

ایضاح الکفاہ

وہمایق

کفایۃ الاصول

حضرت آیت العظمیٰ فاضل لکڑانی

بقلم: سید محمد حسینی قمی

کفایۃ الاصول

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۱۵۵۴۷

تاریخ ثبت:

ایضاح الکفاية

درهائى برگزیده از
حضرت آية الله العظمى فاضل لنكرانى

جلد سوم

تعلیم استاد محمد حسینی قمی

اشارات نوح

قم - قفسه: ۷۱۱۲۸۶

فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ -

ایضاح الکفایة. درسهای متن کفایة الاصول حضرت آية الله فاضل لنکرانی /

به قلم محمد حسینی قمی - قم نوح، ۱۳۷۴ -
ج ۱: نمونه.

۱۳۵۰۰ ریال (ج ۱).

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتاب حاضر شرحی است بر کفایة الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی.
کتابنامه.

ج ۳ (چاپ سوم: ۱۳۷۸) ISBN 964 - 92112 - 2 - 5

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول - نقد و
تفسیر. ۲. اصول فقه شیعه. الف: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹
ق. کفایة الاصول. شرح. ب: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵، گردآورنده. ج: عنوان. د: عنوان:
کفایة الاصول. شرح.

۲۹۷/۳۱۲

BP ۱۵۹/ ۸ / آ ۳ کی ۷۰۲۶

۱۳۷۴

۲۵۶۰ - ۷۵ م



- | | |
|---------------|---|
| ● اسم کتاب: | ● ایضاح الکفایة (ج ۳) |
| ● موضوع کتاب: | ● درسهای متن کفایة الاصول حضرت آية الله العظمی فاضل لنکرانی |
| ● به قلم: | ● سید محمد حسینی قمی |
| ● مباحث: | ● «نواهی» تا «مجمل و مبین» |
| ● ناشر: | ● انتشارات نوح - قم - تلفن: ۷۷۱۱۲۸۶ |
| ● نوبت چاپ: | ● چهارم |
| ● چاپ: | ● چاپخانه امیر - قم |
| ● تاریخ چاپ: | ● پاییز ۱۳۸۵ |
| ● تیراژ: | ● ۱۵۰۰ نسخه |

شابک ۵ - ۲ - ۹۲۱۱۲ - ۹۶۴

ISBN 964 - 92112 - 2 - 5

کلیه حقوق برای انتشارات «نوح» محفوظ است



المقصد الثانی فی التواهی

فصل: الظاهر أنَّ النهی بمادّته و صیغته فی الدلالة علی الطلب مثل الامر بمادّته و صیغته، غیر أنَّ متعلّق الطلب فی أحدهما الوجود و فی الآخر العدم فیعتبر فیهِ ما استظهرنا اعتباره فیهِ بلا تفاوت أصلاً [۱] .

مرکز تحقیق مقصد دوم

«نواهی»

[۱] - در بحث اوامر، مطالبی راجع به مادّة امر - الف، میم و راء - و همچنین صیغه امر - هیأت افعل - ملاحظه کردید از جمله این که:

معنای مادّه چیست و بر چه دلالت دارد و آیا در امر، علو، معتبر است یا استعلاء، همان مطالب در مادّة نهی - نون، هاء و یاء - و صیغه نهی - لا تفعل - جریان دارد مثل این که: معنای مادّة نهی چیست و آیا در آن، علو، معتبر است یا نه؟

مادّه و صیغه نهی از نظر دلالت، مانند مادّه و صیغه امر است یعنی مفاد آنها طلب

۱ - گفتیم در امر «علو» معتبر است اما اگر دوستی از دوست دیگر یا فقیری از انسان، طلب و خواهشی نمود از نظر لغت و عرف به آن «امر» اطلاق نمی‌شود و اگر گاهی می‌شنوید که به آن، عنوان امر داده‌اند از باب مجاز است و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۱۰۵.

نعم يختص النهي بخلاف، و هو: أن متعلق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرد الترك و أن لا يفعل؟ و الظاهر هو الثاني [۱].

است^۱.

تذکر: فرق بین امر و نهی، این است که: نهی، طلب ترک است و امر، طلب ایجاد است به عبارت دیگر: متعلق طلب در باب امر، وجود و در باب نهی، عدم است. چه بگوئید «امرني بكذا» و چه بگوئید «نهاني عن كذا» در هر دو، طلب موجود است منتها در اولی، متعلق طلب، ایجاد و در دومی ترک است و الا در اصل و حقیقت طلب، فرقی بین آن دو نیست.

خلاصه: معنای نهی و امر، طلب لزومی انشائی است که در بحث اوامر هم مفصلاً درباره آن بحث کردیم.



متعلق نهی «ترک» است یا «کف»

[۱] - در باب نواهی، اختلافی هست که در باب اوامر، آن اختلاف وجود ندارد و اینک به توضیح آن می پردازیم.

سؤال: آیا مطلوب مولا و ناهی، نفس ترک - امر عدمی - می باشد یا این که مطلوب او کف از فعل - که شائبه ای از وجود در آن هست - می باشد مثلاً وقتی مولا می فرماید: «لا تشرب الخمر» صرف عدم تحقق منهی عنه و ترک شرب خمر، مطلوب خداوند متعال است یا این که معنای اخص دیگری منظور است و آن عبارت از «کف» و خودداری نفس می باشد؟

۱ - همان طور که در بحث اوامر، متذکر شدیم، معانی ماده امر، متعدّد بود گاهی امر به معنای فعل، استعمال می شد گاهی به معنای فعل عجیب و زمانی به معنای شأن و گاهی در سائر معانی استعمال می گشت اما آن معانی در ماده نهی راه ندارد بلکه ماده نهی به معنای همان طلب است که ماده امر هم دارای این معنا بود و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۳۹۳.

و توهم أن التَّرك و مجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختیار، فلا یصح أن یتعلق به البعث و الطلب فاسد، فإنَّ التَّرك أيضاً یكون مقدوراً، و الا لما كان الفعل مقدوراً و صادراً بالارادة و الاختیار. و كون العدم الازلی لا بالاختیار لا یوجب أن یكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذي یكون بحسبه محلاً للتکلیف [۱].

لازم به تذکر است که بین کف و مجرد ترک - ان لا تفعل - دو فرق وجود دارد:

۱ - «کف» به معنای خودداری، تحفظ و کنترل کردن نفس می باشد و شائبه ای از وجود در آن هست اما ترک، عبارت از عدم تحقق منهی عنه می باشد.

۲ - بین کف و مجرد ترک، عموم و خصوص مطلق است مثلاً پیرمرد صد ساله ای را در نظر بگیرید که تمام اغراض جنسی در او از بین رفته، نسبت به او ترک زنا صدق می کند اما کف از زنا درباره او صادق نیست زیرا معنای کف از زنا، این است که میل به زنا در او پیدا شده و تحریک نفس، متوجه او گشته اما او خود را نگه می دارد و مرتکب آن عمل نمی شود پس کف، عبارت از یک امر وجودی هست و از جمله شرائط آن، امکان تمایل و فعلیت تمایل هست به نحوی که اگر امکان میل یا وجود میل تحقق نداشته باشد، معنای کف، محقق نمی شود اما در امر عدمی و ترک زنا، مسأله میل و رغبت مداخلیت ندارد. جواب: مصنف رحمته الله می فرماید: ظاهر، این است که مطلوب مولا در باب نواهی،

همان تروک است و نواهی مولا در تمام حالات، نسبت به تمام مردم توجه دارد.

[۱] - کسانی که متعلق طلب را در باب نواهی، «کف» می دانند گرفتار دو شبهه بوده اند لذا مجبور شدند متعلق را «کف» که در آن، شائبه ای از وجود هست، قرار دهند و آن دو شبهه عبارت است از:

شبهه اول: گفته اند اگر مطلوب مولا در باب نواهی، مجرد ترک و عدم باشد، عدم، مقدور انسان نیست به امر عدمی، قدرت و اختیار تعلق نمی گیرد و در نتیجه، صحیح نیست که به آن بعث و تحریک متعلق شود لذا گفته اند ترک و عدم نمی تواند مطلوب مولا

قرار گیرد.

دفع شبهه: قدرت به یک طرف متعلق نمی‌شود حتی در باب اوامر که انسان، قدرت بر فعل دارد، معنای قدرت، این است که «له آن یفعل» و «له ان لا یفعل» پس معنای قدرت، این است که به هر دو طرف، اضافه پیدا کند بنابراین، قدرت به وجود و عدم، نسبت مساوی دارد و همین نسبت در باب نواهی هم موجود است منتها در اوامر «له آن یفعل» را اول و «له آن لا یفعل» را دوم ذکر می‌کنند اما در باب نواهی، تعبیر مذکور برعکس است اما قدرت از نظر واقع به هر دو طرف، ارتباط و اضافه پیدا می‌کند و معنا ندارد فقط وجود، مقدور انسان باشد بلکه قدرت، نسبت به فعل و ترک، تساوی نسبت دارد.

