بلکه محل
نزاع ارسال است که واسطه معلوم العداله نبوده باشد و عجب است از علامه رحمه الله که در احتجاج بر مذهب خود
در نهایه ذکر نموده چیزی را که این صریح عبارت اوست بعینه و ان اینست که عدالت اصل یعنی واسطه محذوفه مجهول است
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 بپرسند 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 و پوشیده باشد و او را متصف
بفسق ندانسته باشد و اگر او را تعیین نماید ما فسقی را از و بدانیم که این عادل بر او مطلع نبوده باشد و این کلام علامه
رحمه الله چنانکه می بینی دلالت دارد بر موافقت او با ما در انچه مذکور شد که تعدیل کسیکه شخص او مجهول بوده باشد
بتنهائی مقبول نیست پس البته مستند علامه رحمه الله در قبول چنین روایتی در صورتیکه معلوم باشد که او ارسال نمی نماید

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 ملخص
اعتراض مصنف سره
بر او این است که این علم
یا مستند است بنقل راوی
عادل از و یا باخبار راوی
باینکه من ارسال نمیکنم
مگر از عادل یا باستقرای
مراسیل او و ازین سه
احتمال بدر نیست و دو
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 محل
نزاع بیرون میرود منه

حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملتبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه لان اسناد الكذب بناني العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر رديه تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققنا فلا نطيل بتقريره

اين خواهد بود كه از استقراء وتتبع مراسيل او معلوم ميشود كه واسطه عادل است نه مجرد روايت اين عادل از او وحصول اين استقراء در نهايت بعد است وبر تقدير حصول از محل نزاع بيرون است چنانچه دانستى كه اين ارسال در حكم اسناد است واما كلام شيخ قدس سره پس بر انچه اولا در عنوان دعوا ذكر نموده وان اينستكه اگر معلوم باشد عدم ارسال ان راوى از غير ثقه مقبولست ان روايت مطلقا وارد است ان اعتراضيكه بر علامه رحمه الله وارد بود مبنى علم بعدالت واسطه اگر مستند است باخبار راوى باينكه ارسال نميكند از غير ثقه پس اين برميگردد بشهادت عدالت مجهول العين واين موجب تعديل نيست واگر مستند باستقراء مراسيل اوست پس اين روايت هم حكم مسند است وازمحل نزاع خارجست وبر اخر كلام شيخ رحمه الله كه در احتجاج ذكر نموده يعنى اينكه فرموده كه اصحاب طايفه عمل مينمودند بمراسيل درصورتيكه معارضى نداشته باشند وارد است اين اعتراضيكه عمل طايفه در وقتى حجت است ومتمسك باو ميتوان شد كه بحد اجماع رسيده باشد ودر اينجا معلوم نيست حصول اجماع حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه تا اصل دليل جميكه قايل شده اند بقبول روايت مرسل مطلقا چند وجه است ازجمله انها اينست كه روايت عادل از واسطه محذوفه موجب تعديل اوست زيرا كه اگر روايت كند از غير عادل وحال او را بيان نكند لازم ميايد كه تلبيس نموده باشد وغش در زبده باشد وعدالت او منافى است با ارتكاب غش وتلبيس واز جمله ان وجوه اينست كه نسبت دادن راوى عادل حديثى را بحضرت رسول صلى الله عليه وآله يا بيكى از حضرات ائمه معصومين صلوات الله عليهم اجمعين مقتضى صدق الحديث است زيرا كه اسناد كذب بايشان منافى عدالتست وهركاه ثابت شد صدق او پس قبول او واجب خواهد بود وچند وجه ديگر نيز ذكر نموده اند كه در غايت ضعف اند ومانقل نموديم انها را باعتبار ظهور فساد انها وجواب ازين دو وجه مذكور ظاهر ميشود از تحقيق ما كه مذكور شد پس كلام را طول نميدهيم بسبب ذكر او وحاصل جواب از وجه اول اينكه بر تقدير تسليم كه ارسال عادل از غير ثقه موجب تلبيس ومقتضى تعديل او باشد تعديل مجهول العين خواهد بود واين شهادت مقبول نيست وجواب از دليل ثانى اينكه اسناد حديث

ثمّة ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتّصاف بالايمان والعدالة والضّبط وعدمها
الى اربعة اقسام يختصّ كلّ قسم منها في الاصطلاح باسم الأوّل الصّحيح وهو ما اتّصل سنده الى المعصوم ع
بنقل العدل الضّابط عن مثله في جميع الطّبقات وربّما يطلق هذا اللّفظ مضافاً الى راوٍ معيّن على ما جمع
السّند اليه الشّرائط خلا الانتهاء الى المعصوم ع وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاعلال
فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصّادق ع مثلاً وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشّرائط
سوى الاتّصال بالمعصوم ع محذوفة للاختصار فيقول مثلاً روى الشّيخ في الصّحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان
حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السّند اكثر من واحد الثّاني

بمعصوم مقتضى اعتقاد راوى بصدق اوست واين لازم نمى آيد صدق او در واقع تا انكه قبول او واجب باشد
چه اعتقاد راوى بصدق حديث مقتضى انست كه واسطه باعتقاد او عادل باشد وممكن است كه در واقع جارحى باشد كه
او مطلع نشده باشد بر او وتمّة ثمّ خبر مبتدا محذوفست وتقدير چنين است كه هذه تمّة يعنى انچه مذكور ميشود

تمّة ايست براى بحث از اخبار كه در او دانسته ميشود احوال رواتا از صحت وتوثيق وحسن وضعف ينقسم خبر
الواحد باعتبار اختلاف حال رواته تا الثّاني الحسن خبر واحد منقسم ميشود باعتبار اختلاف حال راويان او در
اتصاف بايمان وعدالت وضبط وعدم انها بچهار قسم وهر قسمى ازان اقسام در اصطلاح مخصوص است باسمى
قسم اوّل خبر صحيح است وان حديثى است كه سند او متصل باشد بمعصوم عليه السلام بسبب نقل امامى عادل ضابط از مثل
خود در جميع طبقات يعنى راوى اوّل واخر ووسائط همه موصوف بصفات مذكوره بوده باشند وگاه اطلاق ميكنند
لفظ صحيح را در حالتيكه اضافه شده باشد براوى معينى بر چيزيكه سندش از اول تا ان راوى شرايط صحت داشته
باشد بغير از انتهاى بمعصوم هر چند بعد از ان راوى ارسال غير او از چيزهائيكه موجب اختلال بصحت روايتست
عارض شود پس ميگويند صحيح محمد بن مسلم عن بعض اصحابنا عن الصّادق عليه السلام مثلا وگاه اطلاق ميكنند لفظ
صحيح را بر چند راوى كه شرايط صحت در ايشان باشد بغير از اتصال بمعصوم ومحذوف باشند از جهت اختصار
هر چند كه مذكور غير صحيح بوده باشد پس ميگويند مثلا روى الشيخ في الصحيح عن الكوفي ومقصود از لفظ صحيح
بيان حال انجمله محذوفه است واكثر مواقع اين استعمال جائيست كه مذكور از رجال سند بيش از يكى باشد الثّاني
الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح تا الثّالث الموثق قسم دويم از اقسام اربعه خبر حسن است

الثانی الحسن وهو متصل المسند الی المعصوم الامامی الممدوح من غیر معارضة ذم مقبول ولا ثبوت
عدالة فی جمیع المراتب او بعضها مع کون الباقی بصفة رجال الصحیح وقد یستعمل علی قیاس ما ذکر فی الصحیح
الثالث الموثق وهو ما دخل فی طریقه من لیس بامامی لکنه منصوص علی توثیقه بین الاصحاب ولم یشتمل
باقی الطریق علی ضعف من جهة اخری ویسمی القوی ایضا ویستعمل اللفظ الاول فی العینین المذکورین فی
ذیل القسمین الرابع الضعیف وهو ما لم یجتمع فیه شروط احد الثلثة بان یشتمل طریقه علی مجروح بغیر فساد
المذهب ومجهول ویسمی هذه الاقسام الاربعة اصول الحدیث لان لها اقساما اخر باعتبار ما شئی وکلها ترجع الی
هذه الاقسام الاربعة ولیس هذا موضع تفصیلها وانما تعرضنا لبیان الاربعة لکثرة دوران الفاظها علی السن الفقهاء الطلب

وان حدیثی است که سند او متصل باشد بمعصوم علیه السلام بواسطه امامیکه اصحاب رجال مدح او نموده باشند
و ذمی معارض او نباشد وعدالت راویان در هیچ مرتبه از مراتب یا در بعضی از مراتب ثابت نباشد با اینکه
باقی بصفت رجال صحیح باشند که اگر موصوف باشد یکی از ایشان بصفت رجال موثق یا ضعیف ان حدیث
مسمی باسم او خواهد بود زیرا که تتمیه تابع امری مراتب است وگاه استعمال میکنند حسن را در نظیر ان دو معنی
اخر که در صحیح مذکور شد یعنی گاه حسن را اضافه میکنند براوی یعنی که شرایط حسن باو متحقق باشد گو
رجال بعد از او موصوف بضعف یا توثیق نبوده باشند وگاه اطلاق میکنند او را بر طایفه از رجال سند که
متصفند بشرایط حسن وحذف شده از جهت اختصار الثالث الموثق وهو ما دخل فی طریقه من لیس بامامی
لکنه منصوص علی توثیقه تا الرابع الضعیف قسم سیم از اقسام اربعه خبر موثق است وان حدیثی است که در
طریق او غیر امامی بوده باشد لیکن ارباب رجال تصریح بتوثیق او نموده باشند وباقی رجال سند مشتمل بر ضعف
از جهة دیگر سوای غیر امامی بودن چون ضعف وامثال ان نباشند بلی اگر از جهت غیر امامی بودن ضعیف باشند
باینطریق که رجال سند فرضا هم غیر امامی ثقه باشند قصوری ندارد بلکه در اینصورت نیز احدیث موثق خواهد
بود وچنین حدیثی را قوی نیز مینامند ولفظ اول یعنی موثق را استعمال میکنند در نظیر ان دو معنی که در ان دو قسم
اول مذکور شدند الرابع الضعیف وهو ما لم یجتمع فیه تا اصل قسم چهارم از اقسام اربعه ضعیف است وحدیثی
است که در او متحقق نباشد شرایط یکی از ان اقسام ثلثه مذکوره باینطریق که مشتمل باشد طریق او بر راوی که
رجال جرح عدالت او نموده باشند بغیر از فساد مذهب نه بفساد مذهب چه جرح بسبب فساد مذهب موجب ضعیف

المطلب السابع في النسخ اصل لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق
ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا ووافقهم
على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد رحه القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب
اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر و
هو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا
وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي
عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى

نيست چنانچه در موثق مذكور شد يا انكه مشتمل باشد طريق او بر مجهول واين چهار قسم را اصول حديث
مينامند زيرا كه حديث را اقسام ديگر نيز هست باعتبار ان مختلفه وجميع باين چهار قسم برميگردد اين كتاب
گنجايش ذكر انها بتفصيل ندارد وما متعرض ذكر اين چهار قسم از انجهت شديم كه در زبان فقها بسيار واقع ميشود

المطلب السابع في النسخ مطلب هفتم از مطالب مقدمه در بيان احكام نسخ است اصل لا ريب في جواز النسخ و
وقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه تا احتج المخالف شكى نيست در اينكه نسخ حكم شرعى
جايز است وواقع است وخلافى كه در جواز نسخ از يهود ودر وقوع از بعضى عامه حكايت نموده اند در ضعف
مرتبه ايست كه قابل ان نيست كه كسى متوجه او شود وجمهور اماميه رضه قايل شده اند بانكه جواز نسخ مشروط بحضور
وقت فعل منسوخ خواه مكلفان فعل را بجاى اورده باشند يا نه وموافقت نموده اند با ايشان در اين اشتراط
جماعتى از عامه ومحقق رحمه الله از شيخ مفيد قدس سره حكايت نموده جواز او را پيش از وقت فعل وا ين مذهب
اكثر مخالفين است وحق اشتراطست ودليل ما بر اشتراط اينست كه واقع شود نسخ پيش از وقت فعل لازم مى ايد
كه نهى تعلق كرفته بهمان چيزيكه متعلق امر است زيرا كه فعل در وقتى كه مامور به بود همان فعل در همان وقت منهى
عنه نيز خواهد بود بخلاف صورت اشتراط كه در ينصورت فعل در يكوقتى مامور به است ودر وقتى ديكر منهى عنه وتعلق
امر ونهى بيكچيز محال است بدو دليل يكى انكه امر دلالت ميكند بر حسن مامور به ونهى مقتضى قبح منهى عنه است
پس اجتماع هر دو در يك فعل مستلزم اينست كه ان فعل هم حسن باشد وهم قبيح واين ظاهر الاستحاله است ودليل
ثانى اينكه فعل واحد يا حسن است در واقع ومصلحت در وقوع اوست ويا قبيح است ومصلحت در ترك اوست پس

یمحوا الله ما یشاء ویثبت فانه یتناول بعمومه موضع النزاع الثانی انه تعالی امر ابراهیم علیه السلام بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روی ان النبی صلی الله علیه وآله امر لیلة المعراج بخمسین صلوة ثم راجع الی ان عادت الی خمس وذلک نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهی فجاز الاقتصار علیهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان علی المشیئة ولا نسلم انه یشاء مثل هذا وعن الثانی ان ابراهیم علیه السلام لم یؤمر بالذبح الذی هو فری الاوداج بل بالمقدمات کما یدل علیه قوله تعالی قد صدقت الرؤیا ولو کان ما فعله بعض المامور به لکان مصدقا لبعض الرؤیا وقد سبق بیان ذلک وعن الثالث المطالبة بصحة الروایة مع ان فیها طعنا علی الانبیاء بالاقدام علی المراجعة فی الامر المطلق وعن الرابع ان الامر والنهی یتبعان متعلقهما فان کانا حسنا کانا کذلک والا فقبیحا علی انه لو صح ذلک لم یکن

پس بر تقدیر یکه حسن باشد تعلق نهی با و قبیح خواهد بود و بر تقدیر یکه قبیح باشد تعلق امر با و قبیح خواهد بود

احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالی تا اصل و احتجاج نموده انکه قابلست بجواز نسخ پیش از حضور وقت فعل بچند وجه اول قول خدا بتعالی کرفرموده یمحوا الله ما یشاء ویثبت یعنی محو مینماید خدا بتعالی هر چه را خواهد و ثابت میکرداند هر چه را خواهد خواه انچیز از اعیان بوده باشد یا از احکام و وجه دلالت این کریمه بر این 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 خدا بتعالی امر فرموده حضرت ابراهیم علی نبینا وعلیه السلام بقربانی نمودن پسرش و بعد از ان نسخ فرموده او را پیش از وقت فعل و دلیل سوم روایتی است که وارد شده که حضرت رسول خدا صلی الله علیه وآله در شب معراج مامور شد ابتداء به پنجاه نماز در شبانروزی و بعد ازان مکرر باز کشت نمود بجناب واجب تعالی و درخواست کمتر نمود تا انکه به پنج نماز قرار کرفت و این نسخی بود که پیش از وقت فعل واقع شد و دلیل چهارم اینکه تعلق امر و نهی بیک فعل جایز است زیرا که مصلحت کاه تعلق میکیرد بنفس امر و نهی نه بامور به و منهی عنه چنانچه هر کاه مقصود امر و ناهی اختبار و امتحان مکلف باشد نه ایقاع مامور به و ترک منهی عنه پس چنان خواهد بود در بعضی صورت اکتفا نمودن بامر و نهی بدون قصد فعل و جواب دلیل اول اینکه محو و اثبات در ایه کریمه تعلق کرفته اند بمشیت الهی و قبول نداریم که خدای تعالی خواهد مثل این نسخ را و سند منع اینکه دانسته شد که تعلق امر و نهی بیک فعل محال است و جواب دلیل ثانی حضرت ابراهیم علیه السلام مامور نبود بذبح که عبارت از بریدن

لم یکن متعلق الامر مرادًا فلا یکون مامورًا به وینتفی ح النسخ اصل یجوز نسخ کل من الکتاب والسنة
المتواترة والاحاد بمثله ولا ریب فیه ونسخ الکتاب بالسنة المتواترة وهی به ولا نعرف فیه من الاصحاب
مخالفًا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فیه وانکره شذوذه منهم وهو ضعیف جدًا لا یلتفت الیه ولا

رگهای گردن است تا آنکه نسخ پیش از وقت فعل لازم آید بلکه مامور بود بمقدمات ذبح چون خوابانیدن فرزند
و گرفتن کارد و امثال اینها چنانچه دلالت دارد بر این معنی قول خدایتعالی که فرموده قد صدقت الرؤیا یعنی بدرستیکه
راست گردانیدی خود را در باب قربانی فرزند پس معلوم میشود که مامور به از آنحضرت صادر شده باشد و اگر
آنچه از آنحضرت صادر شد بعضی از مامور به میبود باعتبار آنکه مامور بذبح حقیقی میبود لازم می آید که آنحضرت
راست گردانیده باشد پاره از خواب خود را و پیش از این تحقیق این مذکور شد و جواب از این دلیل بدو نحو دیگر
نیز گفته شده یکی آنکه دلالت این آیه کریمه بر نسخ ممنوعست زیرا که آنچه بر آنحضرت واجب بود یعنی فری اوداج
از آنحضرت صادر شد و ازهاق روح که فعل خدایتعالی بود متحقق نشد چنانچه از روایات معلوم میشود و
دیگری آنکه بر تقدیر لزوم نسخ معلومست بالضرورة که بعد از حضور وقت فعل بوده پس دلیل بر مدعای شما نخواهد
و جواب دلیل اینکه صحت روایت نسخ نماز ممنوعست و از مستدل ما مطالبه و دلیل بر صحت او مینمائیم با اینکه آن
روایت موجب طعن بر انبیا علیهم السلام است بسبب اقدام بر مراجعه بجناب واجب تعالی درباره تخفیف در اوامر
او که شامل جمیع مکلفین در جمیع ازمان است چه این مقتضی عدم رضای ایشان است باین اوامر و جواب
دلیل چهارم اینکه تعلق مصلحت بنفس امر و نهی بدون متعلق اینها ممنوعست بلکه امر و نهی در حسن و قبح
تابع متعلق خود اند اگر متعلق ایشان حسن است خود نیز حسن اند و اگر متعلقشان قبیح است خود نیز قبیح اند تا
اینکه اگر صحیح باشد تعلق مصلحت بنفس امر و نهی متعلق امر مرا نخواهد بود بلکه مراد امتحان و اختبار و امتثال
اینها خواهد بود و نسخ در این 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 یجوز نسخ کل من الکتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله
تا ولا ینسخ الکتاب جایز است نسخ حکمی که از آیه از کتاب مجید فهمیده شود بسبب حکمی دیگر که از آیه دیگر از و مفهوم
شود چنانکه در ابتداء اسلام عده یکسال بر زن بسبب فوت شوهر واجب بود بمقتضای کریمه والذین یتوفون منکم و
یذرون ازواجًا وصیة لازواجهم متاعًا الی الحول غیر اخراج و بعد از آن این حکم منسوخ شد و چهار ماه و ده روز

(۳۹۴) ولا یجوز نسخ الکتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اکثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان
ولا یجوز ترک المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الی جوازه وربما نفی بعضهم الخلاف فی الجواز مدعیا
ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق واری البحث فی ذلک قلیل الجدوی فنترک الاشتغال بتحقیقه واجری
واما الاجماع فهی جواز النسخ والنسخ به خلاف مبنی علی الخلاف فی ان الاجماع هل یمکن استقراره قبل انقطاع الوحی او لا قال القاضی