شبهه دوم: عدم، قبل از انسان تحقق داشته مخصوصاً عدم ازلی که یک مسأله ریشه دار و از اول ثابت بوده و مکلف بعد از فرضاً میلیون‌ها سال بوجود آمده لذا گفته‌اند چگونه می‌شود که آن عدم با آن سابقه ازلی مطلوب مولا و ناهی قرار گیرد؟

دفع شبهه: آنچه که مطلوب ناهی می‌باشد، نفس عدم ازلی نیست بلکه دوام و استمرار آن عدم، مطلوب است یعنی فعلاً مکلف می‌تواند آن عدم ازلی را ادامه دهد و نگذارد منهی عنه در خارج وجود پیدا کند و می‌تواند رشته اتصال آن عدم را قطع و لباس وجود به آن بپوشاند.

نتیجه: دو شبهه‌ای که سبب شده بگویند مطلوب مولا در باب نواهی، کف از فعل است نه ترک، باطل است و ظاهر، این است که در باب نواهی، همان ترک، مطلوب مولا هست و ترک هم از هر مکلفی امکان پذیر است خواه او میل داشته باشد یا نداشته باشد به عنوان مثال، همه، مکلف به ترک شرب خمر - و سائر محرمات - هستند و از نظر توجه تکلیف فرقی بین آن‌ها وجود ندارد.

ثم أنه لا دلالة لصيغته على الدوام و التكرار، كما لا دلالة لصيغة الامر و ان كان قضيتهما عقلا تختلف ولو مع وحدة متعلقهما، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها و قيدها تعلق بها الامر مرة و النهي أخرى، ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، و عدمها لا يكاد يكون الا بعدم الجميع كما لا يخفى [١] .

و من ذلك يظهر أن الدوام والاستمرار إنما يكون في النهي اذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة الا بعدم جميع أفرادها الدفعية^١ و التدريجية^٢. و بالجملة قضیة النهي ليس الا ترك تلك

آیا صیغه نهی دال بر دوام و تکرار هست؟

[١] - در مبحث هشتم از بحث اوامر گفتیم: «الحق ان صيغة الامر مطلقا لا دلالة لها على المرة و لا التكرار» همان مطلب در باب نواهی هم جریان دارد یعنی: صیغه نهی، هیچ گونه دلالتی بر دوام، تکرار و مره ندارد منتها یک فرق در باب نواهی هست که آن هم مربوط به باب الفاظ نمی باشد بلکه عقلی هست.

بیان ذلك: چنانچه شیء مأمور به واقع شود، اتیان یک فرد از آن کفایت می کند و موافقت با امر، حاصل می شود زیرا وجود طبیعت با اتیان یک فرد هم تحقق پیدا می کند اما اگر بنا باشد با نهی مولا موافقت شود، باید تمام افراد طبیعت در خارج منعدم شود و تا وقتی تمام افراد منعدم نشود «لا یصدق ان الطبيعة قد انعدمت فی الخارج و لم تتحقق فی الخارج» پس این فرق عقلی، بین اوامر و نواهی هست و نتیجه اش این است که در باب اوامر، اتیان یک فرد کفایت می کند اما در نواهی ترک یک فرد، کافی نیست بلکه باید تمام آنچه برای طبیعت فردیت دارد منعدم شود تا موافقت با نهی تحقق پیدا کند.

١ - ای المرضیة .

٢ - ای الطولیة - بحسب الزمان .

الطبیعة التي تكون متعلقة له كانت مقيدة أو مطلقة، و قضیة تركها عقلاً إنما هو ترك جميع أفرادها [۱] .

ثم أنه لا دلالة للنهي على ارادة الترك لو خولف، أو عدم ارادته بل لابد في تعيين ذلك من دلالة ولو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة، و لا يكفي اطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيداً [۲] .

[۱] - تذکر: عموم ترک برای افراد طبیعت در نهی به ملاحظه حکم عقل بود نه به لحاظ لفظ و دلالت نفس نهی لذا از این مطلب، معلوم شد که دلالت نهی بر دوام منهی عنه - در «لا تضرب و لا تزني» و امثال آن - هم از اطلاق طبیعت، عند العقل فهمیده می شود یعنی: چون طبیعت ضرب و زنا مطلقاً منهی عنه شده و ترک آن طبایع - مطلقاً - نمی شود مگر به ترک تمام افراد آن ها دائماً لذا نهی از طبیعت به حکم عقل، دلالت بر دوام و استمرار آن حکم می کند پس چون استمرار حکم، مستند بر اطلاق منهی عنه هست باید آن طبیعت، «مطلق» باشد یعنی اگر موقت به وقت یا مقید به قیدی باشد، به مقدار همان موقت و مقید و در افراد همان موضوع، استمرار و عموم دارد مثلاً جمله و نهی «لا تضرب زیداً يوم الجمعة» دلالت بر حرمت ضرب يوم الخميس ندارد و همچنین نهی «لا تضرب زیداً بالعصا» نسبت به ضرب با سنگ، تعمیم ندارد آری در افراد خود آن موقت و مقید، استمرار و دوام دارد مثلاً نباید ضرب با عصا در هیچ زمانی موجود شود - و همچنین ضرب در روز جمعه.

خلاصه: نهی، طلب ترک طبیعت است پس اگر آن طلب، مطلق شد و مقید به هیچ قیدی نگشت، ترک آن طبیعت مطلقه نمی شود مگر به ترک جميع افراد در جميع ازمان و اما اگر مقید به قیدی شد، دلالت نمی کند مگر بر ترک افراد همان طبیعت و عمومش به مقدار همان طبیعت است.

[۲] - اگر مولا نهی تحت عنوان «لا تشرب الخمر» صادر نمود اما مکلفی با آن

.....

مخالفت و شرب خمر نمود آیا صرف نظر از دلیل خارجی، آن نهی به قوت خود باقی هست و حکم می‌کند اکنون که یک مرتبه با آن مخالفت شده برای مرتبه دوم و سوم نباید با آن مخالفت شود یا این که نهی مذکور، چنین دلالتی ندارد به عبارت دیگر: نهی مزبور دلالت می‌کند که بر فرض مخالفت، باز هم تکلیف مولا به قوت خود باقی هست یا نه؟ لازم به تذکر است که به کمک دلیل خارجی می‌دانیم که اگر کسی شرب خمر نمود باز هم مکلف به ترک آن هست لکن فعلاً در صدد تحقیق در این مسأله هستیم که آیا از صیغه نهی، چنان مطلبی استفاده می‌شود یا نه؟

ممکن است کسی بگوید وقتی انسان، یک مرتبه با «لا تشرب الخمر» مخالفت کرد چرا نهی مذکور، باز هم دلالت بر نهی از شرب خمر داشته باشد بلکه نهی مذکور، دلالتی ندارد که اگر یک مرتبه با آن مخالفت شد باز هم باید آن تکلیف رعایت شود. حقیقت مطلب این است که صیغه نهی من حیث هی، هیچ اقتضائی ندارد که اگر یک مرتبه با آن مخالفت شد باز هم نباید شرب خمر شود بلکه باید این مطلب را از دلیل خارجی استفاده کرد.

البته اگر صیغه نهی از این جهتی که مورد بحث ما هست در مقام بیان و دارای اطلاق باشد - یعنی بگوید ترک شرب خمر، مطلوب مولا هست ولو تحقق المخالفة - می‌توان به آن اطلاق تمسک کرد و گفت بعد از مخالفت هم باید شرب خمر ترک شود و الا اگر از سائر جهات، دارای اطلاق باشد برای محل بحث ما فائده‌ای ندارد.

خلاصه: اگر صیغه نهی از جهت محل بحث در مقام بیان باشد، اطلاقش کارساز است و الا باید دلیل خارجی دلالت نماید و اگر دلیل خارجی نداشته باشیم، صیغه نهی، دلالتی ندارد که اگر کسی با آن مخالفت نمود باز هم آن تکلیف، متوجه او هست زیرا برای مخالفت با نهی، یک وجود و یک مرتبه شرب خمر کفایت می‌کند و لازم نیست تمام مصادیق آن اتیان شود تا مخالفت صدق نماید.

فصل: اختلفوا في جواز اجتماع الامر و النهي في واحد و امتناعه على أقوال: ثالثها جوازه عقلاً و امتناعه عرفاً. و قبل الخوض في المقصود يقدم أمور: الأول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للامر، و بالآخر للنهي، و ان كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاة^۱ في المغصوب، و انما ذكر لاجراج ما اذا تعدد متعلق الامر و النهي و لم يجتمعا وجوداً ولو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى و السجود للصنم مثلاً، لا لاجراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة و السكون الكلّيين المعنويين بالصلائية و الغصبية [۱] .