بر او عده واجب شد بمضمون کریمه والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
ونیز جایز است نسخ سنت متواتره بمثل خود ونسخ حکمی که مستفاد شود از خبر واحد بمثل خود ونسخ کتاب بسبب سنت متواتره
ونسخ سنت متواتره بسبب کتاب چنانکه توجه به بیت المقدس در نماز در ابتداء اسلام بسبب سنت متواتره واجب بود وبعد از
آن منسوخ شد بکریمه فول وجهک شطر المسجد الحرام ومخالفی از اصحاب در جواز نسخ درین مواضع مذکوره واکثر مخالفین
نیز با ما در بمعنی موافقت نموده اند وجمع قلیلی از ایشان مخالفت نموده اند وخلاف ایشان در غایت ضعف است و
قابلیت آن ندارد که ملتفت او شود چنانکه ابو مسلم اصفهانی نسخ کتاب را بکتاب وغیر کتاب بتجویز نموده واستدلال نموده
بر این مطلب بقول خدای تعالی در صفت کتاب مجید لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه وگفته که اگر حکم
کتاب منسوخ شود لازم می آید عروض بطلان باو وجواب گفته اند که مراد از آیه کریمه اینست که پیش از نزول قرآن در
کتب سماویه چیزی نیست که مقتضی بطلان او بوده باشد وبعد از نزول کتابی نخواهد آمد که موجب ابطال او باشد
یا اینکه حکم نمودن بسبب بطلان نسخ بالضرورة فاسد است زیرا که ناسخ کاشف است از اینکه حکم منسوخ مؤجل بوده و حکم
مؤجل را شرعا وعقلا باطل نمی نامند ونسخ کتاب را بسنت متواتره شافعی واحمد بن حنبل وجمعی دیگر تجویز نموده اند
ومتمسک شده اند بچند وجه که همه در کمال ضعفند واقوای آن وجوه اینست که خدای تعالی در آیه کریمه ما ننسخ من آیة
او ننسها نات بخیر منها او مثلها ناسخ را بهتر از منسوخ شمرده یا مثل او وسنت نه بهتر است از کتاب ونه مثل وست ودیگر
انکه نسخ کتاب را بسنت بخود داده پس چون تواند بود که ناسخ رسول الله صلی الله علیه وآله بوده باشد ودیگر انکه
آیه کریمه عرفا مقتضی اینست که ناسخ از جنس منسوخ بوده باشد وجواب گفته اند از این دلیل با نکه مراد از خیریت ناسخ
است در کثرة لذات وباعتبار اصلحیت وممکنست که حکم سنت ناسخه اصلح بوده باشد از حکم آیه کریمه بعد از نسخ ودیگر
انکه سنت نیز از جانب خدای تعالی پس منافات ندارد ناسخ بودن سنت با نسبت دادن خدای تعالی را نسخ بخود واین وجه
مبنی است بر اجتهاد در رسول صلی الله علیه وآله چنانچه مذهب عامه است وبر مذهب امامیه که احکام شرعیه جمیع از جانب

خدای

المرتضی ره اعلم ان مصنفی اصول الفقه ذهبوا کلهم الی ان الاجماع
لا یکون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا فی ذلک بانه دلیل مستقر بعد انقطاع الوحی فلا یجوز نسخه ولا
النسخ به وهذا القدر غیر کاف لان لقائل ان یعترضه فیقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة فی کل
حال قبل انقطاع الوحی وبعده واذا ثبت ذلک سقطت هذه العلة علی ان مذهب مخالفینا فی کون الاجماع
حجة یقتضی انه فی الاحوال کلها مستقرة لان الله تعالی امر باتباع المؤمنین وهذا حاصل قبل انقطاع الوحی
وبعده والنبی صلی الله علیه وآله اخبر علی مذهبهم بان امته لا تجتمع علی خطاء وهذا ثابت فی سائر الاحوال
وان کان الاجماع دلیلا علی الاحکام کما یدل الکتاب والسنة والنسخ لا یتناول الادلة وانما یتناول الاحکام
التی یثبت بها فما المانع من ان یثبت حکم باجماع الامة قبل انقطاع الوحی ثم ینسخ بآیة تنزل علی خلافه

خدای تعالی است اصلا وجهی ندارد ودلالت آیه کریمه عرفا بر اتحاد جنس ناسخ ومنسوخ ممنوع است ولا ینسخ الکتاب
والسنة المتواترة بالاحاد تا واما الاجماع وجایز نیست نسخ هیچ یک از کتاب وسنت متواتره باخبار احاد نزد اکثر
علما زیرا که خبر واحد ظنی است وکتاب وسنت یقینی اند وجایز نیست ترک یقینی بسبب ظنی وقلیلی از عامه قایل شده اند
بجواز او وبعضی از ایشان نفی نموده اند خلاف در جواز را ومیگویند که جواز نسخ هر یک از کتاب وسنت متواتره
بخبر واحد اجماعیست وادعا نموده اند که محل خلاف وقوع چنین نسخی است وباعتقاد من بحث درین مسئله بیفایده
است باعتبار اینکه عدم جواز اجماعیست نزد امامیه واما اجماع ففی جواز نسخه والنسخ به خلاف تا قال المرتضی ره
واما اجماع پس در جواز منسوخ شدن بدلیلی قطعی یا ناسخ بودن او خلاف است واین خلاف مبنی است بر خلاف در
آن مسئله که اجماع آیا ممکن است استقرار او پیش از انقطاع وحی یا نه یعنی اگر استقرار اجماع پیش از انقطاع وحی ممکنست
درینصورت ناسخ ومنسوخ میتواند بود زیرا که حکمی که از او مستنبط است حکمی است ثابت بدلیل شرعی ومیتواند که ناسخ
حکمی دیگر شود وبرعکس بخلاف آنکه استقرار اجماع بعد از انقطاع وحی متحقق بود وپیشتر مستقر نبوده باشد که درین
صورت ناسخ ومنسوخ هیچ یک نمیتواند بود چه درینوقت دلیل شرعی نخواهد بود باعتبار عدم استقرار وبعد از
انقطاع وحی اگرچه مستقر میشود ودلیل 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 بدانکه
مصنفین اصول فقه تمام قایل شده اند باینکه اجماع ناسخ ومنسوخ نمی باشد واز برای این مطلب این دلیل را ذکر نموده

اند

خلافه او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يق ان الامة مجتمعة على ان ما
ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه
قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن
بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس
الاجماع قال المحقق وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان
الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجايز حصول مثل هذا في زمن النبي صلى الله عليه واله ثم
ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القران باقوال يدخل في
جملتها قول النبي صلى الله عليه واله وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة كما لا يخفى اصل

اند که اجماع دلیلی است مستقر و ثابت بعد از انقطاع وحی پس نسخ او و نسخ حکمی دیگر بسبب او جایز نیست زیرا که
نسخ شرعا حکمی است که ثابت بوده باشد شرعا بدلیل شرعی بسبب دلیلی شرعی دیگر مثل او و اجماع پیش از انقطاع وحی که
وقت امکان نسخ است دلیل شرعی نیست باعتبار عدم استقرار و بعد از انقطاع وحی اگرچه دلیل مستقر و ثابت است
لیکن در اینوقت نسخ جایز نیست زیرا که نسخ نمی باشد مگر بسبب وحی و این قدر یعنی محض دعوای 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 هرگاه ثابت شد استقرار اجماع
پیش از انقطاع وحی ان دلیل مستدل باطل میشود باینکه مذهب مخالفین ما در حجیت اجماع مقتضی اینست که در جمیع
احوال مستقر باشد زیرا که خدایتعالی 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 واله خبر داده بر مذهب ایشان باینکه امت او اجتماع نمی نمایند
بر خطا و این ثابتست در جمیع احوال و هرگاه اجماع دلیل احکام شرعیه تواند بود چنانچه کتاب و سنت دلیل اند و نسخ
تعلق بادله نمیگیرد تا اینکه بگویید که اجماع حکم شرعی نیست و ناسخ و منسوخ بغیر حکم شرعی نمیباشند بلکه نسخ تعلق نمیگیرد
باحکامی که ثابت میشود از دلایل پس چه مانعست از اینکه ثابت شود حکمی باجماع امت پیش از انقطاع وحی و بعد از ان منسوخ
شود بایه که نازل شود یا انکه ثابت شود حکمی بیک ایه که نازل میشود و بعد از ان منسوخ شود باجماع امت بر خلاف او و اقرب
اینست که در مقام استدلال دست باجماع زده شود و گفته شود که امت اجماع نموده اند بر اینکه هر حکمی که باجماع ثابت شود

ناسخ ومنسوخ نمیتواند بود تا اینجا کلام سید است رضی الله عنه وتحقق رحمه الله بعد از نقل مضمون کلام سید
از شیخ قدس سره حکایت نموده که او در مقام استدلال بر عدم جواز بودن اجماع ناسخ ومنسوخ فرموده که اجماع دلیلی
است عقلی باعتبار انکه حکمی که مستند باجماع بوده باشد این حکم منقول از شارع نیست بلکه مستند است باجماع وعقل
حاکمست بحجیت او بسبب ادله ثابته ونسخ نمی باشد مگر بدلیل شرعی چنانچه بعد ازین در تفسیر نسخ معلوم خواهد شد پس متحقق
نخواهد شد مرحکمی که مستند بدلیل عقلی بوده باشد بعد ازان تحقق رد از بعضی از متاخرین در مقام استدلال بر
اینمطلب نقل نموده که او گفته که اجماعی اتفاقی یعنی بوجه ودلیل نمی باشد بلکه لامحاله مستند بدلیل قطعی خواهد بود
پس اگر فرض کنیم که حکم او منافی حکمی دیگر ناسخ او بوده باشد فی الحقیقه ناسخ آن مستند خواهد بود نه این اجماع پس اجماع
ناسخ نشد وبعد ازانکه محقق رد نقل نمود کلام سید وشیخ وبعضی از متاخرین را که انها مشتمل بودند بر چهار علت
از برای عدم جواز بودن اجماع ناسخ ومنسوخ فرموده که درین وجوه اشکال واعتراض وارد است اما وجه اول
یعنی عدم استقرار اجماع پیش از انقطاع وحی پس بر او وارد است آن اعتراضیکه سید رضی الله عنه وارد اورده و
اما وجه دوم یعنی انچه سید رضی الله عنه اورا اقرب دانسته بود که ان عبارت از اجماع بر عدم جواز است پس حال او
در ظهور فساد بر تبه ایست که محتاج ببیان نیست واما وجه ثالث یعنی انچه محقق از شیخ نقل نموده بود یعنی دلیل
عقلی بودن اجماع پس بطلان او واضح است بر مذهب ما که میگوئیم حجیت اجماع باعتبار دلیل حول قول معصوم است حجیت
حکم اجماعی درینصورت مستند بقول معصوم خواهد بود که دلیل شرعیست بلی بر مذهب عامه دلیل عقلی است وگویا
این دلیل را ایشان گفته بودند وشیخ رد از روی غفلت تابع ایشان شده واز ین جواب حال ضعف قول وجه رابع یعنی
منقول از بعضی متاخرین دانسته میشود زیرا که اجماع بر مذهب ما محتاج بمستندی دیگر نیست بلکه خود مستند شرعی
است وبعد ازان محقق رد فرموده که بنا بر مذهب ما در حجیت اجماع قوی است قول بناسخ بودن ومنسوخ شدن
اجماع باعتبار انکه اجماع بر مذهب ما اجماع اقوال جمعی است باقول کسی که اگر او تنها باشد حجت است پس ممکنست حصول
مثل این اجماع در عهد حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله ونسخ حکم او نیز ممکنست بدلیلی شرعی که بعد از او واقع
شود وهمچنین جایز است نسخ حکمی که از حدیث وقران دانسته شده باشد باجماعی که در او قول انحضرت داخل باشد
واین حرف محقق در غایت خوبیست نهایت انکه فایده بر او مترتب نیست زیرا که مثل این نسخ واقع نشده وکسی او را
نقل ننموده اصل معنی النسخ شرعا هو الاعلام بزوال تا وعلی هذا بدانکه نسخ در لغت بمعنی نقل ستچون نسخت

اصل معنی النسخ شرعاً هو الاعلام بزوال مثل الحکم الثابت بالدلیل الشرعی بدلیل الخر شرعی متراخ
عنه علی وجه لولاه لکان الحکم الاول ثابتاً وعلی هذا فزیادة العبادة المستقلة علی العبادات لیست نسخاً
للزید علیه صلوة کانت تلک العبادة او غیرها وهو مذهب جمهور العلماء وبغری الی قوم من العامة القول
بان زیادة صلوة علی الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطی عن کونها وسطی وهو ظاهر الفساد واما

الکتاب یعنی نقل نمودم این نوشته را بجای دیگر و معنی ازاله و ابطال نیز آمده چون نسخت الشمس الظل یعنی زایل
کرد ابتدا افتاب 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 متراخی بوده باشد از دلیل اول
یعنی بعد از او بزمان بسیار واقع شده باشد بروجهی که اگر این دلیل ثانی نبوده باشد حکم اول ثابت بوده باشد
بدانکه ازاله جنس این تعریف است که شامل ازاله اعیان موجودات و ازاله حکم اصل و حکم عقل و حکم شرع جمیع
هست و بسبب تقیید او بحکم شرعی سه قسم اول از تعریف نسخ بدر 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 تقیید علی وجه لولاه لکان الحکم
الاول ثابتاً چه نقل ناسخ از شارع اگرچه دلالت دارد بر ازاله حکم منسوخ لیکن نقل ناقل بروجهی نیست که اگر بفرض
عدم او حکم منسوخ ثابت بوده باشد چه او بسبب نسخ شارع منسوخ شده خواه ناسخ را دیگری نقل کند و خواه نکند
و قید متراخ از برای تحقق مقام نسخ است و اشاره است بعدم جواز اقتران ناسخ یا منسوخ و فساد چنین نسخی
اتفاقا خواه شرط دانیم حضور وقت عمل دایانه و علی هذا فزیادة العبادة المستقلة و بنا بر این تعریف پس زیادت نمودن
شارع عبادت مستقله را بر عبادات ثابته موجب نسخ ان عبادات نیست خواه ان عبادة زایده نماز باشد یا غیر نماز از
عبادات بدنیه و مالیه چه درین زیاده از احکمی 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 سبر خود عبادتی باشد چون زیاده نمودن یکنماز بر نمازهای پنجگانه
و زیاده نمودن یکروزه بر شهر رمضان و این مذهب اکثر علما است و نسبت داده شده ببعضی از عامه قول باینکه
زیاده نمودن نمازی بر نمازهای پنجگانه بوجه 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 او ست و این بحکم عقلیست نه حکم شرعی و اگر کسی گوید که این وصف اگرچه حکم عقلیست لیکن مستلزم حکمیت

واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون على انها
ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال
المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون
تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضي
النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال انما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت
الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكان
ما فعلهما ويجب عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه
الزيادة لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن
عن الشيخ موافقة لسيد ره على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون

شرعی که عبارت از وجوب زیادتی محافظت اوست که از آیه کریمه حافظوا علی الصلوات والصلوة الوسطی فهمیده
میشود پس زیادتی یکنماز موجب ابطال این حکم است از وسطای پنجگانه واثبات اوست از برای وسطای مجموع
انها با زیاده جواب میگوئیم که وجوب زیادتی محافظت متعلق است بوسطای این پنج نماز مطلقا خواه نماز دیگر
بر اینها زیاد شود یا نه واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها تا اذا عرفت واما عبادة
غیر مستقله یعنی عبادتیکه جزو از عبادتی دیگر باشد ومجموع یک فعل بوده باشد پس علمای اصول اختلاف نموده اند
در اینکه زیادتی او آیا نسخ است یا نه ابو حنیفه واتباع او او را نسخ میدانند وشافعیه نه ومحققون بتفصیلی
قایل شده اند ومیگویند که اگر این عبادت زایده موجب رفع حکمی است شرعی که مستفاد بوده باشد از دلیل شرعی
ناسخ خواهد بود هرگاه فرض کنیم که زیاد 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 واگر رافع حکم شرعی نباشد ناسخ نیست
چنانکه هرگاه زیاد کند بر نماز صبح رکعتی را بیفاصله تشهد وسلام چه درین صورت این زیاده مستلزم رفع حکم
شرعی نیست بلکه مستلزم رفع وجوب تشهد وسلام است عقیب رکعت ثانیه واین حکم عقلی است نه شرعی واما وجوب
اصل دو رکعت وتشهد وسلام که احکام شرعیه اند بحال خود باقیست ووجه این تفصیل ظاهر است نظر بانچه دانسته
شد از تفسیر نسخ وسید مرتضی رضی الله عنه بتفصیلی دیگر قایل شده وفرموده که اگر زیادتی موجب تغییر حکم شرعی

و از این مثال فرق ظاهر میشود میان تفصیل سید رضی الله عنه واین تفصیل منه

یعنی وجوب تعقیب تشهد وسلام منه

یکون رافعاً لمثل الحکم الشرعی المستفاد من الدلیل الشرعی فیتقدیر ان یکون ذلک الحکم مستفاداً من العقل لایکون الرفع لمثله نسخاً والا لکان کل خبر یرفع البراءة الاصلیة نسخاً وهو باطل ثم ذکر کلام السید فی الزیادة علی الرکعتین بطریق السؤال واجاب بانا لانسلم ان ذلک نسخ لوجوب الرکعتین ولا للتشهد وان کان التغییر فیهما ثابتاً بل یتقدیر ان یکون الشرع دل علی وجوب تعقیب التشهد للثانیة یلزم ان یکون الامر بتاخیره نسخاً لتعجیله اذ لم یرفع الدلیل الثانی شیئاً غیر ذلک واما الرکعتان فان حکمهما باقٍ من کونهما واجبتین غایة ما فی الباب ان وجوبهما کان منفرداً فصار منضماً والتبعی لاینسخ بانضیاف غیره الیه کما لاینسخ وجوب فریضة واحدة اذا وجب بعدها اخری واما کونهما لوانفرد تا لما اجزئتا بعد ان کانتا مجزئتین فان الاجزاء یعلم لا من منطوق الدلیل بل بالعقل فلم یکن نسخاً فلو علم الاجزاء من نفس الدلیل الشرعی لکان المنسوخ اجزائهما منفردتین لا وجوبهما اذا عرفت

عبادت ثبت کرد این بر او زیاده شده حتی اینکه اگر آن عبادت بدون این زیاده واقع شود عاری بوده باشد از جمیع احکامی که شرعاً پیش از این زیاده ثابت بوده از برای انعبادت از این جهت که این عبادت یا بعضی از احکام پس این زیاده ناسخ آن 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 نحو بکند بیشتر میکرد بکند یعنی بعد از سجده دو رکعت ثانیه تشهد وسلام از وی صادر شود ان دو رکعت حکمی نخواهد داشت ومجزی نخواهند بود ومنزله انست که از وی صادر نشده باشند وواجب خواهد بود بر او که استیناف وانضمام دو رکعت دیگر بطریق اتصال زیرا که با این زیاده موخر میشود بخیر او واجبست از تشهد وسلام ویا عدم وجوب این زیاده چنین بود وانها مقتضی تغییر احکام شرعیه ان دو رکعتند بسبب این زیاده ومراد از احکام شرعیه امثال امر شارع واجزا وثواب وامثال اینهاست واگر این زیاده صغیر احکام شرعیه اصل نباشد بلکه اگر بنحو اول واقع شود مجزی باشد واستیناف لازم نباشد بلکه همین فصل زیاده واجب باشد وبس در بصورت این زیاده ناسخ نخواهد بود مثل اطعام در کفاره مخیره که یکی از خصال مجزیت شارع واجب کرده اند جمیع خصال را که در بصورت اگرچه مجموع یک کفاره وعبادة واحده است لیکن هر کاه عتق مثلاً استقلالاً از مکلف صادر شود احکام این خصلت بر او مترتب میشود وبر وی اعاده او لازم نیست بلکه واجبت فعل باقی خصال وبس وبحقق ره از شیخ

اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا يصح نسخ الدليل
القطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من آثار الكثير مبناها على الباب