«اجتماع امر و نهی»

[۱] - اجتماع امر و نهی، یکی از مسائل مهمی هست که مورد اختلاف واقع شده و عنوان مسأله، این است که: آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد، جائز است یا ممتنع؟ اینک به ذکر اقوال می پردازیم: ۱ - از نظر عقل و عرف، اجتماع امر و نهی، ممتنع است. ۲ - عقلاً و عرفاً اجتماع امر و نهی، جائز است. ۳ - از نظر عقل، اجتماع، جائز اما عرفاً ممتنع است.

قبل از بیان اصل بحث و ذکر ادله، لازم است اموری را به عنوان مقدمه بیان کنیم.

۱ - مقصود از کلمه «واحد» چیست؟

مقصود از «واحد» تنها واحد شخصی نیست بلکه به حسب آنچه که فعلاً مورد بحث ما هست «واحد» بر سه گونه است:

۱ - و فی العبارة مسامحة اذ الصلاة عنوان للواحد المذكور و الاولى أن يقول كالحركة بقصد الصلاة في المغصوب الا ان يكون مراده التمثيل لمتعلق الامر و النهی المجتمعين في الواحد لا لنفس الواحد و ان كان خلاف الظاهر اذ الظاهر كونه مثلاً لما يرجع اليه ضمير كان الاخيرة. مشکيني رحمه الله . ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشکيني ۲۳۴ .

۱ - واحد شخصی که مساوق با وجود است مثلاً وقتی می‌گوئیم «زید واحد» یعنی: او واحد است، یعنی: آن فرد مرکب از وجود و خصوصیات فردیه از نظر تشخیص وجودی، اتصاف به وحدت دارد.

۲ - واحد نوعی، عبارت از این است که: افرادی در نوع، اجتماع داشته باشند و همچنین اگر گفتیم زید، بکر و عمرو، واحد هستند، معنایش این است که تحت یک نوع و از مصادیق یک نوع هستند.

۳ - واحد جنسی: مثلاً وقتی می‌گوئیم «الحيوان جنس» منظور، جنس واحد هست و همچنین اگر در مورد انواع حیوان، کلمه واحد را استعمال نموده و گفتیم «الانسان و البقر و الغنم واحد» مقصود: واحد فی الجنس می‌باشد یعنی جنس آن‌ها واحد است.

لازم به تذکر است که قسم چهارمی از «واحد» به نام واحد مفهومی یا واحد عنوانی داریم که فقط در عنوان و مفهوم، وحدت دارد گرچه ممکن نباشد تمام مصادیق آن در یک نقطه، تحقق پیدا کند.^۱

به نظر مصنف، تمام اقسام واحد - یعنی: شخصی، نوعی و جنسی - محل بحث هست نه خصوص واحد شخصی ضمناً باید بر آن واحد، دو عنوان منطبق شود که یک عنوان آن متعلق امر و عنوان دیگرش متعلق نهی باشد - دو عنوان مذکور در آن واحد اجتماع پیدا کرده باشند - مثلاً نماز در دار غصبی، مثالی برای ما نحن فیه هست و حقیقتش این است که: یک حرکت و سکون کلی دارد که هم عنوان صلات بر آن منطبق است و هم عنوان غصب به عبارت واضح‌تر: ما که صلات در دار غصبی را به عنوان مثال ذکر می‌کنیم، ناظر به صلات شخصی صادر از زید نیستیم^۲ بلکه ماحکم کلی نماز در دار

۱ - به زودی مثالی برای آن ذکر می‌کنیم.

۲ - اگر مقصود، واحد شخصی باشد بدیهی است که آن واحد، قابل تکثر و تعدد نیست، آیا امکان دارد که زید و عمرو تکثر پیدا کنند؟ خیر.

غصبی را می‌خواهیم، بیان کنیم که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد، جائز است یا ممتنع؟

سؤال: کلمه «واحد» برای چه در محل بحث ذکر شده به عبارت دیگر برای احتراز از چه چیز آن را ذکر کرده‌اند؟

جواب: برای احتراز از واحد عنوانی و مفهومی ذکر نموده‌اند مثلاً گاهی دو حقیقت متغایر داریم که اصلاً در خارج، امکان اجتماع و اتحاد ندارند اما در عین حال، یک مفهوم جامع بین آن دو حقیقت هست.

مثال: فرض کنید سجود لله، مأمور به و سجود للضمن، منهی عنه هست بدیهی است که سجود لله با قید «لله» با سجود للضمن، متباین هست و نمی‌توان خارجاً سجودی داشت که هر دو عنوان بر آن منطبق باشد یعنی هم لله باشد و هم للضمن - تباین بین دو عنوان مذکور به نحوی است که خارجاً امکان اتحاد بین آنها وجود ندارد - اما در عین حال، سجده برای پروردگار متعال و سجده برای بت در مفهوم سجود، مشترک هستند و عنوان سجود، قدر جامع بین آن دو هست.

سؤال: آیا واحد مفهومی مذکور هم محل بحث ما هست یا نه؟
خیر، زیرا کلی سجود که امر و نهی ندارد بلکه سجود لله دارای امر و سجود للضمن منهی عنه هست و امکان ندارد که آن دو خارجاً متحد شوند تا این که بحث کنیم آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه.

خلاصه: کلمه «واحد» که در عنوان بحث ذکر شده برای اخراج واحد «مفهومی» و یا به تعبیر دیگر واحد عنوانی هست و نمی‌خواهد تنها بر واحد شخصی دلالت کند بلکه شامل واحد شخصی، نوعی و جنسی می‌شود.

الثانی: الفرق بین هذه المسألة و مسألة النهی فی العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فیها الّتی بها تمتاز المسائل هی أنّ تعدّد الوجه و العنوان فی الواحد یوجب تعدّد متعلّق الامر و النهی بحیث یرتفع به غائلة استحالة الاجتماع فی الواحد بوجه واحد أو لا یوجبه بل یكون حاله حاله، فالتزاع فی سرایة کلّ من الامر و النهی الی متعلّق الاخر، لاتحاد متعلّقیهما وجوداً و عدم سرایته، لتعدّدهما وجهاً. و هذا بخلاف الجهة المبحوث عنها فی المسألة الاخری، فإنّ البحث فیها فی أنّ النهی فی العبادة أو المعاملة یوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه الیها [۱] .

۲ - فرق بین مسأله «اجتماع امر و نهی» با «نهی در عبادت»

[۱] - اصولیین در باب نواهی دو مسأله را عنوان کرده اند: الف: آیا اجتماع امر و نهی جائز است یا ممتنع؟ ب: آیا نهی در عبادات و معاملات، مقتضی فساد است یا نه؟ ممکن است به ذهن کسی خطور کند که آن ها دو مسأله مختلف نیستند بلکه عباراتشان متفاوت است ولی در حقیقت، یک مسأله هستند چون وقتی نهی به عبادت متعلّق می شود آن عبادت یا واجب است یا مستحب پس اگر نهی به عبادتی متعلّق شد این هم همان اجتماع امر و نهی است و تفاوتی بین آن دو نیست. مصنف رحمه الله ابتدا نظر خود را و سپس عقیده صاحب فصول را بیان کرده اند و اینک به بیان آن دو می پردازیم.

اول باید ملاک تعدّد مسائل در هر علمی مشخص شود تا ببینیم چه چیز سبب می شود که ما دو مسأله عنوان کنیم و چه سبب می شود که نتوان دو مسأله عنوان نمود. قاعده کلی، این است که اختلاف جهات و حیثیات بحث، سبب می شود که مسائل، تعدّد پیدا کند - گرچه موضوع، واحد باشد - مثلاً شما گاهی جسمی را از جهت نیاز به «حیّز» موضوع بحث قرار می دهید این یک مسأله هست و گاهی همان جسم را از نظر معروضیت للبیاض و السواد مورد بحث قرار می دهید که این مسأله دیگری هست.

قاعده کلیه مذکور را در ما نحن فیه - بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «نهی در عبادت» - به این نحو پیاده می‌کنیم که: دو عنوان به نام صلات و غضب داریم که در مقام تعلق امر، متغایر هستند یعنی: عنوان صلات، متمایز از عنوان غضب هست اما دو عنوان مذکور در عین تمایز در خارج می‌توانند اتحاد وجودی پیدا کنند یعنی ممکن است یک حرکتی تحقق پیدا کند که هم عنوان نماز بر آن منطبق باشد و هم عنوان غضب، آن وقت روی این جهت بحث می‌کنیم که آیا تمایز عنوانین مذکورین - در عین حال که در خارج، اتحاد وجودی دارند - مانعیتی از اجتماع امر و نهی پیدا می‌کند یا این که تمایز دو عنوان می‌گوید مانعیتی از اجتماع امر و نهی وجود ندارد.

قائل به جواز اجتماع بر تمایز دو عنوان تکیه می‌کند و قائل به امتناع اجتماع، بر اتحاد دو عنوان اتکا پیدا می‌کند و می‌گوید چون دو عنوان در خارج یک وجود دارد، یک وجود هم نمی‌شود هم مأمور به باشد و هم منهی عنه پس حیثیت بحث در مسأله اجتماع امر و نهی بر این مطلب است که آیا طبیعتین متغایرترین در عالم مفهومیت اگر اتحاد وجودی در خارج پیدا کنند، آن اتحاد سبب می‌شود که اجتماع امر و نهی بر یک واحد، تحقق پیدا کند یا سبب نمی‌شود به عبارت دیگر: آیا اتحاد صلات با غضب - در ضمن یک وجود - سبب می‌شود که امر و نهی از هر کدام به دیگری سرایت کند به عبارت واضح‌تر: آیا اتحاد وجودی مذکور، عامل سرایت است یعنی: امر را به غضب سرایت می‌دهد - و نهی را به صلات سرایت می‌دهد - و در نتیجه، ممتنع است یا این که مسأله سرایت، مطرح نیست و امر از دائره صلات، تجاوز نمی‌کند و نهی هم از دائره غضب بیرون نمی‌رود، اتحاد وجودی، هیچ ضربه‌ای به تغایر متعلقین وارد نمی‌کند بنابراین، محل بحث، سرایت و عدم سرایت است.

اما در مسأله نهی در عبادت، بحثی درباره سرایت و عدم سرایت نیست بلکه مسلم و

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح [۱] .

مفروغ عنه هست که نهی به یک عبادت، متوجه شده منتها بحث می‌کنیم که: آیا نهی مذکور، اقتضای فساد عبادت را دارد یا نه بنابراین، حیثیت بحث در اجتماع امر و نهی با حیثیت بحث در نهی در عبادت، متفاوت است.

[۱] - در مسأله اجتماع امر و نهی در یک صورت می‌توان موردی برای مسأله نهی در عبادت ترتیب داد و گفت: اگر کسی در اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع شد و گفت امکان ندارد صلات در دار غصبی هم مأمور به باشد و هم منهی عنه بلکه باید یکی از آن دو باشد و سپس قائل شد که جانب نهی بر جانب امر، غلبه دارد یعنی صلات در دار غصبی فقط منهی عنه است آن وقت نماز در دار غصبی که منهی عنه هست، موضوع مسأله نهی در عبادت می‌شود زیرا نماز، عبادت است و متعلق نهی قرار گرفته و باید بحث نمود که آیا نهی آن، مقتضی فساد هست یا نه.

خلاصه این که اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع شد و جانب نهی را بر امر ترجیح داد آن وقت صغرائی برای مسأله نهی در عبادت، مطرح می‌شود^۱ اما چنانچه فردی قائل به جواز اجتماع شد و گفت نماز در دار غصبی هم مأمور به و هم منهی عنه هست در این صورت، ارتباطی به نهی در عبادت پیدا نمی‌کند و یا اگر امتناعی شد اما جانب جواز را بر حرمت ترجیح داد آن وقت صلات در دار غصبی فقط مأمور به می‌شود و ارتباطی به مسأله نهی در عبادت ندارد.

۱ - لکن این ربطی به حیثیت بحث ندارد - اگر طبق بعضی از نتایج، صغرائی برای یک مسأله دیگر پیدا شد این امر سبب نمی‌شود که حیثیت بحث، واحد باشد.

و أمّا ما أفاده في الفصول من الفرق بما هذه عبارته: «ثمّ اعلم أنّ الفرق بين المقام^۱ و المقام المتقدّم و هو أنّ الامر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أولاً، أمّا في المعاملات فظاهر، و أمّا في العبادات فهو أنّ النزاع هناك^۲ فيما اذا تعلّق الامر و النهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة و ان كان بينهما عموم مطلق، و هنا فيما اذا اتّحدتا حقيقة و تغايرتا بمجرد الاطلاق و التقييد بأن تعلّق الامر بالمطلق و النهي بالمقيّد» انتهى موضع الحاجة، فاسد فإنّ مجرد تعدد الموضوعات و تغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، و معه لا حاجة أصلاً الى تعدّدها، بل لابدّ من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع و تعدّد الجهة المبحوث عنها، و عقد مسألة واحدة في صورة العكس كما لا يخفى [۱] .

نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمته الله

[۱] - صاحب فصول در بحث نهی در عبادات، فرق دو مسأله را چنین بیان کرده‌اند که: مورد مسألة اجتماع امر و نهی با مورد مسألة نهی در عبادت، متفاوت است^۳ یعنی: مورد مسألة اول در جائی است که امر و نهی به دو طبیعت متغایر تعلّق گیرد به عبارت دیگر، امر به یک طبیعت و نهی به طبیعت دیگر تعلّق می‌گیرد که آن دو طبیعت، متغایر و متمایز هستند نه این که نسبتشان تباین باشد، معنای مسألة تغایر طبیعتین، این نیست که نسبت بین آنها تباین است بلکه معنایش این است که دو کلی، دو حقیقت و دو عنوان باشد خواه نسبت بین آن دو، عموم و خصوص من وجه باشد یا عموم و خصوص مطلق زیرا اگر نسبت بین آن دو، تباین باشد اتحاد وجودی پیدا نمی‌کنند تا این که محلّ نزاع واقع شوند و بدیهی است که در باب اجتماع امر و نهی باید دو عنوان لا اقل در یک وجود

۱ - ای مسألة النهی فی العبادة.

۲ - ای فی مسألة اجتماع الامر و النهی.

۳ - بدیهی است که معامله هیچ‌گاه مأموریه نیست و امری به آن تعلّق نمی‌گیرد تا مسألة اجتماع امر و نهی مطرح شود بلکه آنچه که محلّ اشکال واقع شده، نهی متعلّق به عبادت است.

با یکدیگر اتحاد پیدا کنند بنابراین اگر آن دو عنوان، متباین شدند اتحاد وجودی، مفهومی ندارد.

اما مسأله نهی در عبادات چنین نیست بلکه متعلق امر و متعلق نهی، یک طبیعت است و فرقاشان به اطلاق و تقيید است و مسأله اطلاق و تقيید، غیر از عموم و خصوص مطلق است مثلاً مولا فرموده است: «اقیموا الصلاة» بدیهی است که طبیعت مطلقه صلات، مأمور به هست و از طرفی نهی را متوجه حائض نموده و فرموده: «دعی الصلاة ایام اقراک» یعنی همان طبیعت مأمور به صلات با یک قید، منهی عنه واقع شده.

خلاصه این که مورد مسأله اجتماع امر و نهی با مورد مسأله نهی در عبادت فرق می‌کند و همین امر موجب اختلاف بین مسألتین می‌شود.

آیا بیان صاحب فصول رحمه الله صحیح است؟ خیر.

بیان ذلک: هدف صاحب فصول چیست آیا ایشان در صدد هستند که اختلاف مورد ترتیب دهند ولو این که حیثیت و جهت بحث در دو مسأله، یکی باشد؟ اگر جهت بحث، واحد شد چه فرقی می‌کند که یک مورد داشته باشد یا ده مورد به عبارت دیگر اگر حیثیت بحث در دو مسأله، متحد شد چه فائده‌ای دارد که مورد مسألتین یکی باشد یا بیشتر، این امر، موجب تعدد مسأله نمی‌شود بلکه موارد یک مسأله، تعدد پیدا می‌کند و مثال‌های آن متکثر می‌شود.

خلاصه این که اگر حیثیت بحث، واحد شد اختلاف موارد فائده‌ای ندارد.

اگر حیثیت بحث، متعدد شد و گفتیم در دو جهت بحث می‌شود دیگر چه داعی داریم که اختلاف مورد ترتیب دهیم بلکه اگر مورد هم واحد شد اما در آن مورد واحد، جهات مختلفی از بحث وجود داشته باشد مباحث متعددی بر یک عنوان مطرح می‌شود مثلاً در باب صیغه افعال از جهات متعددی بحث می‌کنیم - با این که مورد در تمام آن‌ها صیغه افعال است - و همچنین راجع به ماده امر از جهات متفاوتی بحث می‌شود که آیا معنای لغوی آن، طلب است یا غیر طلب، آیا علو در آن معتبر است یا نه، آیا دلالت بر طلب الزامی

و من هنا انتقدح أيضاً فساد الفرق بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً، و هناك في دلالة النهي لفظاً، فإن مجرد ذلك ما لم [لولا] يكن تعدد الجهة في البين لا يوجب إلا تفصيلاً في المسألة الواحدة، لا عقد مسألتين، هذا. مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ كما سيظهر [۱].

دارد یا نه.

در تمام آن‌ها در عین حال که موضوع، شیء واحد هست اما مسائل متعدد وجود دارد پس نتیجه می‌گیریم که تعدد مورد، اثری ندارد بلکه باید جهت و حیثیت بحث امتیاز پیدا کند گرچه موضوع و مورد، شیء واحد باشد.