طوسی قدس سره حکایت نموده موافقت او را با سید رضی الله عنه وخود اختیار نموده تفصیلی را که ما اولا ذکر نموده
واحتجاج نموده از برای ان تفصیل باینکه شرط نسخ اینستکه ناسخ ابطال نماید حکم شرعی را که مستفاد باشد از دلیلی
شرعی دیگر پس گفته هر یکه احکم باطل مستفاد باشد از دلیل عقلی ابطال او نسخ نخواهد بود واگر نه لازم می اید که هر
چیزیکه باطل کند حکم برأت اصلیه را ناسخ باشد واین 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 واعتراض ذکر نموده یعنی گفته که هرگاه شما در نسخ قایل
باین تفصیل میشوید ومیگوئید که اگر زیاده مستلزم رفع حکم شرعی ثابت ناسخ است واگر نه ناسخ نیست هرچند که
موجب تغییر احکام شرعیه مزبد علیه بوده باشد پس چه میگوئید در صورتیکه دو رکعت افزوده شود بر دو رکعت بطریق
اتصال که رفع حکم شرعی نشده وحال انکه این زیاده ناسخ است باعتبار انکه احکام اول تغییر یافته وجواب گفته که ما قبول
نداریم که این زیاده ناسخ وجوب دو رکعت ووجوب تشهد باشد هرچند که تغییر در احکام ایشان داده یافته
زیرا که انچه باطل شده بسبب این زیاده وجوب تعقیب تشهد است از برای رکعت ثانیه ووجوب تعقیب حکمیست عقلی و
دلیلی شرعی بر او نیست بلکه بر تقدیری که شرع دلالت کند بر وجوب تعقیب لازم می اید که امر بتاخیر تشهد که این زیاده
مستلزم اوست ناسخ تعجیل او باشد زیرا که دلیل ثانی چیزی را بغیر از ین باطل ننموده واما دو رکعت پس وجوب ایشان
بحال خود باقیست نهایت ما فی الباب اینکه پیشتر بتنهائی واجب بود ولی بعد از ان با ضمیمه واجب شده اند ووجوب
عبادت منسوخ نمیشود بسبب اضافه واجب دیگر چنانچه منسوخ نمیشود وجوب فریضه هرگاه واجب شود بعد از
او فریضه دیگر وچون اعتراضی در اینمقام وارد بود که وجوب دو رکعت اگرچه بحال خود باقیست لیکن اگر بتنهائی
واقع شوند مجزی نخواهند بود چنانچه پیشتر مجزی بودند واین موجب نسخ است تحقیق سر جواب نموده 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 وبر فرض که از اصل دلیل شرعی فهمیده شود لازم می اید که انچه منسوخ شده باشد اجزای این دو
رکعت باشد اگر بتنهائی واقع شوند نه وجوبشان اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف انا اصل هرگاه دانستی
خلافی را که مذکور شد پس بدانکه فایده این اختلاف ظاهر میشود در جواز اثبات حکم زاید بخبر واحد بنا بر انکه نسخ دلیل

قطعی

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب اصل القياس الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلم وبالجملة فمنعه بعد في مضروبات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم وظاهر المرتضى رحمه الله المنع منه ايضا وقال المحقق انه اذا نقل الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار الشرع ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة الحلي رحمه الله ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان

قطعي بخبر واحد جايز نيست پس هر عبادت زايده كه ثابت شود ناسخ بود نه اوجايز نخواهد بود اثبات بخبر واحد در صورتيكه مزيد عليه بدليل قطعي ثابت بوده باشد زيرا كه لازم مي آيد نسخ قطعي بخبر واحد و معروض عدم جواز اوست وهر عبادت زايده كه ناسخ نبود مباشد اثبات او بخبر واحد جايز خواهد بود زيرا كه در اين صورت اين زيادتي ناسخ نيست تا انكه نسخ قطعي بخبر واحد لازم ايد واين فايده في الحقيقه فايده سهلي است چون فوايد اكثر مباحث اين باب زيرا كه مثل اين نسخ در عبادات واقع نيست وممكنست كه اشاره بضعف اين فايده باشد زيرا كه منشاء عدم جواز نسخ دليل قطعي بخبر واحد انيستكه خبر واحد از الحكم قطعي نميتواند نمود بخواه اين ازاله را نسخ بناميم وخواه نه پس بر هر تقدير اثبات عبادت زايده بخبر واحد جايز نخواهد بود در صورتيكه مزيد عليه از دليل قطعي ثابت باشد خواه ثابت شود كه اين زايده ناسخ است يا نه المطلب الثامن في القياس والاستصحاب

مطلب هشتم از مطالب مقصد در تحقيق حال قياس واستصحاب است اصل القياس الحكم على معلوم ثاوقال العلامة قياس در اصطلاح حكم بر امر معلوم بمثل حكمي كه ثابت شد از براي معلوم ديگر بسبب اشتراك ايشان در علت حكم پس آن امر معلومي كه اين حكم از براي او ثابت شد اصل مينامند وان امر معلوم ديگر را فرع وان امر مشترك را جامع وعلت حكم ميگويند واين علت يا مستنبط است از دليل اصل بدليل عقل چنانچه هر گاه شارع بفرمايد كه شراب حرام است كه از اين كلام استنباط ميتوان نمود كه علت حرمت او اسكار است چه حرمت او لاجل اين است كه سبب صفتي از صفات اوست ودر هر صفتي از صفات او را مشاركتي هست در ميعان مايعات با او شريك شدند ودر تلبس بر وعلى هذا القياس وايشها هيچ يك حرام نيستند پس معلوم ميشود كه علت حرمت امر ديست كه در او هست ودر آن مشاركات نيست وانه بتغير

كان حجة واحتج في ذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص
على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين
الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار
الخمر بحيث يكون قيدا لاضافته الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع
من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يبقى الحركة انما
اقتضى التحريك لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للتحريك سلمنا امكان
كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا
تاكل هذه الحنطة لانها سم يقتضي منعه من اكل كل حنطة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد

اسكار نيست پس دانسته كه علت حرمت او همين است ويا اين علت منصوص است چنانكه هركاه شارع بفرمايد كه
حرامست شراب بسبب اسكار واتفاق نموده اند اصحاب ما بر عدم جواز عمل بقياسيكه علت او مستنبط باشد مگر
نادري كه قايل بجواز او شده اند وجمع كثيري از ايشان نقل اجماع نموده اند بر اينمعني در روايات در باب انكار
او از اهل بيت عصمت وطهارت عليهم السلام متواتر است ومجملا عدم جواز او از ضروريات اين مذهب شمرده
اند واما علت منصوصه پس در جواز عمل بآن خلافي واقع شده ميانايشان پس ظاهر سيد رضي الله عنه عدم جواز
است در منصوص العلة نيز ومحقق رحمه الله فرموده كه هركاه شارع تصريح بعلت نمايد وشاهد حالي نباشد
كه دلالت كند بر عدم اعتبار ماعداي اين علت در ثبوت اين حكم پس جايز است در اينصورت تعديه حكم از اين
محل بموضعي ديكر كه اين علت در او متحقق باشد واين برهان منطقي خواهد بود نه قياس شرعي زيرا كه در اينصورت
اين حكم منصوص العلة بمنزله قضيه كليه ايست وثبوت اين علت در اي فرع متضمن قضيه ايست اين را صغري و
ان قضيه كليه را كبري ميكردانيم قياسي بطريق شكل اول حاصل ميشود كه نتيجه مطلوبست مثلا امر فرمود شارع انچه
حرام للاسكار است بمنزله كل مسكر حرام است ووجود اسكار در نبيذ متضمن صدق النبيذ مسكر است واين در قضيه
اين قياس ترتيب مي يابد كه النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ونتيجه ميدهد كه النبيذ حرام وقال العلامة الاقوى عندي
ان العلة اذا كانت منصوصة الخ وقال بعد ذلك علامه رح فرموده كه اقوي نزد من اينستكه علت حكم هركاه منصوص بود
باشد ومعلوم باشد وجود ان علت در فرع قياس در اينصورت حجت است مطلقا خواه شاهد حال دلالت كند بر عدم

القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر
هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد عليه الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها امرا اخر يبقى فيه ذلك
الاحتمال فهناك نسلم انه لابد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك
عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر قلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو
صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يلزم الاسكار الحرمة ابن وجد
لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا
الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض
فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان

اعتبار ما عداى اين علت در ثبوت اين حكم يانه واحتجاج نموده در نهايه از براى اين مطلب باينكه احكام شرع
تابع مصالحى اند كه بر ما ظاهر نيست وشرع كاشف از انهاست پس هر كاه شارع تصريح بعلت نمايد ما را علم حاصل
ميشود كه اين علت باعث وموجب اين حكم است پس هر جا اين علت يافت شود واجب است وجود ان حكم واكر نه لازم
مى ايد وجود علت بدون معلول واين محال است بعد از ان حكايت نموده از ما نعين حجت چنين قياسى احتجاج بشان
را بر عدم جواز اين قياس باين روش كه اين قول شارع كه حرام كردانيدم شراب را از اين جهت كه مسكر است احتمال دارد
كه علت حرمت او مطلق اسكار باشد واحتمال دارد كه علت اسكار شراب باشد بحيثيتى كه قيد اضافه اسكار بشراب در
علت معتبر باشد نه مطلق اسكار وهر كاه هر دو احتمال دود قياس جارى نخواهد بود وجواب كفته كه قبول نداريم احتمال
اعتبار قيد اضافه را در علت زيرا كه تجويز اين احتمال مستلزم تجويز مثل اين احتمال است در علل عقليه حتى اينكه در
اين مقدمه كه حركت علت متحرك بودن متحرك ميتوان كفت كه حركت علت متحركيه نيست مكر در صورتيكه مضاف
بمحل خاصى باشد پس لازم مى ايد كه حركتى كه قايم بغير ان محل باشد علت متحركيه نباشد وابطال اين احتمال در علل عقليه
محتاج خواهد بود در بصورت بدليلى از خارج وحال انكه اين احتمال بالضرورة باطل است در انها وبر تقدير
تسليم كه احتمال اعتبار قيد اضافه در علت علت حكم رود في الجمله يعنى بحسب لغت جواب ميكوئيم كه عرفا اين قيد از
درجه اعتبار ساقط است چه هر كاه پدر بپسر خود كويد كه اين علف را مخور از جهت انكه سم است اين نهى مقتضى
منع از خوردن هر علفى است كه سم بوده باشد بوده باشد وبر تقدير تسليم كه اين قيد عرفا نيز از درجه اعتبار ساقط

ان یق النزاع هنا لفظی لان المانع انما منع من التعدیة به لان قوله حرمت الخمر لکونه مسکراً محتمل لان
یکون فی تقدیر التعلیل بالاسکار المختص بالخمر فلا یعم وان یکون فی تقدیر التعلیل بمطلق الاسکار فیعم و
المثبت یسلم ان التعلیل بالاسکار المختص بالخمر غیر عام وان التعلیل بالمطلق یعم فظهر انهم متفقون علی
ذلک نعم النزاع وقع فی ان قوله حرمت الخمر لکونه مسکراً هل هو بمنزلة علة التحریم الاسکار ام لا فیجب ان
یجعل البحث فی هذا لا فی ان النص علی العلة هل یقتضی ثبوت الحکم فی جمیع مواردها فان ذلک متفق علیه

نباشد و دلیل شما تمام شود جواب باین روش روش میگوئیم که این دلیل در صورتی جاریست که شارع اضافه نماید
اسکار را بشراب و بگوید حرام نمودم شراب را از جهت آنکه او مسکر است اما اگر بگوید حرام نمودم شراب را و علت
حرمت شراب مطلق اسکار است این دلیل جاری نیست چه احتمال اعتبار قید اضافه درینصورت منتفی است و بعد
از آن علامه ره اعتراضی برین جواب وارد آورده باین روش که حرکتی که در جواب مذکور شد اگر مقصود شما از و
معنی است که مقتضی متحرکیت بوده باشد فرض این معنی بدون متحرکیت ممتنعست عقلاً بخلاف اسکار که بحسب عقل
فرض او بدون حرمت ممتنع نیست پس از اعتبار قید اضافه در علل شرعیه اعتبار او در علل عقلیه لازم نمی آید و اگر معنی
دیگر میخواهید که احتمال رود که قید اضافه معتبر باشد در علیت او از برای متحرکیت پس درینصورت قبول داریم
که از تجویز اعتبار قید اضافه در علیت اسکار لازم می آید تجویز او در علیت حرکت و این را قبول میکنیم که ابطال این احتمال
در عقل عقلیه محتاج بدلیلی است از خارج چنانچه شما ادعا مینمودید لیکن این حرف شما که عرف مقتضی آنست که
قید اضافه لغو و ساقط باشد جواب میگوئیم که این ممنوعست و در مثال مذکور اسقاط قید اضافه از قرینه معلوم
شده که آن عبارتست از شفقت پدر که مانعست از خوردن پسر چیزهائی را که موجب ضرر او باشد پس از کجا میگوئید
که در علت منصوصه قید اضافه ساقط است از درجه اعتبار بحسب عرف و آنچه شما می گفتید که اگر تصریح کند باینکه
علت مطلق اسکار است احتمال اعتبار قید اضافه منتفی است جواب میگوئیم که انتفاء این احتمال درینصورت مسلم
است و اسکار هر جا یافت شود مستلزم حرمتست نهایت آنکه این قیاس نیست زیرا که علم باینکه اسکار مطلق مقتضی
حرمتست موجب علم بثبوت این حکم است در هر محلی که اسکار متحقق باشد و حصول علم بحکم بعضی ازین
محال متاخر از علم ببعضی دیگر نیست و توقفی بر او ندارد پس بعضی را فرع قرار دادن و بعضی را اصل اولی نیست
از عکس پس این قیاس نخواهد بود و قال بعد ذلک والتحقیق فی هذا الباب ان یق النزاع هنا لفظی تا و اقول

وعلامه ره

واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا
وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما
تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما
داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره
في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا
جاز ان يعطى بوجه الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما
لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب

علامه رحمه الله بعد از این گفتگوها فرموده که تحقیق درین مسئله اینستکه نزاع درین مسئله لفظی است زیرا
که مانع منع ننموده عمل باین قیاس را مگر باعتبار آنکه قول شارع حرمت الخمر لکونه مسکرا محتمل است که در قوه
تعلیل حرمت باسکار مخصوص بشراب باشد پس حرمت شامل مسکرات غیر شراب نخواهد بود واحتمال دارد که به
منزله تعلیل بمطلق اسکار بوده باشد پس شامل مسکرات دیگر نیز خواهد بود وقایلین بجواز عمل بچنین قیاسی
قبول دارند که تعلیل حرمت باسکار مخصوص بشراب عام نیست واین را نیز قبول دارند که تعلیل بمطلق اسکار
موجب عموم حرمت است پس ظاهر شد که این دو فرقه فی الحقیقه وبحسب معنی باهم متفقند بلی نزاع میان ایشان
در اینستکه قول شارع حرمت الخمر لکونه مسکرا آیا بمنزله اینستکه فرموده باشد که علت تحریم مطلق اسکار است
یا نه پس واجبست که بحث را درین معنی قرار دهند نه در اینکه تصریح شارع بعلت آیا مقتضی ثبوت حکم در جمیع
مواضع هست یا نه چه عموم علت منصوصه متفق علیه هر دو فرقه است واقول کان العلامة ره لم یقف علی
احتجاج المرتضی فی هذا الباب تا اذا عرفت ومیگوئیم من که گویا علامه رحمه الله مطلع نشده بود بر استدلال سید
مرتضی رضی الله عنه در باب عدم جواز عمل بقیاس هر چند که منصوص العلة بوده باشد واز اینجهت گمان کرده
که نزاع میان سید رضی الله عنه ومجوزین قیاس منصوص العلة لفظی است وفی الحقیقه باهم متفقند وحال آنکه
کلام سید رضی الله عنه در استدلال صریح است در اینکه نزاع معنوی است نه لفظی بخلاف آنچه علامه رحمه الله
گمان کرده زیرا که سید رضه احتجاج نموده بر عدم جواز عمل بقیاس منصوص العلة باین روش که علتهای شرعیه علة
تامه ایجاد نیستند بلکه مشعرند بر دواعی که موجب صدور فعل از فاعلند وکاشفند از وجه مصلحت در فعل وگاه هست که

(۵۴۰۷)

یوجب التخطی والقیاس وجری النص علی العلة مجری النص علی الحکم فی قصره علی موضعه ولیس لاحد ان
یقول اذا لم یوجب النص علی العلة التخطی کان عبثا وذلک انه یفید نا ما لم نکن نعلمه لولاه وهو ما لو کان
هذا الفعل المعین مصلحة هذا کلامه ودلالته علی کون النزاع فی المعنی ظاهرة فلا وجه لدعوی العلامة
الاتفاق فیه نعم من جعل الحجة ما ذکره فهو موافق فی المعنی فلا ینبغی ان یعد فی المباینین اذا عرفت
هذا فاعلم ان الاظهر عندی ما قاله المحقق ووجهه یظهر من تضاعیف الکلام فی هذا المقام فلا نطیل
بتقریره واما حجة الرضی فجوابها ان المتبادر من العلة حیث یشهد الحال بانسلاخ الخصوصیة منها

دو چیز شریک شند در یک صفتی و این صفت در یکی از ین دو چیز داعی بفعل او هست و در دیگری نیست با انکه
همین صفت در ان دیگر نیز هست وگاه میشود که چیزی مصلحت است از برای فعلی و این مصلحت بعینه از برای
فعل دیگر مفسده است وگاه هست که صفتی داعی شخصی است بسوی فعلی در حالتی نه در حالتی دیگر و بر وجهی
دون وجهی دیگر و بقدری از و دون قدری دیگر و مرموده سید مرتضی رضی الله عنه که این طریقه ایست مشهور
در رد داعی را ازین جهت جایز است که عطا کند از راه احسان چیزها بفقیری نه بفقیر دیگر و درهمی را دون
درهمی و در حالتی نه در حالتی دیگر اگرچه در داده که از وی صادر نشده همان وجهی که بسبب او کرده بعینه موجود است
علت احسان بفقیر فقر است و این فقر در ان فقیری که احسان باو نشده نیز محقق است و علی هذا القیاس و بعد از
این کلام سید رضی الله عنه فرموده که هرگاه درست شد این حرفها میگوئیم که تصریح شارع بعلت موجب تعدی
حکم از ین 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 بعلت بمنزله تصریح بحکم است در مقصود بودن او در
موضع تصریح یعنی چنانکه تصریح بحکم در ماده مقتضی انحصار الحکم است در این ماده همچنین تصریح بعلت
حکم مقتضی انحصار علیت اوست در ین ماده وکسی نگوید که تصریح بعلت هرگاه موجب تعدی نباشد پس ذکر
او عبث نیست بلکه افاده میکند فایده را که اگر ان تصریح نمیبود ان فایده حاصل نمیشد و ان فایده اینست که
چیزیکه بسبب او این فعل مصلحت است معلوم میشود اینست کلام سید رضی الله عنه و دلالت این کلام بر معنوی
بودن نزاع ظاهر است چه این کلام صریحست در اینکه اگر تصریح شده باشد باینکه علت حرمت شراب شدت مطلق
اسکار است باز قیاس جایز نیست و بنا بر ادعای لفظی بودن نزاع لازم می آید در صورت مذکوره قیاس اتفاقی

۲ خواهد بود در اینکه اگر تصریح بعلت میکنند و میگویند که ذکر او عبث نیست

منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي ووجه المصلحة اصل ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى
ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي
وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسموه
بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة
وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل
الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي

جايز باشد پس وجهی ندارد دعوای علامه رحمه الله اتفاقا فریقین را درینمعنی بلی کسیکه در مقام احتجاج بر عدم
جواز قیاس منصوص العلة استدلال نموده بدلیلیکه علامه رحمه الله نقل نمود پس او در معنی با مجوزین موافق
است وفی 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 بدانکه ظاهر تر نزد من مذهب محقق است رحمه الله
که با تصریح بعلت اگر قراینی باشد که دلالت کند بر سقوط ما عدای این علت از درجه اعتبار درینصورت تعدیه
حکم بمحلی دیگر جایز است والا فلا و وجه صحت این قول ظاهر میشود از گفتگوهائی که مذکور شد درینمقام پس
ما دراز نمیگردانیم 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 نمیتوان 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 درینصورت تعدیه جایز نخواهد بود بمحلی
دیگر زیرا که علیت حرمت در او موجود نیست اگر یکجزو از علیت در او باشد و اما استدلال سید مرتضی رضی الله عنه
بر عدم جواز قیاس مطلقا پس جواب او اینست که متبادر از علت هرگاه حال شهادت دهد بر اینکه خصوص محل
در او معتبر نیست اینست که حکم متعلق باو باشد پس هر ماده که آن علت یافت شود باید که متعلق او نیز یافت شود
و این قیاس است متبادر از علت درینصورت بر بیان داعی با وجه مصلحت فعلی نیست تا آنکه تعدیه حکم بمحلی دیگر لازم
نباشد چنانچه او ادعا مینمود اصل ذهب العلامة ره في التهذيب وكثير من العامة تا حجة الذاهبين علامه ره در تهذیب