[۱] - از بیان ما که گفتیم: تمایز بین مسائل به اختلاف جهت است نه تعدد موضوع، بطلان فرق دیگری که بعضی بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «نهی در عبادات» قائل شده‌اند، واضح شد:

بیان ذلك: بعضی گفته‌اند در بحث اجتماع امر و نهی، نزاع در یک مسأله عقلی و مربوط به حکم عقل است که آیا عقل، اجتماع امر و نهی را جائز می‌داند یا نه کما این که نزاع در مسأله مقدمه واجب، عقلی هست و هیچ ارتباطی به دلالت الفاظ ندارد اما نهی در عبادات، یک مسأله لفظی هست زیرا در آن جا بحث می‌شود که آیا از «دعی الصلاة ایام اقرانک» استفاده می‌شود که نماز در حال حیض، باطل است یا نه؟

مصنّف رحمه الله تقریباً دو اشکال به بیان مذکور دارد: اولاً قبول نداریم که بحث در آن جا منحصر به لفظ باشد بلکه در مسأله نهی در عبادات، علاوه بر لفظ در یک جهت عقلی هم بحث می‌شود که: اگر عبادتی به واسطه نهی، مبغوض مولا واقع شد آیا مبغوضیت با صحت عبادت عقلاً جمع می‌شود یا نه و مسأله اجتماع مبغوضیت و صحت را باید از عقل استفاده کرد.

ثانیاً فرض کنید که در آن مسأله فقط درباره دلالت الفاظ بحث می‌شود اما این مقدار، کافی نیست که انسان در یک مورد، بحث را عقلی حساب کند و در مورد دیگر، لفظی و

الثالث: أنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط كانت المسألة من المسائل الاصولية، لا من مبادئ الاحكامية، و لا التصديقية، و لا من المسائل الكلامية، و لا من المسائل الفرعية و ان كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى، ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها عنها اذا كانت فيها جهة أخرى يمكن عقدها معها من المسائل، اذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول و ان عقدت كلامية في الكلام، و صح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، و قد عرفت في أول الكتاب أنه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين، لا تطابق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت باحدهما من مسائل علم، و بالآخرى من آخر، فتذكر [۱].

نامش را دو مسأله بگذارد زیرا عقل و لفظ یا هر دو با یکدیگر مخالف هستند یا موافق، اگر مخالف شدند باید در همان مسألة واحدة، قائل به تفصیل شد و مثلاً گفت عقلاً جائز است اما لفظاً جائز نیست یا بالعکس، مسأله عقل و لفظ، سبب نمی شوند دو مسأله عنوان شود بلکه باید جهت و حیثیت بحث، متمایز باشد تا تعدد مسائل، مطرح شود و الا اگر جهت بحث، یکی شد لفظی بودن و عقلی بودن و تفصیل بین عقل و لفظ، باعث تعدد مسأله نمی شود.

۳- مسألة اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است

[۱] - سؤال: آیا مسألة اجتماع امر و نهی از مسائل «اصولی» یا از مسائل «فقهی محض» یا از مسائل «علم کلام» یا از «مبادئ احكامية علم اصول» و یا این که از «مبادئ تصديقية علم اصول» می باشد؟

جواب: مصنف رحمته الله پاسخ سؤال را به نحو اشاره بیان نموده اما از عبارت ایشان استفاده می شود که می توان مسألة مذکور را - با تغییر بعضی از الفاظ و عبارات - در تمام عناوین پنج گانه مذکور، مندرج نمود لکن چون مسألة اصولی بودنش به جهت تحقق ملاک مسألة اصولی هست، برای بحث ما کفایت می کند.

چنانچه مسأله ای را به عنوان یکی از مسائل علم اصول معرفی کردیم، معنایش این نیست که مثلاً فاقد ملاک مسألة کلامی هست.

همان طور که قبلاً^۱ بیان کردیم، مانعی ندارد که یک مسأله در چند علم مدخلیت داشته باشد مثلاً هم جزء مسائل فقه باشد هم از مسائل علم اصول محسوب شود، آنچه ممنوع می باشد، این است که نباید علوم در تمام مسائل، متحد باشند اما اگر در چند مسأله، اتحاد داشته باشند، اشکالی ندارد بنابراین: مانعی ندارد که مسأله اجتماع امر و نهی، دارای تمام جهات خمسة مذکور باشد لکن به لحاظ این که دارای مناط مسأله اصولی هست، ما در علم اصول از آن بحث کنیم.

توضیح ذلک: مسأله اصولی، آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلی قرار گیرد به عبارت واضح تر: اصولی همیشه صفرا و کبرائی ترتیب می دهد و از آن دو، حکم الهی را استنباط می کند - نتیجه مسأله اصولی عنوان کبرا پیدا می کند - در محل بحث، صفرای قضیه، این است که: بر نماز در دار غصبی، دو عنوان، منطبق است - یک عنوان، مأمور به و یک عنوان، منهی عنه است - بعداً به عنوان مثال، قول به جواز را کبرا قرار می دهیم زیرا نتیجه را هم قائل به جواز، در کبرا قرار می دهد و جواز را استنباط می کند و هم قائل به امتناع، امتناع را کبرا قرار می دهد و عدم جواز را استنباط می نماید خلاصه این که: بر صلات در دار غصبی دو عنوان متعلق شده و هر کجا که دو متعلق امر و نهی، اتحاد پیدا کرده باشند اجتماع امر و نهی مانعی ندارد و در نتیجه، حکم کلی الهی از آن استنباط می شود.

نتیجه: مسأله اجتماع امر و نهی چون دارای ملاک مسأله اصولی هست و در کبرای قیاس استنباط، قرار می گیرد از مسائل اصولی محسوب می شود.

مسأله اجتماع امر و نهی را به این بیان می توان از مسائل فقهی قرار داد که: موضوع مسأله فقهی، فعل مکلف و محمولش حکم شرعی می باشد مثلاً در فقه بحث می کنیم که «صلاة الجمعة واجبة ام لا» در محل بحث هم می گوئیم: آیا نماز در دار غصبی هم واجب

و هم حرام است یا این که فقط واجب یا تنها حرام می باشد.

مسأله اجتماع امر و نهی را به این بیان می توان از مسائل علم کلام محسوب نمود که: در مسائل کلامی از احوال مبدأ و معاد بحث می شود در محل بحث هم چنین می گوئیم: آیا برای مولا و خداوند متعال جائز است که امرش متوجه یک عنوان و نهیش را متوجه عنوانی نماید که آن دو عنوان در خارج، تصادق وجودی دارند یا نه به عبارت دیگر: آیا مولا می تواند امری را متعلق به کلی صلات و نهی را متعلق به کلی غضب نماید در حالی که بین صلات و غضب، اتحاد وجودی مطرح است یا نمی تواند؟ بدیهی است که اگر به نحو مذکور بحث نمائیم، مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم کلام محسوب می شود. اجتماع امر و نهی را می توان از مبادی احکامیه علم اصول قرار داد.

سؤال: مبادی احکامیه چیست؟

جواب: مبادی احکامیه علم اصول، جزء مسائل اصولی نیست اما درباره بعضی از شؤون احکام بحث می کند فرضاً اگر شما بحث کنید که آیا بین احکام خمسۀ تکلیفیه تضادی هست یا نه مسأله مذکور از مسائل فقهی نیست کما این که از مسائل اصولی نمی باشد بلکه جزء مبادی احکامیه می باشد یعنی: مسائلی داریم که درباره احکام بحث می کند و برای علم اصول، جنبۀ مقدّمی دارد لذا آنها را مبادی احکامیه نامیده اند بنابراین در محل بحث می گوئیم: مسأله اجتماع امر و نهی به این نحو می تواند جنبۀ مبادی احکامیه پیدا کند که: آیا اجتماع امر و نهی نسبت به دو عنوانی که در خارج متفاوت و متغایر هستند، مانند اجتماع نسبت به یک عنوان، تضاد و استحاله دارد یا این که استحاله ای مطرح نیست پس مسأله اجتماع امر و نهی را می توان از مبادی احکامیه علم اصول، محسوب نمود.

در پایان این بحث متذکر می شویم که مسأله اجتماع امر و نهی می تواند جزء مبادی تصدیقیۀ علم اصول باشد.

مبادی تصدیقیۀ کدام است؟

مبادی تصدیقیۀ، مسائلی هست که درباره موضوع علم بحث می کند که آیا موضوع

الرابع: أنه قد ظهر^۱ من مطاوي ما ذكرناه أن المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما اذا كان الإيجاب والتحریم باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما كما هو أوضح من أن يخفى. وذهب البعض الى الجواز عقلاً، والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان، وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، و إلا فلا يكون معنى محصلاً للامتناع العرفي، غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع فتدبر جيداً [۱].

علم اصول در فلان مورد، ثابت است یا نه به عبارت دیگر تصدیق به وجود یا عدم موضوع در یک مسأله، جزء مبادی تصدیقیه آن علم، حساب می شود در محل بحث هم چنین می گوئیم: عقل، یکی از ادله اربعه و از موضوعات علم اصول است، حال می گوئیم آیا حکم عقل - به جواز اجتماع یا امتناع - در محل بحث وجود دارد یا نه لذا می توان مسأله اجتماع امر و نهی را از مبادی تصدیقیه علم اصول قرار داد.

جمع بندی: در مسأله اجتماع امر و نهی، ملاک مسأله اصولی تحقق دارد لذا از مسائل علم اصول محسوب می شود و وجود سائر ملاکات در آن، ضربه ای به بحث ما وارد نمی کند.

۴ - آیا مسأله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟

[۱] - از اشاراتی که در بحث های گذشته داشتیم تقریباً مشخص شد که نزاع در مسأله

۱ - وجه الظهور: ما ذكره في الفرق بين هذه المسألة والمسألة الآتية من اجزاء تعدد الجهة في دفع محذور اجتماع الضدين و عدمه و من المعلوم أن هذا المعنى ليس مدلولاً للفظ، اذ مرجعه الى جواز اجتماع الحكيم المتعلقين بطبيعتين مغايرتين متصادقتين على شيء واحد و عدمه، و هذا حكم عقلي لا ربط له بدلالة اللفظ فالمراد بالامر و النهي هو الوجوب و الحرمة سواء أكان الدال عليهما اللفظ ام غيره كالاجماع و الضرورة. ر. ك: منتهى الدراية ۲ / ۲۵.

اجتماع امر و نهی، نزاع در یک مسأله عقلی است نه لفظی.

باید ببینیم که اگر طبیعتی متعلق امر واقع شد و طبیعت دیگری متعلق نهی در حالی که آن دو طبیعت خارجاً امکان تصادق و اتحاد وجودی بینشان بود، آیا امکان اتحاد و تصادق مذکور، سبب می‌شود که امر از متعلق خودش به متعلق نهی سرایت کند و نهی هم از متعلق خودش به متعلق امر سرایت نماید؟

مسأله سرایت و عدم سرایت به خاطر امکان تصادق، ارتباطی به مقام دلالت و لفظ ندارد بلکه یک مسأله عقلی است و عقل باید حکم کند که آیا اتحاد وجودی، موجب سرایت می‌شود یا نمی‌شود بنابراین، نزاع در باب اجتماع امر و نهی نزاع در یک مسأله عقلی هست. از بیان مذکور نتیجه می‌گیریم که: باید عنوان بحث را مقداری تغییر داده و بگوئیم: به جای کلمه «امر و نهی»، «وجوب و حرمت» را قرار می‌دهیم و می‌گوئیم: آیا وجوب و حرمت در دو عنوان ممکن التصادق قابل اجتماع هست یا نه؟

البته فرقی نمی‌کند که ایجاب و تحریم از طریق کتاب و سنت - دلیل لفظی - ثابت شود یا از طریق اجماع و عقل - دلیل غیر لفظی - یعنی: بحث در دلالت لفظی نیست بلکه نزاع در «اجتماع» وجوب و حرمت است خواه به دلیل لفظی ثابت شده باشد یا غیر لفظی مثلاً اگر اجماع، موجب وجوب شیء شد و همچنین اگر اجماع، شیء را حرام نمود و آن دو شیء در خارج متصادق شدند باز مسأله اجتماع امر و نهی مطرح می‌شود و این مسأله، مربوط به مقام دلالت و لفظ نیست.

ممکن است کسی بگوید دو قرینه وجود دارد که نزاع مذکور، مربوط به مقام لفظ است نه عقل.

قرینه اول: اصولیین در عنوان مسأله، تعبیر به امر و نهی کرده و گفته‌اند: آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه؟ آن‌ها نگفته‌اند که آیا اجتماع وجوب و حرمت، جائز است یا ممتنع، و بدیهی است که امر و نهی با وجوب و حرمت، متفاوت هست یعنی: امر

و نهی، عبارت از طلب فعل و طلب ترک است که با قول و لفظ - افعَل و لا تفعل - تحقق پیدا می‌کند.

خلاصه: از این که اصولیین در عنوان بحث، کلمه امر و نهی - که در طلب قولی و لفظی ظهور دارد - را ذکر کرده‌اند معلوم می‌شود که نزاع در یک امر لفظی بوده نه در یک مسألة عقلی.

پاسخ مصنف رحمته الله: مقصود اصولیین از تعبیر مذکور در عنوان بحث، طلب قولی نیست بلکه منظورشان همان وجوب و حرمت است و علت ذکر کلمه «امر و نهی» در عنوان بحث، این است که غالباً وجوب و حرمت از طریق طلب قولی و لفظی تحقق پیدا می‌کند پس به خاطر کثرت وجوب و حرمت ناشی از طلب قولی، چنان تعبیری در عنوان بحث ذکر کرده‌اند و منظور آن‌ها همان وجوب و حرمت است خواه از طریق لفظ ثابت شود یا غیر لفظ، بنابراین شاهد اول، قرینیتی بر مدّعی مذکور ندارد.

قرینه دوم: شاهد دوم، همان تفصیلی است که در این مسأله داده شده و قبلاً هم بیان کردیم که قول سوم در مسأله اجتماع امر و نهی این بود که: عقلاً اجتماع، جائز است اما عرفاً ممتنع است، تفصیل مذکور و مطرح نمودن مسأله عرف، دلیل بر آن است که مسأله اجتماع امر و نهی، یک مسأله لفظی هست - نه عقلی - زیرا عرف با الفاظ، مفاد ادله و ظهورات آن، آشنائی و ارتباط دارد.

خلاصه: این که عرف، حکم به امتناع اجتماع امر و نهی می‌کند شاهد بر این است که نزاع مذکور، عقلی نیست و مسأله عرف و الفاظ هم مطرح است.

پاسخ مصنف رحمته الله: بیان مذکور هم قرینیتی بر مدّعی شما ندارد زیرا: تفصیل بین عقل و عرف، مربوط به مقام دلالت و لفظ نیست بلکه مربوط به یک مطلب خارجی می‌باشد به این نحو که:

صلوات در دار غضبی را با دو نظر می‌توان ملاحظه نمود: اگر با دقت عقلی لحاظ شود

دارای دو جهت و دو حیثیت است که یک جهتش حیث صلات و جهت دیگرش حیث غصب و تصرف در دار مغضوب است اما همان نماز را اگر در معرض دید عرف قرار دهیم، عرفاً شیء واحد هست و تعدّد عنوان، آن را متعدّد و متکثر نمی‌کند.

خلاصه: تفصیل بین عقل و عرف، مربوط به دلالت لفظ نیست بلکه مربوط به همان صلات خارجی واقع در دار غصبی هست که کآن از نظر عقل، متعدّد است اما عرفاً واحد است لذا چون عقلاً متعدّد است او حکم به جواز اجتماع می‌کند و چون عرفاً متعدّد نیست او حکم به امتناع می‌کند پس تفصیل مزبور، مربوط به عالم لفظ نیست بلکه مربوط به تشخیصی است که درباره صلات در دار غصبی از نظر عرف و عقل وجود دارد.

تذکر: مصنف رحمه الله فرموده‌اند: می‌توان تفصیل بین عقل و عرف را به نحو دیگری بیان کرد که تا حدی با عالم الفاظ هم ارتباط پیدا کند.

بیان ذلک: مفصّل می‌گوید هنگامی که وارد بحث اجتماع امر و نهی می‌شویم آن مسأله، عقلی است و حق هم با قائلین به جواز اجتماع امر و نهی است و بحث ما در مسأله اصولی به همین جا ختم می‌شود که عقل، حکم به جواز اجتماع می‌کند لکن مطلب دیگری داریم که ارتباطی به مسأله اصولی ندارد و آن عبارت است از این که: آیا هر چیزی که از نظر عقل، جائز و ممکن شد باید در خارج هم واقع شود؟

خیر، ما ادّعا می‌کنیم که: این مطلبی که از نظر عقل، جائز است با مراجعه به ادله می‌بینیم وقوع خارجی ندارد یعنی در عین حال که جائز است اما وقوع خارجی ندارد، البته صحت و بطلان آن مسأله، زائد بر بحث اجتماع امر و نهی است یعنی در ما نحن فیه بحثی در وقوع و عدم وقوع نداریم بلکه بحث ما این است که: آیا اجتماع، عقلاً جائز است یا ممتنع.

خلاصه: ممکن است تفصیل بین عقل و عرف را به نحو مذکور معنا کنیم که یک

الخامس: لا يخفى أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب و التحريم، كما هو قضية اطلاق لفظ الامر و النهي. و دعوى الانصراف الي النفسيتين التعيينيتين العينية في مادتهما غير خالية عن الاعتساف و ان سلم في صيغتهما، مع أنه فيها ممنوع [۱] .