معنی آن دلیل که قول شارع حرمت الخمر لکونها مسکرة محتمل است که علت مطلق اسکار بوده باشد و قیاس جائز باشد و احتمال دارد که علت اسکار خمر باشد و تعدی جائز نباشد منه

اللغوی الی المنع من انواع الاذی وهو صریح کلام المحقق ره حجة الذاهبین الی کون مثله قیاسا انه لو
قطع النظر عن المعنی المناسب المشترک المقصود من الحکم کالاکرام فی منع التافیف وعن کونه آکد فی الفرع
لما حکم به ولا من القیاس الا ذلک واجیب بان المعنی المناسب لم یعتبر لاثبات الحکم حتی یکون قیاسا بل
لکونه شرطا فی دلالة الملفوظ علی حکم المفهوم لغة ولهذا یقول به کل من لا یقول بحجیة القیاس
ولو کان قیاسا لما قال به النافی له ورد بانه لا نافی للقیاس الجلی اعنی ما یعرف الحکم فیه بطریق
الاولی حتی یقال انه قائل بهذا المفهوم دون القیاس ویجعل ذلک حجة علی انه لیس بقیاس وحجة

و بسیاری از عامه قایل شده اند باینکه تعدی نمودن حکم تحریم از تافیف ابوین بانواع از ازارهائی که زیاده اند
بر تافیف از باب قیاس بطریق اولویت است واین را قیاس جلی مینامند و محقق س سره وجمعی از عامه انکار نموده
اند قیاس بودن این تعدی را واین جماعت اختلاف نموده اند در جهت تعدیه پس بعضی گفته اند تعدیه حکم ازین
جهت است که مفهوم لا تقل لهما اف وفحوای او دلالت دارد برین تعدیه ومفهوم را باین اعتبار مفهوم موافق
میگویند زیرا که حکم غیر مذکور یعنی باقی انواع ازارها موافقست با حکم مذکور که ان تافیف است وان حکم عبارت
از تحریم است ومقابل مفهوم موافق است مفهوم مخالف وان مفهومیست که حکم غیر مذکور مخالف باشد با
حکم مذکور چون مفهوم شرط وصفت دلیل خطاب نیز میگویند ومفهوم موافق را فحوای خطاب ولحن خطاب
نیز مینامند وجمعی دیگر از ایشان قایل شده اند باینکه این تعدیه بطریق نقل است یعنی لا تقل لهما اف اگرچه
در لغت موضوع بوده از برای منع از تافیف لیکن در عرف شرع نقل شده ازین معنی بمنع از جمیع ازارها باعتبار
مناسب در خصوص وعموم پس دلالت دارد بر تحریم تافیف وغیر او از انواع ازارها بواسطه عموم لفظ نه بسبب
قیاس واین قول صریح کلام محقق است رحمه الله حجة الذاهبین الی کون مثله قیاسا انه لو قطع النظر عن المعنی تا
حجة النافین دلیل انانکه قایلند باینکه مثل این تعدیه از راه قیاس است اینست که اگر قطع نظر کنیم از معنی مناسبی
که مشترکست میان تافیف وباقی ازارها که ان معنی مناسب مقصود است از تحریم تافیف وان معنی مانند
اکرام پدر ومادر در منع از تافیف که این اکرام مقصود است از تحریم او ومشترکست میان او وباقی ازارها وهمچنین
اگر قطع نظر کنیم از اینکه این معنی مشترک در فرع یعنی باقی ازارها تاکیدش بیشتر است ما حکم نخواهیم نمود بتحریم
باقی ازارها وحاصل انکه در مثال مذکور ازین جهت قایل میشویم بتعدیه تحریم بغیر تافیف ازارها که وجه تحریم تافیف

خطاب در اصطلاح لفظی است مفید که از وی مقصود بوده باشد ومدلول او یا منطوق است ویا مفهوم منطوق عبارتست از مدلول صریح ومدلول التزامی اوست ومفهوم بر دو قسم است موافق ومخالف منه

چون اکرم الرجل العالم یا ان کان عالما که مقتضی شرط وصفت 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 وحکم دیگری عدم استحقاق اوست منه

وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس
واجيب بان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير
افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لا
طائل تحته اصل اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا
يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في
الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو
اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب
المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال
بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين

یعنی اکرام مشترکست میان او وغیر او ودر غیر بیشتر است وقیاس معنی ندارد بغیر ازین وجواب گفته اند باینکه معنی
مناسب را اعتبار ننموده اند از برای اثبات حکم تا آنکه قیاس بوده باشد بلکه ازین جهت او را اعتبار نموده اند که او شرطست
از برای دلالت لفظ بر مفهوم لغت وازین جهت قایلست بحجیت چنین مفهومی هر که منکر حجیت قیاس است واگر
این تعدیه از راه قیاس بوده باشد لازم می آید که منکرین قیاس منکر این نیز بوده باشند واین جواب را رد نموده
اند باین روش که هیچکس منکر قیاس جلی یعنی آن قیاسیکه حکم غیر مذکور بطریق اولویت دانسته شود نیست تا آنکه
شما بگویید که او قایل بحجیت این مفهوم هست وقایل بقیاس نیست واین را دلیل سازید بر اینکه این مفهوم
قیاس نیست وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله تا اصل دلیل آنانکه منکرند بودن این تعدیه را از راه
قیاس اینست که ما جزم داریم باینکه صیغه در مثل لا تقل لهما اف افاده معنی تعدیه بغیر مذکور میکند بدون اینکه
موقوف بر استحضار قیاس بوده باشد واگر این تعدیه بطریق قیاس باشد لا محاله موقوف بر استحضار قیاس یعنی
استحضار اصل وفرع وعلت مشترکه وملاحظه اشتراک در آن علت خواهد بود وازین دلیل جواب باین روش گفته
شده که آنچه موقوفست بر استحضار قیاس آن قیاس شرعی است نه قیاس جلی زیرا که هر که عارفست بلغت عارف
بآن قیاس جلی نیز هست بدون احتیاج بنظر واجتهاد وهرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بدان که حق آنچیزیست
که بعضی از محققین ذکر نموده اند که نزاع درین مسئله لفظی است وفایده بر او مترتب نیست چه نزاعی نیست در تعدیه

فی حکم من غیر دلیل ولا دلالة لان الحالین مختلفان من حیث کان غیر واجد للماء فی احدیهما واجد له
فی الاخری فکیف سوّی بین الحالین من غیر دلالة قال وازا کنّا قد اثبتنا الحکم فی الحالة الاولی بدلیل
فالواجب ان ننظر فان کان الدلیل یتناول الحالین سوّینا بینهما فیه ولیس ههنا استصحاب وان کان
یتناول الدلیل انّما هو للحال الاولی فقط والثانیة عاریة من دلیل فلا یجوز اثبات مثل الحکم لها من
غیر دلیل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدلیل مجری الاولی لو خلت من دلالة فاذا لم یجز اثبات
الحکم للاولی الّا بدلیل فکذا الثانیة ثمّ اورد سؤالا حاصله انّ ثبوت الحکم فی الحالة الاولی یقتضی
استمراره الّا لمانع اذ لولم یجب ذلک لم یعلم استمرار الاحکام فی موضع وحدوث الحوادث لا یمنع من ذلک
کما لا یمنع حرکة الفلک وما جری مجراه من الحوادث فیجب استصحاب الحال ما لم یمنع مانع واجاب بانّه لابدّ
من اعتبار الدلیل الدّال علی ثبوت الحکم فی الحالة الاولی وکیفیّة اثباته وهل یثبت ذلک فی حالة واحده

حکم بغیر مذکور خواه قایل شویم باینکه این تعدیه از راه قیاس است یا نه ودرین هم نزاعی نیست که ثبوت حکم در غیر
مذکور اولی است ودرین هم حرفی نیست که معنی مناسب مشترک میان مذکور وغیر او هست پس میخواهید این را جلی
وخواهید مفهوم موافق بنامید اصل اختلف الناس فی استصحاب الحال محلّه ان ثبت تا احتج اختلاف نمودند
اصولیون در حجیت استصحاب در محل استصحاب چنین صورتیست که حکمی ثابت باشد در وقتی وبعد ازان وقتی دیگر
بیاید ودلیلی بر انتفاء ان حکم در ین وقت نباشد پس آیا باید قایل شد ببقاء ان حکم چنانچه پیش ازین وقت بود
واین عبارت از استصحاب است یا انکه ثبوت ان حکم در ین وقت نیز محتاج بدلیلی است چنانچه در وقت اوّل
محتاج بدلیل بوده سید مرتضی رضی الله عنه وجماعتی از عامه قایل شده اند بقول ثانی ومنکر حجیت استصحاب
شده اند واز شیخ مفید رحمه الله حکایت شده قول اول یعنی حجیت استصحاب واین مختار اکثر اصولیین است و
مثالی از برای این مسئله اورده اند متیمّمی که داخل نماز شود بتیمّم بعد ازان ابی در اثناء نماز به بیند واین انقاقی
است که پیش از دیدن آب واجب بود بر او تمام کردن نماز پس یا مستمر میماند بر گذاردن نماز بعد از رؤیت از جهت
استصحاب حال پیش از رؤیت یا انکه واجبست بر او قطع این نماز واز سر گرفتن نماز با وضو پس کسی که قایل است
بحجیت استصحاب قایل شده باحتمال اوّل وهر که انکار نموده اورا قایل شده باحتمال ثانی احتج المرتضی رحمه الله فی استصحاب
الحال جمعا بین الحالین من غیر دلالة ناجحة القول احتجاج نموده سید رضی الله عنه بر عدم جواز عمل باستصحاب بانکه

واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية فالحكم موجود
واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد
فصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء
بان حركة الفلك وما جرى مجريها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى
ان رؤية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال وبمثل ذلك نجيب من قال فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا
عن مكة وما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من
دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو 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 الاخر

استصحاب موجب جمع میان دو حالت است در حکمی بدون دلیلی که دلالت کند بر اتحاد حکم این دو حالت
و بعد از ان 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 بمنزله 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 آب 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 و 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 به بینیم که آیا ان دلیل اثبات این حکم مینماید در همان حال اول

۲ مراعی او لم یتعلق قال وقد علمنا ان الحکم الثابت فی الحالة الاولی انما یثبت بشرط صح

وجوه الاول ان المقتضی للحکم الاول ثابت والعارض لا یصلح رافعا له فیجب الحکم بثبوته فی الثانی
اما ان مقتضی الحکم الاول ثابت فلانا نتکلم علی هذا التقدیر واما ان العارض لا یصلح رافعا فلان
العارض انما هو احتمال تجدد ما یوجب زوال الحکم لکن احتمال ذلک یعارضه احتمال عدمه فیکون کل
واحد منهما مدفوعا بمقابله فیبقی الحکم الثابت سلیما عن رافع الثانی ان الثابت اولا قابل للثبوت
ثانیا والا لانقلب من الامکان الذاتی الی الاستحالة فیجب ان یکون فی الزمان الثانی جایز الثبوت کما
کان اولا فلا ینعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممکن من احد طرفیه الی الاخر الا لمؤثر فاذا کان التقدیر
تقدیر عدم العلم بالمؤثر یکون بقائه ارجح من عدمه فی اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث

ویس یا افاده ثبوت حکم میکند بر سبیل استمرار و باید که دیده شود که ان حکم یا معلق هست بر شرطیکه باید در اوقات
او نمود یا معلق نیست بچنین شرطی و ما در مثال مفروض میدانیم که حکمی که ثابت شد پیش از رؤیت اب یعنی وجوب
اتمام نماز ثابت شده مگر بشرط فقدان اب و اب در حال ثانی موجود است و امت پیش اتفاق نموده اند بر ثبوت ان
حکم پیش از رؤیت اب و اختلاف نموده اند در ثبوت او در حالت ثانیه پس این دو حال مختلفند و ثبوت حکم در
احدهما مستلزم ثبوت او در دیگری نیست و بتحقیق که ثابت شده در عقول که کسی که زید را در خانه به بیند بعد
ازان از او غایب شود نیکو نیست اعتقاد استمرار بودن زید در ان خانه مگر بدلیلی تازه و بودن او در وقت
ثانی در خانه بعد از رؤیت بمنزله بودن عمر و است در ان خانه با عدم رویت پس چنانکه اعتقاد ببودن عمرو در
خانه با عدم رؤیت محتاج بدلیلی است همچنین اعتقاد بودن زید در بوقت موقوفت بر دلیلی تازه و اما حکم
با نکه حرکت فلک و امثال او مانع نیستند از استمرار حکم پس او با دله ثابت بخلاف رؤیت اب که او مانع
میتوانند بود از استمرار حکم سابق و کسیکه دعوا نماید که رؤیت اب موجب تغیر حکم سابق نیست بر او واجبست
ذکر دلیلی بر ین مطلب بدون دلیل این دعوای از وی مسموع نیست بعد ازان سید رضه فرموده که بمثل این
جواب جواب میگوئیم کسی را که اعتراض نماید و بگوید که هرگاه عمل باستصحاب نباید نمود پس لازم می اید که ما جزم
نتوانیم نمود بسبب خبر دادن کسیکه ما را خبر دهد از وجود مکه و مانند ان از شهرها بر استمرار وجود انها
و حال انکه بمجرد اخبار ما را جزم بر استمرار نیز حاصل است در وقت دیگر پس استصحاب باید حجت بوده باشد و
ملخص جواب اینکه جزم بر استمرار دلیلی بخواهد خواه ان دلیل عادت بوده باشد یا انچه قایم مقام اوست و در

الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع
الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس و
من تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى
يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث
وما ذاك الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع
ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا
معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب

البراءة

ودر اخبار بوجود امثال مكه چون عادت مقتضى استمرار است او حاصل ميشود بخلاف ما نحن فيه كه دليلى
بر استمرار ان حكم سابق بر رؤيت اب نيست واكر شهريكه بما خبر ميدهند از وجود در كنار دريا باشد تا در
او نيز تجويز خواهم نمود زوال وعدم استمرار او را بسبب غلبه دريا مكر انكه منع كند از اين تجويز خبر متواتر

پس دليل بر استمرار اينها نيز واجبست حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت تا اذا تقرر
ذلك دليل قول ديكر يعنى حجيت استصحاب چند وجه است اول اينكه مقتضى حكم اول ثابتست وچيزيكه
صلاحيت مانعيت داشته باشد عارض نشده در وقت ثانى پس واجبست قول بثبوت ان حكم در وقت ثانى نيز
اما اينكه مقتضى حكم اول ثابتست زيراكه حرف ما در باب حجيت استصحاب بر تقديرى است كه مقتضى حكم
اول در وقت ثانى نيز بوده باشد واما اينكه مانعى از ثبوت ان حكم در وقت ثانى نيست زيراكه چيزى عارض
نشده درينوقت مكر احتمال حدوث چيزيكه موجب زوال ان حكم بوده باشد واين قابليت مانعيت ندارد
زيراكه اين احتمال معارضه ميكند با احتمال عدم حدوث ان واذا تعارضا تساقطا پس هر يك ازين دو احتمال
مدفوع ميشوند بسبب ديكرى وباقى ميماند ان حكم ثابت بى معارض در واقع پس ان حكم باقى خواهد بود و
دليل ثانى اينكه ان حكم كه ثابت بود در وقت اول قابليت ثبوت در وقت ثانى نيز وارد واكر نه لازم
مى ايد كه طبيعت انحكم بر كردد از امكان ذاتى باستحاله واين محالست وهر كاه قابليت ثبوت در وقت
ثانى داشته باشد ثبوت او درينوقت جايز خواهد بود چنانكه در زمان اول جايز بود پس زوال انحكم جايز
نيست مكر بسبب موثرى زيراكه محال است بيرون رفتن ممكن از يكى از طرفين وجود وعدم بديكرى بى تاثير موثرى

از اين جهت قطع باستمرار صح

The mere possibility of the occurring does not prevent the assumption of continuity

پس

محکی عن المفید ره قال انه المختار و احتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذکر حجة المانع و الجواب عنها
و قال بعد ذلک و الذی نختاره نحن ان ننظر فی الدلیل المقتضی لذلک الحکم فان کان یقتضیه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحکم کعقد النکاح مثلا فانه یوجب حل الوطی مطلقا فاذا وقع الخلاف
فی الالفاظ التی یقع بها الطلاق کقوله انت خلیة او بریة فان المستدل علی ان الطلاق لا یقع بهما
لو قال حل الوطی ثابت قبل النطق بهذه فیجب ان یکون ثابتا بعدها لکان استدلالا صحیحا لان
المقتضی للتحلیل و هو العقد اقتضاه مطلقا و لا نعلم ان الالفاظ المذکورة رافعة لذلک الاقتضاء
فیکون الحکم ثابتا عملا بالمقتضی لا یقال المقتضی هو العقد و لم یثبت انه باق فلم یثبت الحکم لانا نقول
وقوع العقد اقتضی حل الوطی لا مقیدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الی وقوع المقتضی لا الی دوامه
فیجب ان یثبت الحل حتی یثبت الرافع فان کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما اشرنا الیه فلیس ذلک

پس هرگاه فرض کنیم که علم بوجود مؤثر و عدم ان حکم موجود نیست در صورت بقای ان حکم راجح
خواهد بود از عدمش نظرا باعتقاد مجتهد و عمل باعتقاد راجح مجتهد را واجب دلیل سوم اینکه فقها
عمل مینمودند باستصحاب در بسیاری از مسایل بر سبیل اجماع و انچه موجب عمل باستصحاب است در مسایلی که
اجماعا عمل نموده اند باستصحاب در محل نزاع و خلاف نیز موجود است پس باید که در انجا نیز عمل واجب باشد
و ان مسایلی که اجماعا عمل باستصحاب در انها شده چون مسئله یقین در طهارت و شک در حدث و برعکس یعنی
یقین در حدث و شک در طهارت که در این دو صورت اجماعا عمل واجب است باستصحاب حال سابق چنانکه
هرگاه کسی یقین دانسته باشد طهارت جامه خود را در وقتی بنا بر طهارت واجبست بر او تا انکه علم بنجاست
متحقق شود اجماعا چنانکه اگر کسی شاهد شود در شهادتی بنا میکذارد و بر بقای ان شهادت تا انکه یقین
بهم رساند بتحقق رافع ان شهادت مثلا هرگاه شاهد گواه شود بر شغل ذمه زید بحق عمرو همیشه بر این نحو
گواهی میدهد تا انکه او را علم حاصل شود به برائت ذمه زید از این حق و چنانکه هرگاه کسی غایب شود از
خانه خود بسفری رود که از و مدتها خبری نباشد حکم میکنند ببقاء زنان او بر نکاح و اموال او را قسمت نمیکنند
میانه ورثه او و جدا میکنند نصیب او را در میراثهای که باو رسد و انها هیچ وجهی ندارند بغیر از استصحاب
حال چون او و این علت یعنی استصحاب حال سابق در جمیع مواضع استصحاب جاریست پس واجبست عمل بادله

ذلك عملاً بغير دليل وان كان بعني به امراً وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه
عند التحقيق رجوع عما اختاره اولاً ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة
المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه رد استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا
الكلام واختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد اصل