طرف تفصيل، مربوط به مسأله اصولی و طرف دیگرش خارج از مسأله باشد و اگر ما از آن دو مطلب صرف نظر کنیم تفصيل بین عقل و عرف را چگونه می توان معنا کرد - راه دیگری برای معنای قابل قبول در تفصيل مذکور وجود ندارد.

نتیجه: بحث اجتماع امر و نهی یک مسأله عقلی محض است و ارتباطی به عالم دلالت و الفاظ ندارد.

۵ - آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می شود؟
[۱] - مقدمه: قبلاً^۱ به نحو مشروح بیان کردیم که وجوب، دارای اقسامی هست از جمله: «نفسی و غیره» «تعیینی و تخییری» «عینی و کفائی»، در مورد حرمت هم بعضی از اقسام مذکور تحقق و تصور دارد مانند حرمت نفسی، غیره، تخییری و تعینی.
فرضاً تصور حرمت تخییری به این نحو است که: مولا بگوید نباید یکی از آن دو عمل تحقق پیدا کند بنابراین، وظیفه عبد، این است که نباید خارجاً بین آن دو جمع نماید و یا مثلاً تصویر حرمت کفائی به این نحو است که: مولائی دارای چند عبد هست، به آنها می گوید حرام است که تمام شما فلان محرم را انجام دهید در این صورت، حداقل یک نفر از آنها نباید مرتکب آن عمل شود چنانچه تمام عبید مرتکب آن عمل شوند فعل آنها مبیغوض مولا هست - البته وقوع آن در شریعت فعلاً ارتباطی به بحث ما ندارد.

سؤال: آیا نزاع در باب اجتماع امر و نهی به وجوب نفسی، تعیینی و عینی منحصر است و در وجوب غیری، تخیری و کفاتی جریان ندارد - و همچنین در باب تحریم؟

جواب: ملاک^۱ جواز اجتماع و امتناع اجتماع در تمام اقسام و فروض تحقق دارد و بین واجب نفسی و غیری - و سائر اقسام - از جهتی که محل بحث ما هست تفاوتی وجود ندارد کما این که مقتضای اطلاق لفظ امر و نهی در عنوان محل نزاع^۲، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود.

بعضی گفته‌اند امری که در عنوان بحث ذکر شده به وجوب نفسی تعیینی عینی، انصراف دارد - و همچنین کلمه نهی.

مصنف رحمه الله: آیا انصراف مذکور، مربوط به ماده امر - الف، میم و راء - و صیغه نهی - نون، هاء و یاء - هست یا این که مربوط به صیغه امر و نهی - افعّل و لا تفعل - می‌باشد؟ اگر بگوئید انصراف مزبور، مربوط به ماده امر و نهی هست این مطلب را از شما نمی‌پذیریم زیرا سؤال ما این است که منشأ انصراف چیست؟ - انصراف را نمی‌پذیریم - پس انصراف مربوط به ماده، غیر خالیة عن الاعتساف^۳.

و اگر بگوئید انصراف، مربوط به صیغه امر و نهی هست پاسخ ما این است که: بعید نیست کسی این مطلب را بپذیرد اما ارتباطی به بحث ما ندارد زیرا در عنوان بحث «امر و نهی» ذکر شده نه صیغه «افعل و لا تفعل» بنابراین مسأله انصراف را باید نادیده گرفت.

۱ - ... هو بناء على الامتناع لزوم اجتماع الضدين وكون ما يتصادق عليه الطبيعتان اللتان تعلق بهما الامر والنهي واحداً. ر. ک: منتهی الدراية ۲۸/۳.

۲ - ... حيث انهم عنوانوها بقولهم: «اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي».

۳ - اذ لا منشأ لدعوى الانصراف الا غلبة الوجود او كثرة الاستعمال ولا يصلح شيء، منهما للتقييد،

كما ثبت في محله. ر. ک: منتهی الدراية ۲۹/۳.

نعم لا یبعد دعوی الظهور و الانسباق من الاطلاق بمقدمات الحکمة الغير الجارية في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام، و کذا ما وقع في البين من التقص و الابرام مثلاً اذا امر بالصلاة أو [و] الصوم تخيراً بينهما، و كذلك [اذا] نهى عن التصرف في الدار و المجالسة مع الاغيار فصلی فيها مع مجالستهم کان حال الصلاة فيها حالها، كما اذا امر بها تعیناً، و نهى عن التصرف فيها كذلك في جریان النزاع في الجواز و الامتناع و مجيئ أدلة الطرفين، و ما وقع من التقص و الابرام في البين، فتفطن [۱] .

[۱] - سؤال: آیا در محل بحث، ظهور اطلاق وجود ندارد؟

مقدمه: در بحث اوامر مفضلاً بیان کردیم که اگر اصل وجوب شیء را احراز کردیم اما نفسیت یا غیریت آن احراز نشد در این صورت اگر مولا در مقام بیان بوده و قرینه‌ای اقامه ننموده از اطلاق وجوب - اطلاق صیغه امر - استفاده نفسیت می‌کنیم زیرا وجوب نفسی، قیدی ندارد اما واجب غیری، مقتدا هست مثلاً می‌توان گفت «ذاک الشیء واجب» چون وجوبش بر وجوب دیگری متوقف نیست بخلاف واجب غیری که فرضاً نمی‌توان گفت: «ذاک الشیء واجب» بلکه باید گفت: «ذاک الشیء واجب اذا کان ذو المقدمة واجبة» بنابراین اگر مولا فرموده باشد، فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده - تمامیت مقدمات حکمت - و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیت می‌کنیم. و همچنین در مورد شک در «عینیت و کفائیت» و کذا در مورد شک در «تعینیت و تخیریت». خلاصه: مقتضای اطلاق صیغه، این است که وجوب، نفسی تعینی عینی باشد.

پاسخ سؤال: ظهور اطلاق مذکور در محل بحث، جاری نیست زیرا ظهور اطلاق از طریق تحقق مقدمات حکمت ثابت می‌شود و یکی از مقدمات، این است که قرینه‌ای بر خلاف نباشد اما در محل بحث، قرینه بر خلاف تحقق دارد و آن عبارت است از این که: ملاک و مناط نزاع در اجتماع امر و نهی در تمام اقسام وجوب و تحریم جریان دارد یعنی: عقل به هر جهتی که حکم به جواز نماید آن مناط در تمام فروض تحقق دارد و به هر جهتی حکم به امتناع نماید، آن ملاک در تمام اقسام وجود دارد پس با وجود قرینه بر خلاف نمی‌توان ظهور اطلاق ترتیب داد پس نتیجه می‌گیریم که: نزاع در بحث اجتماع

السادس: أنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل بأن الاطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح، اذ بدونها يلزم التكليف بالمحال [۱] .

امر و نهی در تمام اقسام وجوب و حرمت جریان دارد.

مصطفی صلی الله علیه و آله در پایان این بحث به ذکر یک مثال پرداخته‌اند که: اگر مولا به نحو واجب تخییری فرمود: «يجب عليك الصلاة او الصوم» و همچنین به نحو حرام تخییری فرمود: «يحرم عليك إما التصرف في الدار وإما مجالسة الاغيار» یعنی: یا تصرف در دار غصبی حرام است یا مجالست با اغیار - بدیهی است که اگر بنا باشد حرام تخییری تحقق پیدا کند باید هر دو طرف آن محقق شود اما در مورد واجب تخییری اگر یک طرف آن اتیان شد موافقت با آن حاصل می‌شود - ماده اجتماع مثال مذکور این است که مکلف نمازش را در دار غصبی بخواند ضمناً با اغیار هم مجالست نماید در فرض مذکور، مسأله اجتماع امر و نهی، مطرح می‌شود که آیا اجتماع واجب تخییری و حرام تخییری امکان دارد یا نه؟ قائلین به جواز می‌گویند امکان دارد اما قائلین به امتناع می‌گویند ممتنع است.

۶- آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحة معتبر است؟

[۱] - بعضی در عنوان بحث، وجود مندوحة را اعتبار نموده‌اند. مقصود از مندوحة، این است که مکلف، چاره و طریقی برای امتثال داشته باشد یعنی بتواند مأموریه را در غیر فرد منهی عنه اتیان کند مثلاً هم بتواند نمازش را در مکان مباحی مانند مسجد اتیان نماید و هم بتواند در دار غصبی بخواند. بنابر اعتبار قید مندوحة، محل نزاع، چنین است: در موردی که مکلف، مندوحة داشته و می‌توانسته نمازش را در غیر دار غصبی بخواند اما به سوء اختیار خود، نمازش را در ضمن فرد محرم، اتیان نموده آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه اما در موردی که مکلف، چاره‌ای ندارد و فقط می‌تواند مأموریه را در ضمن فرد محرم اتیان نماید - فرضاً در دار غصبی محبوس است - خارج از بحث اجتماع امر و نهی می‌باشد زیرا در فرض عدم مندوحة اگر مولا نسبت به او هم امر و هم نهی داشته باشد،

ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحكيم المتضادين، و عدم الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في دفع [رفع] غائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه و أن تعدد الوجه يجدي في دفعها [رفعها] ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة و عدمها، و لزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع نعم لابد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً و محالاً، كما ربما لابد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً. وبالجملة: لا وجه لاعتبارها إلا لاجل اعتبار القدرة على الامتنال، و عدم لزوم التكليف بالمحال، و لا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف بالمحال، فافهم و اغتنم [١] .