چهارم انكه علما اتفاق نموده اند بر وجوب ابقاء حكم بر نحو يكه مقتضاى براءت اصليه است هركاه دليلى بر خلاف
او نباشد پس حكم نموده اند باستصحاب حال سابق كه مقتضاى براءت اصليه است وهمين ببينه معنى استصحاب است
وپوشيده نيست ضعف اين دلايل اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه تا المطلب الرابع هركاه مقرر شد
انچه دانستى پس بدانكه محقق رح در اول حرفش فرموده كه عمل باستصحاب حكايت شده از شيخ مفيد ومحقق خود فرمود
كه اين مذهب مختار منست واحتجاج نموده از براى او باين چهار وجهى كه مذكور شد بعد ازان دليل مانع را ذكر نمود
وجواب او را بيان فرموده بعد ازان گفت كه انچه ما اختيار ميكنيم او را اينست كه ملاحظه نمائيم دليلى را كه مقتضى
اين حكم است پس اگر مقتضى اين حكم است مطلقا يعنى دلالت او بر اين حكم مخصوص بوقت اول نيست در اينصورت
واجبست حكم باستمرار ان حكم چون عقد نكاح كه مقتضى حليت وطى است مطلقا در هر زمان از ازمنه پس هركاه
خلاف واقع شود در الفاظيكه طلاق بانها واقع ميشود چون قول زوج بزوجه انت خلية او انت برية در مقام
استدلال بر عدم وقوع طلاق باين الفاظ بگويد كه حليت وطى زوجه ثابت بود پيش از تكلم زوج باين الفاظ
پس واجبست كه بعد ازين نيز ثابت بوده باشد هر اينه اين استدلال صحيح خواهد بود زيرا كه مقتضى تحليل وطى
يعنى عقد نكاح مقتضى تحليل بوده مطلقا وخصوصيتى بوقتى نداشت وما نميدانيم كه اين الفاظ مذكوره يعنى خلية
برية رافع ان اقتضاهست يا نه پس حكم حليت وطى ثابت خواهد بود از جهت عمل بمقتضى مقتضى وكسيكه نگويد
كه مقتضى حليت وطى عقد نكاح است وثابت نيست كه او باقى بوده باشد چه احتمال ميرود كه بسبب اين الفاظ
طلاق متحقق شده باشد پس حليت ثابت نخواهد بود زيرا كه ما در جواب ميگوئيم كه وقوع عقد مقتضى حليت وطى
است مطلقا نه مقيد بوقتى پس لزوم دوام حليت وطى واستمرار او مستند است بوقوع مقتضى ودر وقوع مقتضى
شبهه نيست ومستند بدوام واستمرار مقتضى نيست تا انكه گويند كه استمرار او ثابت نيست وچون اين دانسته شد
كه دوام حليت مستند است بوقوع مقتضى پس بعد از وقوع مقتضى واجبست ثبوت حليت تا انكه رافع حليت

اصل الاجتهاد فی اللغة تحمل الجهد وهو المشقة فی امر یق اجتهد فی حمل الثقیل ولا یقال ذلک فی الحقیر
واما فی الاصطلاح فهو استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظن بحکم شرعی وقد اختلف الناس فی قبوله للتجزیة
بمعنی جریانه فی بعض المسائل دون بعض وذلک بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل
فقط فله ح ان یجتهد فیها اولا ذهب العلامة فی یب والشهید ره فی الذکری والدروس ووالدی ره
فی جملة من کتبه وجمع من العامة الی الاول وصار قوم الی الثانی حجة الاولین انه اذا اطلع علی دلیل

وطی یعنی طلاق ثابت شود پس اگر مراد خصم یعنی قایل بحجیت استصحاب اینمعنی است که ما اشاره نمودیم یعنی
مراد او وجوب عمل بحکم ثابتست هرگاه دلیل ان حکم مقتضی بثبوت ان حکم باشد مطلقا پس این استصحاب
مصطلح وعمل بحکمی بی دلیل نیست چه دانسته شد که دلیل این حکم در وقت ثانی همان بعینه دلیل ان حکم است
در وقت اول واگر مرادش از استصحاب غیر اینمعنی است یعنی معنی ایست که مستلزم وجوب عمل بحکمی باشد بی
دلیلی پس ما از ان مذهب اعراض مینمائیم واین حرف محقق در کمال خوبیست لیکن فی الحقیقه رجوعیست از مذهبی
که اولا اختیار نموده بود یعنی حجیت استصحاب مطلقا وبازگشتی است بمذهبی دیگر که این تفصیل است چنانچه
مشعر است باین رجوع تمثیل ایشان محل نزاع را بمسئله متیمم چه دلیل حکم در وقت اول دلالت میکرد بر وجوب
گذشتن در نماز پیش از رؤیت اب نه مطلقا بلکه در خصوص وقت فقدان اب ومع ذلک قایلین بحجیت استصحاب
او را درین مثال حجت میدانند پس معلوم میشود که مذهبی که محقق اولا اختیار نموده حجیت اوست مطلقا و
ممکن نیست تخصیص او بصورتیکه دلیل حکم مطلق بوده باشد تا انکه موافق شود با تفصیلی که در اخر باو قایل
شده پس تفصیلیکه در اخر رجوع از و خواهد بود ودلیل سید رضی الله عنه نیز مشعر است باینکه مراد قایلین
بحجیت استصحاب حجیت اوست مطلقا وگویا محقق رحمه الله اولا اختیار نموده بود حجیت او را مطلقا وبعد
از ذکر وجوه اربعه از برای اثبات این مذهب چون یافت مناقشه واعتراضی که بر هر یک از انها وارد است
چنانچه پیشتر اشاره باو شد از ینجهت رجوع نمود از ان مذهب وتدارک او نمود باین حرف ومحقق رحمه الله
در معتبر قول سید رضی الله عنه را اختیار نموده واین نزدیکتر است بصواب المطلب التاسع فی الاجتهاد والتقلید
مطلب نهم از مطالب مقدمه در بیان احکام اجتهاد وتقلید اصل الاجتهاد فی اللغة تحمل الجهد تا حجة الاولین
اجتهاد در لغت عبارتست از متحمل شدن جهد بضم جیم یعنی مشقت کشیدن در کاری میگویند اجتهد در وقتی

که

دلیل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوی المجتهد المطلق فی تلک المسئلة وعدم علمه بادلة غیرها لامدخل له فیها وح فکما جاز لذلک الاجتهاد فیها فکذا هذا احتج الاخرون بان کلا منها یفید جهلة یجوز تعلقه بالحکم المفروض ولا یحصل له ظن عدم المانع من مقتضی ما یعلمه من الدلیل واجاب الاولون بان المفروض حصول جمیع ما هو دلیل فی تلک المسئلة بحسب ظنه وحیث یحصل التجویز المذکور یخرج عن الفرض والتحقیق عندی فی هذا المقام ان فرض الاقتدار علی استنباط بعض المسائل دون بعض علی وجه یساوی استنباط المجتهد المطلق لها غیر ممتنع ولکن التمسک فی جواز الاعتماد علی هذا الاستنباط بالمساواة فیه للمجتهد المطلق قیاس لا نقول به نعم لو علم ان العلة فی العمل بظن المجتهد المطلق هی قدرته علی استنباط المسئلة امکن الالحاق من باب منصوص العلة ولکن الشان فی العلم بالعلة لفقد النص علیها ومن الجایز ان تکون هی

که بار کرانی را و نمیکوبند اجتهد هرگاه بردارد بار سبکی را ودر اصطلاح عبارتست از فارغ بال کردانیدن فقیه خود را از برای تحصیل ظن بحکم شرعی و استفراغ جنس این تعریفست زیرا که شامل استفراغ فقیه و استفراغ غیر فقیه نیز هست وبسبب اضافه او بفقیه بیرون میرود استفراغ مقلد وسع خود را در تحصیل ظن بحکم شرعی بطریق تقلید و بقید ظن بیرون میرود استفراغ وسع از جهت تحصیل قطع بضروریات دین چون وجوب وجوب نماز و روزه و امثال انها چه اجتهاد در قطعیات نمی باشد و بقید شرعی بیرون میرود تحصیل ظن باحکام حسیه و عقلیه و اختلاف نموده اند اصولیون در اینکه اجتهاد ایا قابل تجزیه هست یا بمعنی که جاری میشود در بعضی هر بعضی از مسایل دون بعضی یا بنظر بتی که حاصل شود از برای فقیه انچه مناط اجتهاد و استنباط احکام است در بعضی از مسایل و بس پس او را جایز است اجتهاد در ان مسئله مثلا در مسئله وجوب سلام در نماز هر چه دخل در استنباط او داشته باشد از ایات و اخبار و شرایط جمیع او را حاصل باشد ایا او در انصورت ظن شرعی باین حکم حاصل میشود یا انکه قابل تجزیه نیست بلکه تا او را مناط اجتهاد در جمیع مسایل حاصل نشود در هیچ مسئله او را ظن شرعی حاصل نمیشود علامه رحمه الله در تهذیب و شیخ شهید مکی س سره در ذکری و در درس و پدرم شیخ زین الدین علیه الرحمه در بعضی از کتابهای خود و جمعی از عامه باول قایل شده اند و فرقه دیگر بقول ثانی رفته اند حجة الاولین انه اذا اطلع علی دلیل مسئلة تا اصل دلیل فرقه اولی یعنی قایلین به

یرود ۲ اود صح

هی قدرته علی استنباط المسائل کلّها بل هذا اقرب الی الاعتبار من حیث انّ عموم القدرة انّما هو لکمال
القوّة ولا شکّ انّ القوّة الکاملة ابعد عن احتمال الخطاء من النّاقصة فکیف یستوی ان سلمنا لکن
التّعویل فی اعتماد ظنّ المجتهد المطلق انّما هو علی دلیل قطعیّ وهو اجماع الامّة علیه قضاء الضّرورة به واقتضی
ما یتصوّر فی موضع النّزاع ان یحصل دلیل ظنّیّ یدلّ علی مساواة التّجزّی للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزّی
علیه یفضی الی الدّور لانّه تجزّی فی مسئلة التّجزّی وتعلّق بالظّنّ فی العمل بالظّنّ ورجوعه فی ذلک الی فتوی
المجتهد المطلق وان کان ممکنا لکنّه خلاف المراد اذ الفرض الحاقا ابتداءً بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلّد
بسبب الذّات وان کان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلک فالحکم فی نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت
الواسطة بین اخذ الحکم بالاستنباط والرّجوع فیه الی التّقلید وان شئت قلت ترکّب التّقلید والاجتهاد وهو

ثبوت تجزی در اجتهاد اینستکه هرگاه مطلع شود مجتهد بر دلیل مسئله بتتبع بسیار پس در اینصورت با مجتهد مطلق
یعنی مجتهد در جمیع مسایل در خصوص این مسئله مساوی خواهد بود وعدم علم او بدلایل غیر این مسئله دخلی
در این مسئله ندارد وهمچنانکه جایز است مجتهد مطلق را اجتهاد در این مسئله همچنین جایز خواهد بود این مجتهد
متجزی را اجتهاد در این مسئله واحتجاج نموده اند ان فرقه دیگر یعنی قایلین بعدم جواز تجزی باین روش
که هرچه مفروض جهل اوست از آیات وروایات وشرایط اجتهاد مطلق ممکنست که تعلق باین حکم داشته باشد
پس او را ظنی بهم نرسد باینکه مانعی از مقتضای دلیلی که معلوم اوست نیست وفرقه اولی جواب گفته اند از این دلیل
باین روش که مفروض اینست که حاصلست از برای او هرچه بحسب ظن او دلیل است در این مسئله وهرگاه احتمالی
وجود که مجهول تعلق باین مسئله داشته باشد از فرض مسئله خارج خواهد بود وتحقیق این مسئله تجزی نزد من
اینستکه فرض قادر بودن متجزی بر استنباط بعضی از مسایل دون بعضی بر وجهی که مساوی باشد با اجتهاد و
استنباط مجتهد مطلق در این مسئله ممتنع نیست بلکه ممکنست لیکن ممتنع شدن در اثبات جواز اعتماد مجتهد
بر این استنباط بمساوات او با مجتهد مطلق چنانکه فرقه اولی استدلال نموده بودند قیاس است وما قایل باو
نیستیم بلی اگر دانیم که علت در عمل بظن مجتهد مطلق در این مسئله همان قادر بودن اوست بر استنباط اینمسئله
ممکن است ملحق ساختن متجزی بمجتهد مطلق از باب قیاس منصوص العلة لیکن حرف در سر علم بعلیّت است
ونوانصی در این باب نیست وجایز است که علت وجوب عمل بظن مجتهد مطلق قدرت او بر استنباط جمیع مسایل

وهو غير معروف اصل وللاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف
عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك
معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند

بوده باشد بلکه این نزدیکتر است بعقل از جهت اینکه عموم قدرت او بر استنباط جمیع مسایل بسبب کمال
قوت اوست وشکی نیست که قوت کامله دورتر است از احتمال خطا از قوت ناقصه پس چگونه این دو مجتهد مساوی
باشند وبر تقدیر تسلیم تساوی ایشان میگوئیم 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 وحکم ضرورت دین
است باو ونهایت 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 واعتماد 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 بتجزی زده در اثبات مسئله تجزی ومتمسک بظن شده در اثبات عمل بوجوب
ظن ودور این معنی دارد واگر گویید که مستدل در اثبات این مقدمه رجوع مینماید بفتوای مجتهد مطلق
پس دلیل او موقوف بر ثبوت تجزی نخواهد بود در جواب میگوئیم که این رجوع اگرچه ممکن است لیکن خلاف
مراد مستدل است زیرا که غرض او اینست که متجزی را ملحق گرداند بمجتهد واین حرف موجب آنست که ملحق
بمقلد شود بالذات اگرچه بالعرض ملحق بمجتهد میشود وباین مفسده مذکوره حکم برجوع متجزی در اثبات
آن مقدمه بفتوای مجتهد مطلق بعید است زیرا که مقتضی ثبوت واسطه ایست میان اخذ وفرا گرفتن
حکم بطریق استنباط ورجوع نمودن در اخذ حکم بتقلید زیرا که استنباط حکم اینمعنی دارد که تقلید مجتهدی
اصلا ننماید نه در حکم ونه در مقدمات او وتقلید در حکم اینمعنی دارد که حکم را از مجتهد بشنود وآن قسم
مذکور واسطه ایست میان این دو قسم واگر خواهی بگو مرکب شده تقلید با اجتهاد واخذ حکم از مجموع شده
تقلید با اجتهاد واخذ حکم واین طریق معروف نیست اصل وللاجتهاد المطلق شرایط تا اصل واجتهاد مطلق

یعنی

۲ مجتهد یعنی قدرت او

در جواب شیخ بهائی علیه الرحمة در زبدة فرموده که توهم دور باطل است زیرا که تجزی در اجتهادی که مختلف فیه است اجتهاد در فروع است ومسئله جواز تجزی در اجتهاد مسئله اصولی است پس توقف شیء بر نفس لازم نمیاید بلکه توقف اثبات تجزی که مختلف فیه است بر تجزی که اجماعی است لازم میاید واین قصور ندارد منه

عند الحاجة من الرجوع اليها ولو فى كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام
بان يكون عنده من اصول المصحة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها
وان يعلم احوال الرواة فى الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليحترز عن
مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهى والعموم والخصوص الى
غير ذلك من مقاصده التى يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض
المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما
توهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية
تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصل

یعنی مجتهد در جمیع احکام را شرایطیست که اجتهاد موقوف بر انها است واما مجتهد متجزی شرط نیست علمه
بجمیع انچه مذکور خواهد شد بلکه شرطست علم او با موریکه تعلق بمسئله دارد که او استنباط مینماید وشرایط
اجتهاد مطلق مجملا اینستکه بداند مجتهد جمیع چیزها ئیکه موقوف علیه اقامت دلایلند بر مسایل شرعیه
وغیره وشرایط او بتفصیل اینستکه بداند از علم لغت ومعانی الفاظ لغت عربی بقدریکه موقوف علیه
استنباط احکام است از کتاب مجید وحدیث هرچند که این معرفت بعنوان رجوع بکتابهای معتبره انعلم
بوده وداخل است درین معرفت معرفت نحو وصرف چه مراد از لغت درین مقام خصوص متن لغت یعنی علمی
که بسبب او دانسته میشود معانی لغات عرب نیست بلکه معنی عامیست که شامل او ونحو وصرف نیز هست وان
علمیست که بسبب او دانسته شود ببیت وخواص لغات عرب خواه باعتبار معنی یا از جهت حروف اصول کیفیت
بناء کلمات یا از حیثیت اعراب وبنا بوده باشد واین اصطلاح در السنهٔ اهل عربیت معروف است واز جملهٔ
شرایط اجتهاد مطلق اینستکه مجتهد از قران مجید آیاتی که تعلق باحکام دارد بداند وان قریب پانصد
آیه است چنانچه ضبط نموده اند نه بانطریق که بخاطر داشته باشد بلکه باید که جای هر آیه را بداند وبداند
که کدام آیه در کدام سوره واقع شده تا انکه قادر بر رجوع باو بوده باشد در وقت حاجت واگر رجوع او
باین ایات باین نحو باشد که بکتابهای استدلالی که در تحت هر آیه که تعلق باو دارد مذکور است رجوع
نماید ان نیز مجزی است واز احادیث ان قدریکه تعلق باحکام دارد بداند بانطریق که نزد او بوده باشد

الاصل وردّ الجزئيّات الى قواعدها والترجيح فى موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم انّ جمعًا
من الاصحاب وغيرهم عدّوا فى الشرايط معرفة ما يتوقّف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم
وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزّه عمّا يمتنع باعث للانبياء مصدّق اياهم بالمعجزات كلّ
ذلك بالدّليل الاجمالى وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو داب المتبحّرين فى علم الكلام
وناقشهم فى ذلك بعض المحقّقين بانّ هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدّماته وشرائطه
وهو حسن مع انّ ذلك لا يختصّ بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقّف
عليها اصل الاجتهاد ولكنّها قد صارت فى هذا الزّمان طريقًا يحصل بها الدربة فيه وتعين على التوصّل
اليه وما يلهج به جهلًا او تجاهلًا بعض اهل العصر من توقّف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرنا
فمن الخيالات الّتى تشهد البديهة بفسادها والدّعاوى الّتى يقتضى الضّرورة من الدّين بكذبها امّل

از كتابهاى مصحّحه قدر يكه جامع اين احاديث بوده باشد وبداند جاى هر بابى را بحيثيّتى كه قادر برجوع
بانها بوده باشد واين نيز شرطست كه بداند احوال راويان از عدالت وغيران هر چند كه بطريق مراجعه
باشد ونيز بايد بداند مسايل اجماعيه را تا انكه تواند احتراز نمود در وقت استنباط از مخالفت اجماع ونيز
بايد كه دانا باشد بمسايل علم اصول از احكام واوامر ونواهى وعموم وخصوص وغير انها از مقاصد يكه موقوف
عليه استنباط واين علم اصول اهم علوم است از براى مجتهد چنانچه بعضى از محقّقين اشاره بانمعنى نموده
اند وكافى نيست دانستن مسايل اصوليه بطريق تقليد بلكه لابدّ است كه اين معرفت او را حاصل شده باشد
از راه استدلال بر هر اصلى از اصول بسبب انكه در هر اصلى از انها اختلافى هست وهيچ يك از انها اجماعى
نيست نه بان نحو يكه كوتاه نظران توهم نموده اند واكتفا نموده اند برجوع وبايد كه شرايط برهان را بداند
زيرا كه استدلال بدون اين معرفت ممكن نيست مگر كسى را كه بسبب قوت قدسيه مستغنى از تحصيل اين معرفت
بوده باشد وبايد كه او را ملكه مستقيمه وقوتى وراكيه داشته باشد كه قادر باشد بسبب انها بر اكتساب فروع
از اصول ومندرج ساختن جزئيّات را در تحت قواعد كلّيه وترجيح دادن بعضى ادلّه را بر بعضى در وقت
تعارض وهر گاه انچه شرطست از براى اجتهاد يقينًا دانستى پس بدانكه جمعى از امامية رضى الله عنهم وغير
ايشان از جمله شرايط اجتهاد شمرده اند معرفت اموريرا كه موقوف عليه دانستن شارع يعنى خداى تعالى است

اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين فى العقليات التى وقع
التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ اثم لان الله تعم كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليل فالمخطئ
له مقصر فينبغى فى العهدة وخالف فى ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واقا

كه انها عبارت اند از حدوث عالم واحتياج ان بصانعى كه متصف باشد بصفاتيكه لايق باو بيند ومنزه بود
باشد از صفاتيكه منافى باو ممتنعند ومبعوث كرداند پيغمبران وتصديق كننده ايشان است بسبب معجزات
وگفته اند كه واجبست معرفت جميع اين اشيا بدليل اجمالى اگرچه بتحقيق وتفصيل انها را ندانند چنانكه متكلمين
در علم كلام ميدانند ومناقشه نموده اند با ايشان در ين اشتراط بعضى از محققين باينكه اين معرفت يعنى
معرفت حدوث عالم واحتياج او بصانعى چنين از لوازم اجتهاد وتوابع اجتهاد است چه بعد از اجتهاد
اين معرفتها حاصل ميشود پس انها را از شرايط اجتهاد شمردن معقول نيست واين حرف بسيار سخواست با
اينكه ان معرفت مخصوص مجتهد نيست بلكه شرط ايمانست واما معرفت فروع فقه پس موقوف عليه اصل اجتهاد
نيست وچگونه موقوف عليه اجتهاد باشد وحال انكه مجتهدين انها را بعد از تحقق اجتهاد استنباط نموده اند
لكن در ين زمان راهيست كه بسبب او حاصل ميشود سهولت اجتهاد ومعين براوست واز انچه بعضى از معاصرين
از روى نادانى يا از باب تجاهل گفته اند كه موقوف است اجتهاد مطلق بر چيزهائى ديگر غير از اين امور مذكوره
پس ان از خيالاتيست كه بديهه عقل حكم ميكند بفساد او واز جمله دعواها ثبت كه ضرورت در ين انها را دروغ
ميدانند اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين تا واما الاحكام الشرعيه اتفاق نموده اند
جمهور مسلمانان از امامية وغير امامية بر اينكه مصيب از مجتهدين كه اختلاف نموده اند باشند در احكام
عقليه كه تكليف تعلق بانها گرفته است يكى است ودیگران مخطئين وبسبب اين خطا عاصى نامند زيرا كه
خداى تعالى در ين احكام تكليف بتحصيل علم نموده مكلفين را چنانچه فرموده كه فاعلم انه لا اله الا الله واعلم
انه لا اله الا هو وامثال انها وخطاب اگرچه در ين ايات ظاهر اختصاص بحضرت رسالت پناه صلى الله عليه وآله
دارد ليكن بضرورت دين امت انحضرت بالوده در ين تكليف شريكند ودلايلى از براى انها اقامت نموده كه مكلفان
را تحصيل ان دلايل ممكنست واگرنه تكليف ما لا يطاق لازم مى آيد پس مجتهد يكه ان دليل را نيابد واز راه
غلط پيش آيد صاحب تقصير خواهد بود وباقى مى ماند تكليف در ذمت او ودليل ديگر نيز اقامت براثم مخطئ در

واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضاً واحد والمخطي غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعاً
بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس في 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 في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها
واحد لان لله تعالى فيها حكماً معيناً فمن اصابه فهو مصيب وغيره مخطي معذور وهذا القول هو الاقرب الى
الصواب وقد جعله العلامة ره في يه رأي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى
البحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها
من الاشكال اوفق بمقتضى الحال اصل والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي و

عقليات وان ايات وروايا تيست كه دلالت ميكند بر ثبوت ويل وعذاب وخلود در جهنم از براى مطلق كافرين
بدون فرق ميان مجتهدين ومعاندين ايشان ومخالفت نموده اند درين حكم جمع قليلى از عامه وقول ايشان در
نهايت ضعف است چنانكه از جاحظ وعنبرى نقل نموده اند كه ايشان قايلند كه مجتهد در عقليات هر چند خطا
نموده باشد گناه كار نيست زيرا كه ايشان مكلفند باجتهاد خود چه تكليف بنقيض اجتهاد خود تكليف ما لا يطاق است
چه انچه بالذات مقدور مجتهد است اجتهاد ونظر است كه از قبيل افعال مكلفند نه اعتقاد كه او از قبيل صفات است
وانچه بعد از اجتهاد حاصل ميشود ضرورى است واعتقاد بخلاف او ممتنع است وتكليف بچنين اعتقاديكه مخالف
مقتضاى اجتهاد بوده باشد تكليف ما لا يطاق است واين ممتنع است عقلا وسمعا وجواب از دليل ايشان اينكه
عدم مقدوريت نقيض اعتقاد ايشان ممنوعست چه اين امتناع در صورت ترتيب ان مقدمات باطله است و
ترتيب مقدماتيكه خداى تعالى بجهت تحصيل اين مطلب تعيين فرموده في ذاته ممكنست وبر تقدير چنين ترتيبى ان
خلاف معتقد وضرورى خواهد شد وحاصل انكه عدم مقدوريت نقيض اعتقاد بالذات نيست تا انكه از تكليف
باو تكليف محال لازم ايد بلكه امتناع او مشروط باين اعتقاد باطل است وامتناع بالغير منافات با
امكان ذاتى ندارد پس متعلق تكليف ميتواند بود واما الاحكام الشرعيه فان كان عليها دليل قاطع تا اصل
واما احكام شرعيه پس اگر دليل قاطعى بر انها باشد چون وجوب نماز وروزه وحج وامثال اينها از ضروريات دين
كه محتاج باجتهاد نيستند پس مصيب در انها نيز يكى است ومخطى در انها معذور نيست بلكه اثم است واگر ان احكام

محتاج

والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول ص مثلاً ليس تقليداً له وكذا رجوع العامي الى المفتي
لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية
اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن
لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عامياً ام عالماً بطرف من العلوم وعزي في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب
وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من
مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي

محتاج بنظر واستدلال واجتهاد باشند پس واجبست بر مجتهد خود را فارغ بال گردانیدن در تحصیل آن احکام
واگر از وی خطائی واقع شود عاصی نخواهد بود جزما بدون خلافیکه اعتمادی بر او بوده باشد بلی بعضی از
عامه قایل شده اند باینکه مخطی در فروع نیز آثم 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 بوده پس قایل شده اند باینکه هر مجتهدی
مصیب است باینمعنی که خدایتعالی را در هیچ مسئله حکم معینی نیست بلکه حکم در مسایل شرعیه تابع آرای مجتهدین
است پس هرچه مظنون هر مجتهدی بشود حکم خدایتعالی در حق آن مجتهد وحق مقلد آن مجتهد همان است
وبعضی گفته اند که مصیب ازین مجتهدین مختلفة الآراء یکی است زیرا که خدایتعالی را در هر مسئله حکم معینی است
پس هر مجتهدیکه فکرش بآن حکم منتهی شود مصیب است وغیر او مخطیند لیکن معذورند وگناه کار نیستند اجماعاً
واین قول نزدیکتر است بصواب وعلامه رحمه الله در نهایه این را مذهب امامیه شمرده است واین مشعر است
باینکه خلافی میانه ایشان نبوده باشد وهرچه خواهد باش بحث درین که مجتهد مخطی میباشد یا نه بعد از
حکم باینکه مخطی آثم نیست پر فایده ندارد از اینجهت ترک تقریر دلایل مصوبه واعتراضاتی که بر آن دلایل
وارد است موافق تر بود با مقتضای حال لهذا ما متعرض آنها نشدیم اصل والتقليد هو العمل بقول الغير من غير
حجة كاخذ العامي والمجتهد بمثله تا اصل تقلید در اصل لغت عبارتست از عمل بقول غیر بدون دلیلی چون
عمل نمودن عامی ومجتهد بقول مثل خود چه حجتی ایشان را برین عمل نیست وبنا برین تعریف پس رجوع بقول
حضرت رسول الله صلی الله علیه واله مثلا تقلید آنحضرت نیست وهمچنین رجوع عامی بمفتی تقلید او نیست
زیرا که عمل بقول غیر با حجت شده چه حجت در صورت اول قایمست بسبب معجزاتی که از آنحضرت صادر شده ودر

وفی المضار الحرمة مع فقد نص قاطع فی متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر
وقد حکی غیر واحد من الاصحاب اتفاق العلماء علی الاذن للعوام فی الاستفتاء من غیر تناکر واحتجوا مع
ذلک بانه لو وجب علی العامی النظر فی ادلة المسائل الفقهیة لکان ذلک اما قبل وقوع الحادثة او عندها
والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه یؤدی الی استیعاب وقته بالنظر فی ذلک فیؤدی الی الضرر
بامر المعاش المضطر الیه واما عند نزول الواقعة فلان ذلک متعذر لاستحالة اتصاف کل عامی عند نزول
الحادثة بصفة المجتهدین وبالجملة هذا الحکم لا مجال للتوقف فیه اصل والحق منع التقلید فی اصول

صورت ثانیه بدلیلی که بعد ازین مذکور خواهد شد وملخص او اینستکه اگر تقلید مفتی بر عامی جایز
نباشد واستدلال بر او واجب باشد حرج لازم می آید ونظام عالم برهم میخورد واینکه این رجوع تقلید نیست
نظر باصل استعمال لفظ تقلید است واگر نه شکی در این نیست که عمل مقلد عامی بقول مفتی را در عرف
تقلید است مینامند واین ظاهر است وهرگاه معنی تقلید محقق شد پس میگوئیم که اکثر علما قایلند بجواز
تقلید کسی را که بدرجه اجتهاد نرسیده باشد خواه عامی محض باشد یا عالم باشد بپاره از علوم وشیخ شهید
علیه الرحمة در ذکری نسبت داده ببعضی از قدمای اصحاب وبفقهای حلب از ایشان رضی الله عنهم قول بوجوب
استدلال را بر عوام واین را نیز نسبت بایشان داده که کافی میدانند در استدلال عوام معرفت اتفاق جمعیکه
این اتفاق حاصل باشد از مناقشه ومباحثه علما در وقایع ودانستن نصوص ظاهره واصالت اباحت هر
منافع را واصالت حرمت هر مضار را یعنی جایز است عوام را استدلال در احکام شرعیه بامثال این دلایل
ظنیه در صورتیکه نص قاطعی بحسب متن یا بحسب دلالت نبوده باشد در این حکم وحال انکه نصوص غیر محصور
باشند درینصورت اکتفا باین امور نمیکنند ودر استدلال عوام شرط ندانسته اند علومی را که موقوف علیه
اجتهاد است وبتفصیل پیش مذکور شد وضعف این قول ظاهر است که ظنیکه بسبب تقلید حاصل شود اقوی
است از ظنیکه بسبب چنین استدلالی حاصل شود وبا وجود امکان تحصیل ظن قوی رجوع بظن ضعیف جایز
نیست وحکایت نموده اند جماعتی از اصحاب اتفاق علما را بر مرخص بودن عوام در باب استفتاء از مفتی بدون انکار
احدی وبا این احتجاج نموده اند بر جواز استفتا وعدم وجوب استدلال بر عوام باینکه اگر بر عامی نظر در ادله
مسایل فقهیه واجب باشد این وجوب یا پیش از وقوع حادثه است یا نزد حدوث او وهر دو قسم باطلند اما وجوب

نصوص محصور باشند واگر صح

اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح
قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل
وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جايز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رحمه نعم
وخالفه الاكثرون احتج رحمه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير
العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا
نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان
لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم

قبل از وقوع حادثه پس او باطل است اجماعا ودیگر انکه متحیر میشود باینکه نظر بدادله تمام اوقات او را فراگیرد
پس ضرر با و میرسد در امر معاش که ضروری است او را واما بطلان شق ثانی یعنی وجوب نظر واستدلال نزد
وقوع واقعه زیرا که این متعذر است از جهت انکه محال است اتصاف هر عامی در وقت نزول حادثه بصفت مجتهدین
ومجملا این حکم یعنی جواز استفتاء عامی محل توقف نیست اصل والحق منع التقليد في اصول العقايد تا اصل
حق اینست که تقلید در اصول عقادات جایز نیست واین قول اکثر علماء اسلام است ومخالفت نموده اند در این
قول مگر جمع قلیلی از مخالفین ودلیل ظاهر بر خلاف قول مخالف یعنی بر قول مشهور ثابت شد چون مذمت تقلید در
مواضع بسیار از قرآن مجید وامر بتحصیل علم در آیه کریمه فاعلم انه لا اله الا هو ونظایر او پس قابلیت ندارد که کسی ملتفت
او شود هرگاه این را دانستی پس بدانکه محقق رحمه الله بعد از انکه قایل شده بود بعدم جواز تقلید در این اصل وذکر
نموده بود دلیل خود را بر این مطلب فرموده که هرگاه ثابت شد که تقلید در اصول عقاید جایز نیست پس میگوئیم که آیا
اگر کسی در اصول تقلید بکری نماید این خطا از وی موضوع است یعنی او معاقب بر این تقلید نیست یا انکه معاقب
خواهد بود شیخ طایفه محقه شیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنه قایل شده باول واکثر امامیه مخالفت نموده اند با او
در این اصل وچنان مقلدی را معاقب میدانند وشیخ رضی الله عنه احتجاج نموده بر مدعای خود بدو دلیل یکی انکه
فقها در شهرها اتفاقا حکم مینمودند در دعاوی بسبب شهادت عوام با اینکه میدانستند که عوام اصول دین خود
را با دله قاطعه نمیدانستند بلکه تقلید علما مینمودند پس اگر تقلید در این اعتقادات موجب عصیان میبود عوام عاصی
نبودندی وشهادت ایشان با این مقبول نباشد کسی نگوید که قبول شهادت عوام بسبب اینستکه ایشان میدانند

منهم لكن ذلك محال ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة
الكلام ولا يلزمه بها بل بامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار
بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات
المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة
وهذا يحصل بايسر نظر فلذا لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله يعرض
الدليل على الاعرابي المسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير و
اثر الاقدام يدل على المسير اقسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير. اصل

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 ایشانرا علم بنبوت 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 میگوئیم که اگر این علم هر مکلفی را حاصل است باقی نمیماند کسیکه
موصوف بمواخذه باشد و غرض ما که سقوط گناه است حاصل است و اگر معلوم هر مکلفی نیست لازم می آید که حکم
در دعاوی بسبب شهادت موقوف باشد بر علم حاکم بحصول این ادله از برای شاهد و این باطل و محال است باعتبار
اینکه احدی از فقها توقف درین حکم ننموده اند و دلیل ثانی آنکه حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله حکم مینمودند
باسلام اعرابی بمجرد 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 باموختن مسایل 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 باینکه محقق رحمه الله مایلست بموافقت با شیخ رضی الله
عنه در قولیکه از وی حکایت نمود یا آنکه متردد است در این قول با اینکه حرف شیخ اصلی ندارد زیرا که تحریر دلایل
مطالب کلامیه بعبارات مصطلحه و دفع شبهه ها و اعتراضات وارده بر مستدل واجب نیست تا آنکه گویند که
اینها نسبت بعامی متصور نیست بلکه واجبست بر مستدل معرفت دلیل اجمالی بحیثیتی که او را اطمینان
قلب درین مطلب حاصل میشود و این مرتبه بادنی نظر و تاملی همه کس را میسر است و از این جهت فقها توقف نمینمودند

جمله ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي تا آخر عطف است بر جمله فقهاء الامصار تا آخر و غرض او دلیل دیگر است بر مدعای شیخ رضی الله عنه منه

اصل ویعتبر فی المفتی الذی یرجع الیه المقلد مع الاجتهاد ان یکون مؤمناً عدلاً وفی صحة رجوع المقلد
الیه علمه بحصول الشرائط فیه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او القرائن الکثیرة المتعاضدة
او بشهادة العدلین العارفین لانها حجة شرعیة الا ان اجتماع شرائط قبولها فی هذا الموضع عزیز الوجود
کما لا یخفی علی المتامل ویظهر من الاصحاب نوع اختلاف فان العلامة ره قال فی یب لا یشترط فی
المستفتی علمه بصحة اجتهاد المفتی لقوله تع فاسئلوا اهل الذکر من غیر تقیید بل یجب علیه ان یقلد
من یغلب علی ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما یحصل له هذا الظن برؤیته له منتصباً للفتوی
بمشهد من الخلق واجتماع المسلمین علی استفتائه وتعظیمه وقال المحقق ولا یکتفی العامی بمشاهدة المفتی
متصدراً ولا داعیاً الی نفسه ولا مدعیاً ولا باقبال العامة علیه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد یکون
غالطاً فی نفسه او مغالطاً بل لابد ان یعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاق منصب الفتوی وبلوغه ایاه والاختلاف بین هذین الکلامین بین کما تری وکلام المحقق هو

در باب قبول شهادت عوام تا انکه بپرسند از ایشان که ایشان را معرفت بدلایل 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 اینقدر معرفت بادله داشتند چنانکه اعرابی در وقتیکه از کیفیت معرفت او بصانع پرسیدند در
جواب گفت سرجین دلالت میکند بر شتر و جای پا دلالت میکند بر حرکت پس ایا اسمانی که صاحب بروج دوازده
گانه و زمینی که صاحب راههای واسعه است دلالت نمیکند بر خداوند مهربانی که دانا است بخفیات امور اصل ویعتبر
فی المفتی الذی تا اذا عرفت معتبر است در مفتی که مقلد رجوع بقول او میکند با اجتهاد اینکه مؤمن و عادل باشد و
شرط است در صحت رجوع مقلد باو علم مقلد بحصول شرایط در ان مجتهد خواه این علم مقلد را حاصل شده
باشد بسبب اختلاطیکه موجب اطلاع بر باطن او باشد یا باخبار جمعی کثیر بعدالت او بحیثیتی که بحد تواتر رسیده
باشد یا بقراین بسیار که هر یک موجب تقویت دیگری باشند یا بشهادت دو عادلیکه شرایط عدالت را دانسته
باشند زیرا که دو عادل حجتند شرعی نهایت انکه 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 را علم قطعی بحصول عدالت و ورع و اجتهاد از برای مفتی حاصل شود و ظاهر میشود

هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالآية على ما صار اليه مردود اما اولا
فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في يه واما 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
وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقامه وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى
الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم
بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة
قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من
علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك

از كلام اصحاب درين مقام نوعى از اختلاف زيرا كه علامه در تهذيب گفته كه شرط نيست علم مقلدى كه
طلب فتوى ميكند بصحت اجتهاد مفتى زيرا كه خدا تعالى فرموده كه فاسئلوا اهل الذكر چه امر فرموده خلايق
را بپرسيدن مسايل دين خود را از اهل الذكر ومقيد نساخته اين وجوب سؤال را بمعرفت ايشان صحت اجتهاد
مفتى را بلكه واجبست بر مقلد تقليد كسيكه بظن او از اهل اجتهاد وورع است واين ظن او را حاصل
نميشود جز بسبب اينكه به بيند او را كه متعرض فتوى ميشود در حضور جماعتى ومسلمانان نيز اجتماع مينمايند
بر استفتا از وى وتعظيم او ومحقق رحمه الله فرموده كه اكتفا نميكند عامى بديدن نشسته در صدر مجلس
قضا ونه بديدن او در حالتيكه بخواند خلق را بسوى خود ونه در حالتيكه ادعاى اجتهاد نمايد ونه بتوجه
عامه خلايق باو ونه باعتبار اتصاف او بزهد وورع زيرا كه ممكنست كه او باعتقاد خودش مجتهد باشد ودر
واقع غلط كرده باشد يا انكه باعتقاد خود نيز مجتهد نباشد وخواهد خلايق را بغلط اندازد بلكه واجبست
بر مقلد كه داند اتصاف مفتى را بشرايطيكه معتبر است در فتوى چون محادثت يعنى گفتگو در مسايل
علميه ومصاحبت او با علما وشهادت علما از براى او باينكه او مستحق فتوى دادن است وباين مرتبه رسيده
واختلاف ميان اين دو كلام يعنى كلام علامه ومحقق رحمهما الله ظاهر است چنانكه مى بينى وحرف محقق اقوى
است ووجهش در ظهور بمرتبه ايست كه محتاج ببيان نيست واستدلال علامه رحمه الله بايه كريمه بر مذهب خود
يعنى عدم اشتراط علم مقلد بصحت اجتهاد مفتى مردود است از چند جهت اما اولا زيرا كه عموم آيه كريمه ممنوعست

بلكه

كذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتى
ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق فى الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استوائهم فى المعرفة والعدالة
تخير المستفتى فى تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح فى العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده
وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى
عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض
بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده من
الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن اصل ذهب العلامة فى

بلكه مراد از اهل ذكر حضرات ائمه معصومين عليهم السلم وعلامه رحمه الله در نهايه تنبيه برين معنى فرموده واما
ثانيا زيراكه بر فرض عموم آيه وشمول اهل ذكر غير معصومين را ميكوئيم واجبست تخصيص اهل ذكر بكسى كه جامع
شرايط فتوى باشد نظر باين استفتا زيراكه اتفاقا استفتا از غير جامع شرايط فتوى واجب بلكه جايز نيست ودر
كو باعتبار مسائل ديكر جامع شرايط فتوى نبوده باشد باين طريق كه هنوز استنباط انها از ادله ننموده باشد
اين صورت پس واجبست كه مقلد عالم بوده باشد بحصول شرايط در او يا انكه دو عادل شهادت دهند بحصول شرايط
در او واز كلام سيد مرتضى رضى الله عنه ظاهر ميشود موافقت او با انچه محقق رحمة الله ذكر نموده انجا كه فرموده
كه عامى را راهى هست بسوى شناختن صفت مفتى كه اين عامى را استفتا از وى واجبست زيراكه علم او را حاصل
ميشود بسبب مخالطت ومصاحبت واخبار متواتره بحال علماى بلديكه اين عامى انجا ساكنست ومرتبه علماى آن
بلد در علم وامانت وديانت ايشان نيز ظاهر ميشود وبعد از ان سيد رضى الله عنه فرموده كه نميتواند كسيكه
فتوى را تجويز نميكند وبر عوام نيز استدلال را واجب ميداند اعتراض نمود بر اين حرف باين روش كه بكويد كه
چكونه عامى علم بهم ميرساند باينكه اين مفتى عالمست وحال انكه اين عامى هيچ مسئله از مسايل علوم او را نميداند
زيراكه ما در جواب ميكوئيم كه ما علم داريم بكسيكه داناترين خلايق است بصنعت وتجارت وزركرى ولو همچنين
در اين شهر وحال انكه ما ندانسته باشيم هيچ حكمى از احكام تجارت وزركرى را وهمچنين ميدانيم كه درين شهر فلانى
داناترين مردم است بعلم نحو ولغت وانواع علوم ادبيه اكرچه ما ازين علوم اصلا وقوفى نداشته باشيم اذا عرفت
هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتى ظاهر تا اصل هركاه دانستيكه استفتا از كه جايز است واز كه جايز نيست
پس بدانكه حكم تقليد هركاه مفتى كه صلاحيت فتوى داشته منحصر در يكى باشد ظاهر است وهمچنين در صورتيكه

متعدد

فی یب الی جواز بناء المجتهد فی الفتوی بالحکم علی الاجتهاد السابق ومنع من ذلک المحقق ره فعدّ فی
شرائط تسویغ الفتوی ان یکون المفتی بحیث اذا سئل عن لمیّة الحکم فی کلّ واقعة یفتی بها اتی به وبجمیع اصوله
التی یبتنی علیها وقال فی موضع آخر اذا افتی المجتهد عن نظر فی واقعة ثمّ وقعت بعینها فی وقت آخر فان کان
ذاکرا لدلیلها جاز له الفتوی وان نسیه افتقر الی استیناف نظر فان ادّی نظره الی الاوّل فلا کلام وان
خالفه وجب الفتوی بالاخیر ولا ریب انّ ما ذکره المحقّق اولی غیر انّ ما ذهب الیه العلّامة متوجّه لانّ الواجب
علی المجتهد تحصیل الحکم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستیناف علیه بعد ذلک یحتاج الی الدلیل ولیس بظاهر اصل

متعدد باشند لیکن همه بیک نحو فتوی دهند واما در صورتیکه متعدد باشند ودر فتوی نیز مختلف باشند پس اگر
مقلد داند که ایشان در معرفت مسایل وعدالت مساویند مخیر خواهد بود درینصورت در تقلید هر یک از
ایشان که خواهد واگر نزد او بعضی از ایشان در مرتبه علم وعدالت بیشتر باشند تقلید او واجبست واین مذهب
اصحابیست که حرف ایشان بما رسیده ودلیل ایشان براین قول اینست که اعتماد بر حرف داناتر نزدیکتر است بحصول
وبیشتر است واز بعضی از عامه حکایت نموده اند قول بتخییر مقلد را در عمل بفتوای هر یک درین شق نیز وان مفصلی که
اصحاب داده اند معتمد علیه است واگر بعضی راجح باشند در مرتبه علم وبعضی در مرتبه ورع محقق رحمه الله فرموده
که داناتر مقدم است زیرا که فتوی از علم مستفاد است نه از ورع پس باید که زیادتی علم موجب ترجیح او باشد در افتاء
چون بعضی از اصولیین قایل شده اند به ترجیح اورع باعتبار آنکه ظن صدق اورع اقوی است مصنف سره اشاره
بجواب او نموده وفرموده که قدری از ورع که مانع او باشد از فتوی دادن بدون علم هست پس اعتبار ندارد رجحان
ورع دیگری وقول محقق رحمه الله نیکو است اصل ذهب العلامة فی التهذیب تا اصل علامه ره در تهذیب قایل
شده باینکه جایز است که مجتهد فتوای خود را بنا گذارد بر اجتهاد سابق واز جهت فتوی لازم نیست
اعاده اجتهاد درین حکم ومحقق ره این مذهب را انکار نموده واز جمله شرایط جواز فتوی شمرده بودن مفتی را
بحیثیتی که هرگاه بپرسند علت حکم را در هر واقعه که فتوای میدهد تواند که علت آن حکم وجمیع اصولیرا که
موقوف علیه آن حکم اند ذکر نماید وباز در جای دیگر فرموده که هرگاه مجتهد از روی نظر وتامل در واقعه فتوی دهد
بعد از آن بعینه این واقعه در وقتی دیگر واقع شود پس اگر بخاطر دارد دلیل آن واقعه را فتوی او را جایز است و
اگر دلیل او را فراموش نموده باشد احتیاج دارد بفکر تازه پس اگر فکر او منتهی شود باجتهاد اوّل پس حرفی نیست

اصل لا تعرف خلافا فی عدم اشتراط مشافهة المفتی فی العمل بقوله بل یجوز بالروایة عنه ماحیا واحتجوا
لذلک بالاجماع علی جواز رجوع الحائض الی الزوج العامی اذا روی عن المفتی و بلزوم العسر بالتزام التسمع
منه وهل یجوز العمل بالروایة عن المیت ظاهر الاصحاب الاطباق علی عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه
والحجة المذکورة للمنع فی کلام الاصحاب علی ما وصل الینا ردیة جدا لا یستحق ان تذکر ویمکن الاحتجاج
له بان التقلید انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشدید والعسر بتکلیف الحق بالاجتهاد
وکلا الوجهین لا یصلح دلیلا فی موضع النزاع لان صورة حکایة الاجماع صریحة فی الاختصاص بتقلید الاحیا
والحرج والعسر بعد فعان بتسویغ التقلید فی الجملة علی ان القول بالجواز قلیل الجدوی علی اصولنا لان المسئلة
اجتهادیة وفرض العامی فیها الرجوع الی فتوی المجتهد وح فالقائل بالجواز ان کان میتا فالرجوع الی فتویه
فیها دور ظاهر وان کان حیا فاتباعه فیها والعمل بفتوی المیت فی غیرها بعید عن الاعتبار غالبا مخالف
لما یظهر من اتفاق علمائنا علی المنع من الرجوع الی فتوی المیت مع وجود المجتهد الحی بل قد حکی الاجماع فیه صریحا

در جواز افتای او اگر مخالف اجتهاد اول باشد واجبست فتوی دادن باجتهاد اخیر وشکی نیست که انچه محقق رحمه
الله ذکر نموده اولی واحوط است لیکن انچه علامه قایل 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 بر ین ندارم اصل لا نعرف خلافا فی عدم اشتراط مشافهة المفتی فی العمل تا خاتمه بنا فهم خلافی
در اینکه شرط نیست از برای عمل بقول مفتی شنیدن فتوی را از او یا بالمشافهه بلکه جایز است عمل بقول او
بطریق روایت نیز مادامیکه او زنده است واحتجاج نموده اند بر ین مطلب باینکه اجماعی است که جایز است
رجوع حایض در معرفت احکام حیض بشوهر عامی هرگاه او روایت کند از مفتی و دیگر انکه اگر سماع از مفتی
واجب باشد حرج لازم می اید واین ظاهر است وایا جایز است عمل بروایت از مجتهد میت ظاهر اصحاب اتفاق
بر عدم جواز اوست وبعضی از مخالفین تجویز نموده اند این را ودلیلی که بما رسیده است را اصحاب از برای
عدم جواز عمل بقول میت بسیار ضعیف است بحیثیتیکه قابلیت ذکر ندارد وان اینست که ممکن است میت بعد
از ان قول مذهبش تغییر یافته باشد وبوشیده نیست که اگر این خوف صورتی داشته باشد در نقل از مجتهد حی
نیز جاریست وحال انکه اتفاقا این جایز است وممکن است احتجاج از برای این مطلب باینکه تقلید جایز نیست

بعض الاصحاب خاتمة في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي
تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما
فطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير
اليه اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار
لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل باموري الاول كثرة

مكر بسبب اجماعيكه پيش نقل شد، وان اجماع بر جواز رجوع حايض است بشوهر يكه از مفتى شنيده باشد وبسبب
لزوم حرج دبيار ومشقت بسيار بسبب تكليف جميع خلايق باجتهاد واين دو دليل هيچيك صلاحيت دلالت
در محل نزاع يعنى تقليد مجتهد ميت ندارد زيراكه صورت حكايت اجماع صريحست در اختصاص تقليد مجتهد
زنده وحرج وعسر مندفع ميشوند بسبب بجواز تقليد في الجملة كه نسبت بمجتهد زنده باشد وپس با اينكه قول
بجواز تقليد ميت بنا بر قواعد ما بر فايده ندارد زيراكه اين مسئله اجتهاديست وبر عامى واجبست رجوع در اين
مسئله بفتواى مجتهد چه بر اصول ما اجتهاد بر عامى نيست ودر اينصورت قايل بجواز عمل بقول ميت اگر مرده است
پس رجوع عامى بفتواى او در اين مسئله دور يعنى توقف شى بر نفس است چه اثبات جواز عمل بقول ميت موقوف
شد بر ثبوت جواز عمل بقول ميت زيراكه تا قول ان مرده حجت نباشد عامى را از قول او علم بجواز عمل بقول
ميت حاصل نميشود واگر قايل بجواز عمل بقول ميت زنده است پس عامى را رجوع باو اگرچه علم حاصل ميشود
بجواز عمل بقول ميت ليكن متابعت ان قايل در اين مسئله وعمل بفتاوى مردگان در غير اين مسئله از عقل دور
است ومخالفست با انچه ظاهر ميشود از كلام اصحاب كه ان اتفاق ايشان است بر عدم جواز رجوع بفتواى
مرده با وجود مجتهد زنده بلكه بعضى از اصحاب صريحا نقل اجماع نموده اند خاتمه في التعادل والترجيح ظاهر
انست كه اين خاتمه خاتمه مطلب تاسع باشد نه خاتمه مقدمه وبرها از تعادل تساوى دو دليلى است كه معارض يكديگر
بوده باشند در جهات ترجيح بحيثيتى كه احدهما را بهيچ وجه وجحان بر ديگرى نبوده باشد وترجيح عبارتست
از زيادة يكى از ان دو دليلى معارض در يكى از جهات تعارض الامارتين اى الدليلين الظنيين عند المجتهد ثانيها
تعادل دو امارت يعنى دو دليلى ظنى نزد مجتهد مقتضى تخيير مجتهد است در عمل بهر كدام كه خواهد ودر اين مذهب
مخالفى از اصحاب نيافتيم واكثر مخالفين نيز باين قايلند وبعضى از ايشان حكم كرده اند بسقوط هر دو امارت از

کثرة الرواة کان یکون رواة احدهما اکثر عددا من رواة الاخر فیرجح ما رواته اکثر لقوة الظن ان
العدد الاکثر ابعد عن الخطا من الاقل ولان کل واحد یفید ظنا فاذا انضم الی غیره تری حتی ینتهی الی التواتر
المفید للیقین الثانی رجحان راوی احدهما علی راوی الاخر فی وصف یغلب معه ظن الصدق کالثقة والعدالة
والورع والعلم والضبط قال المحقق رجح الشیخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قد عملت
بما رواه محمد بن مسلم وبزید بن معاویة والفضل بن یسار وغلبتهم علی من لیس له حالهم قال ویمکن ان یحتج
لذلک بان روایة العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحدیث علی وجهه فکانت اولی الثالث

در جا اعتبار در رجوع بجهند بمقتضای براءت اصلیه وتعادل حاصل نمیشود مگر بیاس از ترجیح من جمیع الوجوه زیرا که
واجبست رجوع اولا بترجیح احدهما نیز تعارض امارتین مگر در وقتیکه جمع میان این دو امارت ممکن نباشد وچون
تعارض ادلهٔ ظنیه منحصر است نزد ما در اخبار لهذا وجوه وطرق ترجیحات همه راجع باخبار میشوند ووجوه ترجیحات
بسیارند بدانکه فایده تقیید مقسم بهر دلیلین را بنظیرین اینستکه تعارض میان دو دلیل قطعی محال است چنانچه در
میان دو خبر متواتر گذشت که تعارض ممکن نیست وتعارض میان قطعی وظنی موجب عمل بقطعی است چه ضروری
است که حصول یقین مستلزم کذب ظنی است که منافی او بوده باشد پس ترجیح بیکی از وجوهی که مذکور خواهد شد متصور
نیست مگر در دلیل ظنی وفایده تقیید بعند نادر ان قول مقسم که ولما کان تعارض الادلة الظنیة منحصرا عندنا فی الاخبار
اینست که نزد عامه دلیل ظنی دیگر میباشد که ان قیاس است پس اگر تعارض واقع شود میان قیاس وغیر او محتاج بترجیحی
خواهد بود پس از ترجیح او ونیز راهی پیدا باید کرد ونزد ما اگرچه قیاس منصوص العلة میباشد وتعارض میان او وغیره
او قیاس منصوص العلة دیگر یا چیزی ممکن است لیکن این تعارض فی الحقیقة بتعارض اخبار عاید است زیرا که قیاس
منصوص العلة والا محالة نقلی وخبری هست پس هرگاه تعارض کنند دو قیاس چنین واصل یکی قطعی باشد واصل دیگر
ظنی اول راجح است واگر اصل هر دو ظنی باشد احتیاج می افتد بان وجوه ترجیحاتیکه در خبر مذکور میشود منها الترجیح

بالسند ویحصل بامور الاول کثرة الرواة ثانیا ومنها الترجیح باعتبار الروایة از جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح انها بحسب
سندلست واین از چند چیز بهم میرسد اول بسیاری راویان باینطریق که روات یکی بیشتر باشد از روات دیگری یعنی
یکی بچند سند منقول باشد مثلا ودیگری بدو سند یا زیاده پس چیزیکه رواة او بیشترند راجحند بر انکه رواتش کمترند
بسبب انکه ظن صدق او قوی تراست زیرا که صدور خطا از اکثر دورتر است از اقل ودیگر انکه هریک از ین رواة مفید

الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في نية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في المخبرين اوتساووا في الصفات واما اذا تعددوا او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشئ لان تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات مستدرك لان المفروض في باب التراجيح استبشار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها والجملة فهو وغاية الظهور ومنها

ظن اند پس هرچند ضم شوند بادیگری قوی می شوند تا انکه برسند بحد تواتری که مفید یقین است دویم از راههای ترجیح سند رجحان راوی یکی از ین اخبار متعارضه است بر راوی دیگری در صفتی که با او ظن غالب بصدق خبر حاصل میشود چون ثقه وزیرکی وپرهیزکاری وعلم وضبط یعنی حفظ محقق رحمه الله فرموده که شیخ قدس سره ترجیح داده اخبار متعارضه را بسبب ضابط بودن رواة واضبط بودن وعالم بودن واعلم بودن ایشان باینمعنی که اگر رواة یکی ضابط باشند ورواة دیگری ضابط نباشند اول راجح است واگر رواة هردو خبر ضابط باشند لیکن رواة یکی اضبط باشند راجح است درین قیاس عالم واعلم واحتجاج نموده شیخ رحمه الله باینکه طایفه محققه مقدمه اند وترجیح داده اند اخباری را که راوی انها محمد بن مسلم وبرید بن معویة وفضیل بن یسار باشند ونظایر ایشان از علما وفضلا بنکه درکمال ضبط وحفظ بوده اند براخباریکه رواة انها مثل حال ایشان را نداشته اند ومحقق گفته که ممکن است احتجاج برین مطلب باینکه روایت عالم واعلم دورتر است از احتمال خطا ومناسب تر است بانقل حدیث بهمان نحو یکه از معصوم مسموع شده بی تفاوت در معنی پس اولی خواهد بود سیوم از راههای حصول ترجیح سند کمی وسایط است وقلت وسایط را علو اسناد میگویند پس خبر عالی الاسناد راجح است زیرا که احتمال غلط وغیر غلط از راههای خلل در او کمتر است وعلامه رحمه الله درنهایه فرموده که عالی الاسناد اگرچه راجح است از ینجهة که هرچند رواة کمتر شوند احتمال کذب وغلط نیز کمتر شوند لیکن مرجوح است باعتبار انکه چنین خبری نادر است ودیگر انکه چنین خبری نادر است ودیگر انکه احتمال خطا وغلط در عدد اقل در وقتی کمتر است که اشخاص رواة هردو خبر متحد باشند یا اگر متعدد شوند مساوی باشند در صفات اما اگر متعدد باشند وصفات اکثر بیشتر باشد پس احتمال خطا در

ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق عن الشيخ انه
قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة
فلا ترجيح بينهما وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق هذا حق لانه ابعد
من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى
مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم
الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها

اقل كمتر نخواهد بود واين حرف صورتي ندارد زيراكه تاثير ندور علو اسناد در مرجوحيت معقول نيست وشرط
دانستن اتحاد روات را يا مساوات ايشان را در صفات لغو است زيراكه مفروض در باب ترجيح اينستكه اخبار
يكي از دوم دليل معارض است بسبب جهتي از جهات ترجيح باين جهت متصور نيست مكر در صورتيكه در غير اينجهت
از جهات ترجيح مساوي باشند زيراكه اكر يافت شود يا ديكري چيزي از جهات ترجيح كه مساوي اين جهتي باشد كه درين
خبر است يا راجح براو باشد معقول نيست اسناد ترجيح اين خبر باينجهت بلكه بايد معادل واقع شود ميان اين دو خبر
يا انكه ان خبر ديكر راجح باشد پس ترجيح بسبب علو اسناد بالبديهه وقتي خواهد بود كه روات اين دو خبر يكي باشند يا
انكه مساوي باشند در صفات پس اشتراط او بيفايده خواهد بود ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم
تا ومنها الترجيح بالنظر الى المتن واز جمله وجوه ترجيح اخبار ترجيح باعتبار روايتست پس راجحست خبريكه روايت
شده باشد بالفاظي كه از معصوم نقل شده بود بر هر خبريكه روايت شده باشد معني كلام معصوم نه لفظ او ومحقق
از شيخ رضه عنهما حكايت نموده كه او كفته كه هركاه احد راويين لفظ معصوم را روايت كند وديكري معني را و
معارض باشند اين دو روايت بايكديكر پس اكر راوي معني معروفست بضبط ومعرفت معاني وخواص تراكيب لغات
عرب پس ترجيح نخواهد بود واكر براين راوي اعتمادي باين طريق نبوده باشد سزاوار اينست كه عمل كنند بان
روايتي كه لفظا منقولست بعد از ان محقق فرموده كه اين حرف حق است زيراكه منقول لفظي دورتر است از خطا
وعجب است از محقق رحمه الله كه چكونه راضي شده از شيخ باين تفصيلي كه از او حكايت نموده با اينكه صحت روايت
بحسب معني مشروطست بضبط ومعرفت وتفصيل شيخ ره مشعر است بجواز نقل خبر بحسب معني بدون اينها وديكر
انكه تعليل محقق ره ترجيح روايت لفظ را باينكه دورتر است از خطا مقتضي تقديم اوست مطلقا خواه ضبط ومعرفت در

ان یکون لفظ احد الخبرین فصیحا ولفظ الاخر رکیکا بعیدا عن الاستعمال فیرجح فصیح ووجهه ظاهر
واما الافصح فلا یرجح علی الفصیح خلافا للعلامة فی نهایة اذ المتکلم الفصیح لا یجب ان یکون کل کلامه افصح
وثانیها ان یتاکد الدلالة فی احدهما بان یتعدد جهات دلالته او یکون اقوی ولا یوجد مثله فی الاخر فیرجح
متاکد الدلالة ومن امثلته ما جاء فی بعض اخبار التقصیر للمسافر بعد دخول الوقت من قوله ع فقصروا ان
لم یفعل فقد والله خالف رسول الله ص وثالثها ان یکون مدلول اللفظ فی احدهما حقیقیا وفی الاخر مجازیا
ولیس بغالب فیرجح ذو الحقیقة او یکون فیهما مجازیا لکن مصحح التجوز اعنی العلاقة فی احدهما اشهر و

راوی معنی باشد وخواه نه ومقتضی تقدیم لفظ نیست بشرط ضبط ومعرفت در راوی معنی چنانچه شیخ قدس سره
شرط دانسته ومنها الترجیح بالنظر الی المتن واز جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح خبر است باعتبار متن واین از چند
جهت بهم میرسد یکی انکه لفظ یکی از دو خبر فصیح وبلیغ باشد ولفظ دیگری رکیک واز استعمال در کلام فصحاء
دور باشد پس فصیح راجح است ووجهش ظاهر است زیرا که فصیح اشبه است بکلام معصوم واما افصح پس او را 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 افصحیه موجب ترجیح نیست وعلامه رحمه الله در تهذیب مخالفت نموده وقائل شده
بر رجحان افصح باعتبار انکه حضرت رسول صلی الله علیه وآله وائمه معصومین صلوات الله علیهم در فصاحت بنهایت
مراتب کمال رسیده بودند ودیگری با ایشان در ان مرتبه شریک نبود پس ظن غالب حاصل میشود باینکه افصح از ایشان
صادر شده باشد بخلاف فصیح ووجه ثانی از وجوه اجمال متن اینست که دلالت در یکی از اندو خبر متاکد باشد
باینطریق که جهات دلالت او متعدد باشد یا انکه دلالتش اقوی باشد ومثل تاکد دلالت در خبر یافت نشود
واز امثله این قسم اینخبر نیست که در بعضی از اخبار تقصیر از برای مسافر یکه بسفر رود بعد از دخول وقت وارد شده
که قصروا ان لم یفعل فقد والله خالف رسول الله صلی الله علیه وآله 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 بعضی وجمله شرطیه وان لم یفعل
فقد خالف رسول ص نیز دال است بر بین وتقویت نیز یافته بصیغه قسمی که واقع شده در میان اجزای جزا پس اگر خبری
معارض اینخبر باشد که در او این تاکیدات نباشد مرجوح خواهد بود نظر باین شیوم از وجوه رجحان متن اینستکه مدلول
لفظ در یکی از این دو خبر مدلول حقیقی باشد ودر دیگری مدلول مجازی از مجازات غالبه بوده باشد پس این خبر یکه

مشتمل

اقوی واظهر منه فی الاخر فیجب ترجیح الاشهر والاقوی والاظهر ورابعها ان یکون دلالة احدهما
علی المراد منه غیر محتاجة الی توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة علیه فیرجح غیر المحتاج وقد ذکر بعض
الناس ههنا وجوها اخر کثیرة والمقبول منها داخل فی عموم ما ذکرناه وان کان فی کلام الکل مفردا
بالذکر کترجیح العام الذی لم یخصص والمطلق الذی لم یقید علی المخصص والمقید وکترجیح ما فیه تعرض للعلة
علی ما اقتصر فیه علی الحکم وکترجیح ما یکون اللفظ فیه اصلا احتمالا علی ما هو اکثر کالمشترک بین معنیین
علی المشترک بین ثلثة معان ووجه دخولها فیما ذکرناه ان الاول یرجع الی ترجیح الحقیقة علی المجاز و
الثانی الی ترجیح الاقوی دلالة علی الاضعف لان التعلیل یفید تقویة الحکم وکذا الثالث ومنها

مشتمل بر حقیقت است راجح است یا انکه مدلول در هر دو مجازی باشد لیکن مصحح تجوز بعینه علاقه مبانی معنی
مجازی در معنی حقیقی در یکی اشهر یا اقوی یا اظهر باشد چهارم از وجوه رجحان متن اینستکه دلالت یکی از این
دو خبر بر معنی مقصود محتاج بتوسط چیزی نبوده باشد ودلالت دیگری محتاج باو باشد پس غیر محتاج راجح است
وبعضی از اصولیون در این مقام وجوه دیگر از برای ترجیح ذکر نموده اند که مقبول از ان وجوه داخل است
در عموم انچه ما ذکر نمودیم اگرچه در کلام جمیع ارباب اصول جدا مذکور شده اند چون ترجیح عامی که مخصص
بنا فته باشد وبر عموم خود باقی باشد بر عامی که مخصص شده باشد چون ترجیح مطلق که تقیید نیافته باشد بر مقید و
ترجیح چیزیکه علت حکم در وی مذکور باشد بر ان چیزیکه اکتفا شده باشد در او بحکم وترجیح چیزیکه احتمال معانی
متعدده در الفاظ او کمتر باشد بر انکه این احتمال در او بیشتر باشد چون مشترک میان دو معنی بر مشترک میان سه
معنی ووجه دخول این وجوه در انچه ما ذکر نمودیم اینستکه اول یعنی ترجیح عام ومطلق بر مخصص ومقید راجع
میشود بترجیح حقیقت بر مجاز است وثانی یعنی ترجیح خبر منصوص العلة بر غیر منصوص العلة راجع میشود بترجیح اقوی
از جهت دلالت بر اضعف زیرا که تعلیل موجب تقویت حکم است وهمچنین ثالث یعنی ترجیح خبریکه احتمال معانی
در الفاظش کمتر باشد بر انکه 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 ومنها الترجیح بالامور الخارجیة وهی اربعة الاول

اعتضاد احدهما بدلیل الخر تا اخر کتاب واز جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح بسبب چیزها ئیست که خارج اند از خبر واین
چهار قسم است اول اینکه یکی از ان دو خبر معارض تقویت یافته باشد بسبب دلیل دیگر چه او بسبب این تقویت ترجیح

۲ زیرا که اراده خصوص از لفظ عام ومطلق حقیقت واراده خصوص وتقیید مجاز شایع

منها الترجیح بالامور الخارجة وهی اربعة الاول اعتضاد احدهما بدلیل اخر فانه یرجح به علی ما لا یؤیده دلیل
الثانی عمل اکثر السلف باحدهما فیرجح به علی الاخر قال المحقق اذا عمل اکثر الطائفة علی احد الروایتین کانت
اولی اذا جوزنا کون الامام ع فی جملتهم لان الکثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما
للاصل وموافقة الاخر له فیرجح المخالف عند العلامة واکثر العامة وذهب بعضهم الی ترجیح الموافق وهو
اختیار الشیخ حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل یعتضد عنه بالناقل یستفاد منه مالم یعلم الا من
والموافق یتمسک به بالمقرر حکمه معلوم بالعقل فکان اعتبار الاول اولی والثانی ان العمل بالناقل یقتضی تقلیل
النسخ لانه یزیل حکم العقل فقط بخلاف المقرر فانه یوجب تکثیر الازالة حکم الناقل بعد ازالة الناقل حکم العقل
وحجة الثانی ان حمل الحدیث علی ما لا یستفاد الا من الشرع اولی من حمله علی ما یشقل العقل بمعرفته اذ فایدة

می باید بر انکه مؤیدی نداشته باشد دوم عمل اکثر متقدمین بیکی ازان دو خبر که ان نیز موجب ترجیح است وتحقیق
فرموده که هرگاه اکثر طایفه محقه عمل نموده باشند بر یکی ازین دو روایت اول اولی خواهد بود هرگاه بتجویز کنیم که امام در
جمله ایشان داخل باشد زیرا که کثرت در بصورت دلیل رجحان است وعمل براجح واجب سیوم اینستکه یکی ازان
دو خبر مخالف اصل بوده باشد ودیگری موافق اصل باشد پس مخالف راجح است نزد علامه رح واکثر عامه وبعضی از
ایشان قایل شده اند بترجیح موافق اصل واین مختار شیخ طوسی است س سره دلیل قول اول دو چیز است یکی انکه مخالف
اصل واورا ناقل مینامند از او مستفاد میشود حکمی که دانسته نمیشود مگر ازان ناقل حکمی که پیش از ناقل معلوم بود حکم
اصل بود که او مخالف است باحکم این ناقل وپیش از ورود این ناقل حکمش معلوم نبود وانچیز یکه موافق اصل است
واورا 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 واعتبار ناقل موجب تاسیس است چه حکم
او را عقل مستفاد نبود وتاسیس بهتر است از تاکید دوم انکه عمل بناقل مقتضی قلت نسخ ووقوع نسخ است زیرا که ناقل رفع
حکم عقل میکند وپس بخلاف مقرر که اعتبار او موجب چند نسخ است زیرا که مقرر مزیل حکم ناقل مزیل حکم عقلست
پس دو نسخ لازم می اید وپوشیده نیست بطلان هر دو وجه اما وجه اول زیرا که ترجیح تاسیس بر تاکید در وقتی بهتر است که
تاکید مؤکد حکم شرعی باشد با انکه عقل مستقل باشد چنانکه بعضی از قایلین بحسن وقبح عقلی قایل شده اند از عامه واگر
هیچ یک بناشند در بصورت تاکید راجح خواهد بود باعتبار تقویت شرع باعقل ودر وجه ثانی بر تقدیر اعتبار مقرر زیادة

فایدة التأسیس اقوی من فایدة التأکید وحمل کلام الشارع علی الاکثر فایدة اولی والحکم بترجیح الناقل
یستلزم الحکم بتقدیم المقرر علیه وذلک یقتضی کونه واردا حیث لا حاجة الیه لان مضمونه معلوم اذ ذاک بالعقل
فلا یفید سوی التأکید وقد علم مرجوحیته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجیحه یقتضی تقدم الناقل علیه فیکون
کل منهما واردا فی موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعده فیؤسس ما رفعه الناقل فیکون هذا
اولی وکلتا الحجتین لا تنهض باثبات المدعی قال المحقق ره بعد نقله للقولین وحاصل الحجتین ونعم ما قال
الحق انه اما ان یکون الخبران عن النبی صلی الله علیه وآله او عن الائمة ع فان کانا عن النبی ص وعلم التاریخ کان
المتأخر اولی سواء کان مطابقا للاصل او لم یکن ومع جهل التاریخ یجب التوقف لانه کما یحتمل ان یکون احدهما
ناسخا یحتمل ان یکون منسوخا وان کان عن الائمة ع وجب التخییر سواء علم تاریخهما او جهل لان فایدة التاریخ

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
وحمل کلام شارع بر معنی که فایده اش بیشتر باشد بهتر است و ترجیح ناقل بر مقرر مستلزم اینستکه گوئیم مقرر پیش از و
وارد بوده واین ناقل ناسخ اوست و تقدم در رد و مقرر مقتضی انست که وارد شده باشد در وقتیکه 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 واین دانسته شد که تاکید مرجوحست نسبت بتاسیس بخلاف اینکه هرگاه مقرر را ترجیح دهیم بر ناقل که در
اینصورت هر یک 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 وحکم او خلاف مقتضای عقل است واما اینکه مقرر در وقت حاجت وارد شده زیرا که
حکم او اگر چه موافق مقتضای عقل است لیکن چون بعد از ناقل وارد شده پس موجب تأسیس معنی است که مقتضای
عقل است و ناقل او را دفع نموده بوده پس ترجیح مقرر اولی است از ترجیح ناقل پوشیده نیست که مستدل در اول این دلیل
اعتراف نموده برجحان ناقل بر مقرر واین بعینه مدعای فرقه اولی است ولزوم رجحان مقرر بر ناقل بنحویکه در اخر دلیل
ذکر نمود در وقتی متصور استکه جمیع میان این دو حدیث واجب باشد وطرح هیچ یک جایز نباشد ودر صورت تعارض
این لازم نیست چرا که ممکنست که احدهما ناسخ دیگری باشد بلکه این ممکن نیست در صورتیکه تاریخ هر دو حدیث معلوم

باشد

التاريخ مفقودة هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله الرابع ان يكون احدهما موافقا
لأهل الخلاف والاخر مخالفا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق رحمه
الشيخ رحمه انه قال اذا تساوت الرواية في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال
المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه الصلوة والسلام وهو اثبات
لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلا من الشيعة كالمفيد فضلاء الشيعة
وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى

باشد وهيچ يك ازين دو دليل افادهٔ مدعاى ايشان نميكند باعتبار ورود اعتراضاتيكه دانسته شد ومحقق رحمه
الله بعد از نقل اين دو قول وحاصل اين دو دليل گفته وچه خوب گفته كه حق اينست كه اين دو خبر متعارض كه يكى
موافق اصل ودیگرى مخالف اوست يا اينستكه هر دو از حضرت رسالت پناهى صلى الله عليه وآله منقول اند يا هر دو
از حضرات ائمهٔ معصومين صلوات الله عليهم منقول اند پس اگر هر دو از حضرت رسول ثم منقول باشند وتاريخ
هر دو خبر معلوم باشد متأخر اولى است بترجيح خواه مطابق اصل باشد وخواه نه ودر صورت تناسخ خواهد بود
وباجهالت تاريخ واجبست توقف در ترجيح زيرا كه چنانچه احتمال ميرود كه احدهما ناسخ باشد ودیگرى منسوخ
احتمال عكس بحكم جاريست پس حكم بترجيح يكى رناسخ دانستن او محل اشكال است واگر اين دو خبر از حضرات ائمهٔ
معصومين صلوات الله عليهم منقول باشد واجبست قول بتخيير ميان اين دو حديث خواه تاريخ اثبات معلوم
باشد يا نه زيرا كه فايده ترجيح در اينجا مفقود است چه فايده ترجيح تعيين ناسخ است ونسخ بعد از حضرت رسالت
پناهى صلى الله عليه وآله نمى باشد چنانچه در بحث نسخ معلوم شد وچهارم از مرجحات خارجيه اينستكه مضمون يكى
از اين دو حديث مخالف قول مخالفين باشد ومضمون ديگرى موافق قول ايشان باشد پس مخالف راجح است
باعتبار اينكه دو موافق احتمال تقيه ميرود ومحقق رحمه الله از شيخ حكايت نموده كه او گفته كه هرگاه مساوى باشند اين
دو روايت در عدالت رواة وعدد ايشان عمل واجبست باينكه از قول عامه دورتر است بعد از ان محقق رحمه الله
فرموده كه ظاهر اينست كه شيخ در تمسك در اين مدعا مستند شده بروايتيكه مروى شده از حضرت امام جعفر صادق صلوات
الله عليه وان مقبولهٔ عمر بن حنظله است واين اثبات مسئلهٔ علمى است چه اين مسئله اصولى است نه فروعى بخبر واحد
اين جايز نيست با اينكه طعن نموده اند در اين خبر چند نفر از فضلاى شيعه رضى الله عنهم چون شيخ مفيد رضى الله عنه

الی ما لا یحتمل قلنا لا نم انه لا یحتمل الا الفتوی لانه کما جاز الفتوی لمصلحة یراها الامام ع
کذلک یجوز الفتوی بما یحتمل التاویل مراعاة لمصلحة یراها ویعلمها الامام ع وان کنا لا
نعلمها فان قال ذلک یسد باب العمل بالحدیث قلنا انما نصیر الی ذلک علی تقدیر التعارض
وحصول مانع یمنع من العمل لا مطلقا فلم یلزم سد باب العمل هذا کلامه وهو ضعیف اما اولا
فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمیة بخبر الواحد لیس بجید اذ لا مانع من
اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدلیل منعه نعم هذا الخبر الذی اشار
الیه لم یثبت صحته فلا ینهض حجة واما ثانیا فلان الافتاء بما یحتمل التاویل وان کان
محتملا الا ان احتمال التقیة علی ما هو المعلوم من احوال الائمة علیهم السلم اقرب و
اظهر وذلک کاف فی الترجیح فکلام الشیخ عندی هو الحق الحمد لله الحق المبین وصلی
الله علی نبیه الحبل المتین وعلی آله الطیبین المعصومین المطهرین المکرمین

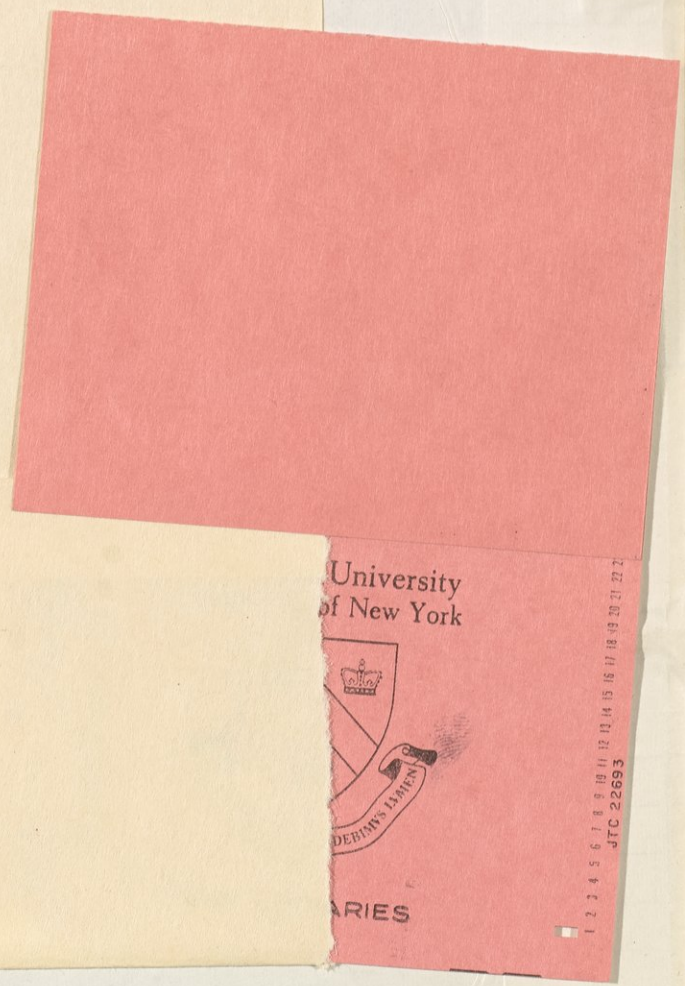
و نیز او پس اگر شیخ س سره احتجاج مینماید بر مدعای خود باین روش که ابعد از قول عامه احتمال غیر فتوی
و بیان حکم واقعی ندارد و بخلاف روایتیکه موافق قول عامه است که ان احتمال تقیه دارد پس واجبست
رجوع بحدیثی که احتمال تقیه ندارد میگوئیم که قبول نداریم که ابعد احتمال غیر فتوی ندارد زیرا که چنانکه
فتوی جایز است از جهت مصلحتی که امام علیه السلم میداند همچنین جایز است فتوی بلفظی که محتمل تاویل
است از جهت رعایت مصلحتی که امام علیه السلم میداند گو ما ندانیم پس اگر کسی گوید که ارتکاب امثال این
احتمالات موجب سد باب عمل بحدیث است ما میگوئیم که ما این احتمالات را مرتکب نمیشویم مگر در
صورت تعارض اخبار و هرگاه مانعی منع نماید از عمل نه مطلقا پس سد باب عمل لازم نمی آید این کلام
محقق است و این ضعیف است اما اولا زیرا که رد استدلال بخبر عمر بن حنظله باینکه اثبات مسئله
علمیست بخبر واحد خوب نیست زیرا که مانعی از اثبات مثل این مدعا بخبر واحدیکه معتبر بوده باشد
نیست و او که مانع ازین اثبات است ما دلیل منع را از و میخواهیم بلی ان خبری که او خود اشاره باو نمود
صحتش ثابت نیست پس حجت نمیشود و اما ثانیا اعتراض براو وارد است باین روش که فتوی دادن
بلفظی که محتمل تاویل باشد اگرچه محتمل است اما احتمال تقیه چنانچه معلومست از احوال ائمه

یعنی ممکن است که شیخ
س سره در اثبات
این مدعی مستند بخبر
واحد معتبری شده باشد
نه بمقبولة عمر بن حنظلة
چنانچه محقق گمان
کرده
منه

(۴۴۴) صلوات الله علیهم نزد بکتر و ظاهر تر است و همین قدر در ترجیح کافیست و حرف شیخ سنتره نزد من حق
است و الله اعلم بالصواب قد تمت الترجمه فی یوم الجمعه عاشر شهر رمضان المبارک سنه ۱۳۹۸ تسع و
ثمانین بعد الف، والحمد لله رب العالمین والصلوة علی محمد واله الطیبین الطاهرین

تم کتاب معالم مع شرح اقاهادی مازندرانی بید الاقل محمود بن حاج محمد جعفر به
فی شهر رجب ۱۳۷۹

893.799
Am51



1 063423

MAR 2 1 1963

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
CU58866604
893.799 Am51 Maalim al-usul : bi-