تکلیف به محال لازم می آید، او نمی تواند بگوید هم تصرف در مکان غصبی حرام است و هم باید نماز را بخوانی بلکه باید یکی از آن دو تکلیف، ساقط شود.

سؤال: چرا در کلمات اصولیین صحبته از قید مذکور - مندوحة - نشده و محل نزاع را مطلق گذاشته اند؟

جواب: مدخلیت قید مذکور، بدیهی بوده زیرا اگر مولا با عدم مندوحة هم امر و هم نهی داشته باشد تکلیف به محال لازم می آید.

[١] - تحقیق در مطلب: وجود و عدم مندوحة در ما نحن فیه - باب اجتماع امر و نهی - هیچ تأثیری در حیثیت بحث ما ندارد زیرا همان طور که قبلاً هم بیان کردیم، جهت بحث، این است که: اگر دو عنوان در خارج، تصادق و امکان اتحاد وجودی داشته باشند - یک وجود بر هر دو عنوان، صادق باشد - آیا تعدد وجه و عنوان در جواز اجتماع امر و نهی کفایت می کند یا این که اتحاد وجودی و امکان تصادق، مانع از اجتماع امر و نهی است. به عبارت دیگر: آیا به خاطر اتحاد وجودی، نهی به متعلق امر سرایت می کند و همچنین آیا امر به متعلق نهی سرایت می کند یا نه لذا می گوئیم وجود و عدم مندوحة

ارتباطی به بحث ما ندارد.

البته بدیهی است که در هر موردی که بنا باشد تکلیف تحقق پیدا کند، شرایط و مقدماتی لازم دارد که گاهی به موانعی هم برخورد می‌کند لکن بحث درباره آن شرایط و موانع، خارج از نزاع فعلی هست بلکه ما در باب اجتماع امر و نهی فقط در کفایت تعدد عنوان و عدم کفایت تعدد عنوان بحث می‌کنیم اما وجود و عدم مندوحه، دخالتی در بحث ما ندارد البته اگر مندوحه نباشد و مکلف، راه چاره‌ای برای امتثال نداشته باشد اشکال دیگری لازم می‌آید که ربطی به بحث فعلی ما ندارد.

به عبارت دیگر، ما نسبت به محالیت نفس تکلیف بحث می‌کنیم که آیا نفس تکلیف به صلات و غضب با امکان اتحادشان محال است یا نه؟ قائلین به جواز اجتماع می‌گویند محال نیست^۱ اما قائلین به امتناع، معتقدند با امکان اتحاد و تصادق در خارج، تکلیف به صلات و غضب، محال است بنابراین در ما نحن فیه از محال بودن نفس تکلیف - وجوبی و تحریمی - بحث می‌کنیم و در موردی که مندوحه‌ای وجود ندارد بحثی راجع به تکلیف نداریم بلکه در آن جا متعلق تکلیف، محال است مثل این که مولائی به عبدش بگوید: «اجمع بین الضدین» که تکلیف مزبور، واحد است اما متعلق تکلیف - جمع بین ضدین - استحاله دارد و مکلف به ائصال به محالیت دارد.

تذکر: اگر مکلف به محال شد، نفس تکلیف هم محال می‌شود اما محالیت تکلیف از ناحیه محال بودن مکلف به است اگر مولائی گفت «اجمع بین الضدین» می‌گوئیم علت

۱ - اگر کسی در محل بحث، قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد و فرضاً در صدد برآمد که حکم آن را در رساله عملیه بنویسد باید تمام موانع و شرایط - از قبیل اعتبار مندوحه، بلوغ، عقل و ... - را هم در نظر بگیرد که این مسأله، مربوط به فعلیت حکم و اجرای آن در خارج است و ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی ندارد.

السابع: أنه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الاحكام بالطبائع و أما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول. و أخرى أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع. لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتاً عليه وان اتحد [اتحداً] وجوداً، والقول بالامتناع على القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً، وكونه فرداً واحداً [۱] .

محالیت تکلیف، این است که متعلق آن استحاله دارد و عید، قدرت بر امتثال و جمع بین ضدین ندارد اما در مسأله اجتماع امر و نهی، مکلف به محالیتی ندارد بلکه مستقیماً اشکال، نسبت به نفس تکلیف است که در موردی که متعلقین، تغایر ما هوی و مفهومی دارند اما خارجاً اتحاد وجودی، مطرح است آیا مولا می تواند بین امر و نهی جمع نماید. خلاصه: محل بحث در باب اجتماع امر و نهی، محالیت و عدم محالیت نفس تکلیف است، وجود و عدم مندوحه، هیچ گونه دخالتی در جهت بحث ما ندارد و علت این که اصولیین، عنوان بحث را مطلق گذاشته و اشاره ای به قید مذکور، ننموده اند، همان است که مشروحاً بیان کردیم نه این که: چون مدخلیت قید مندوحه، بدیهی بوده، به آن اشاره ای ننموده اند.

۷- بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله تعلق احکام به طبایع ندارد [۱] - تذکر: قبلاً^۱ بحث کردیم که: آیا اوامر و نواهی به طبایع، تعلق می گیرد یا به افراد^۲ به عبارت دیگر: وقتی مولا فرمود «اقیموا الصلاة» امر و طلب او به طبیعت صلات

۱- ر. ک: ایضاح الکفایة ۲ / ۴۷۹ .

۲- بدیهی است که افراد، همان وجودات طبیعت به ضمیمه خصوصیات هست که لازمه وجود طبیعت می باشد مانند خصوصیت مکانی، زمانی و امثال آن ها.

متعلق می‌شود یا به افراد؟

سؤال: آیا بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسألة مذکور دارد یا نه؟

جواب: قبل از بیان نظر مصنف، متذکر می‌شویم که دو توهّم در محل بحث شده که بدون رعایت ترتیب متن کتاب به ذکر آن دو می‌پردازیم.

الف: اگر کسی اوامر و نواهی را متعلق به طبایع بداند، باید در بحث فعلی قائل به «اجتماع» شود و بگوید اجتماع امر و نهی مانعی ندارد زیرا امر و نهی به طبایع متعلق است و طبیعت صلات، ارتباطی به طبیعت غصب ندارد بلکه آن‌ها دو طبیعت متمایز هستند گرچه از نظر وجود خارجی یک وجود دارند اما از نظر طبیعت، متغایر هستند اما اگر کسی اوامر و نواهی را متعلق به افراد بداند در ما نحن فیه باید «امتناعی» شود زیرا در این صورت، افراد متعدد نداریم، صلات در دار غصبی یک فرد و یک وجود هست و این وجود خارجی شخصی هم متعلق امر است و هم متعلق نهی، آن وقت چگونه می‌شود که به یک وجود هم امر تعلق بگیرد و هم نهی، پس قائل به تعلق احکام به افراد باید «امتناعی» شود.

ب: اگر کسی احکام را متعلق به افراد بداند همان طور که اخیراً ملاحظه کردید در بحث اجتماع امر و نهی باید «امتناعی» شود ولی چنانچه احکام را متعلق به طبایع دانست در محل بحث می‌تواند قائل به جواز «اجتماع»^۱ یا «امتناع» شود.

خلاصه: وجه اشتراک دو توهّم مذکور، این بود: کسانی که اوامر و نواهی را متعلق به افراد می‌دانند باید در بحث اجتماع امر و نهی قائل به «امتناع» شوند.

۱ - فمن قال بالجواز نظر الى تعدّد متعلق الحكمين لانه الطبيعتان المتعددتان بحسب الماهية و من قال بالامتناع نظر الى وحدتهما بحسب الوجود ضرورة امکان انتزاع ماهيات متعددة من وجود واحد خارجي كزید حيث ينتزع منه مفهوم الماشي و الضاحك و الانسان و هكذا. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۱/ ۲۱۴.

و أنت خبير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه ان كان يجدي بحيث لا يضرّ معه الاتحاد بحسب الوجود و الایجاد لكان يجدي ولو على القول بالافراد، فإن الموجود الخارجي الموجّه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطّبعيتين، فيكون مجمّعاً لفردین موجودین بوجود واحد، فكما لا يضرّ وحدة الوجود بتعدد الطّبعيتين، [كذلك] لا يضرّ بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكلّ من الطّبعيتين، و الا لما كان يجدي أصلاً حتّى على القول بالطّباع كما لا يخفى، لوحدة الطّبعيتين وجوداً، و اتحادهما خارجاً، فكما أنّ وحدة الصّلاتية و الفصبيّة في الصّلاة في الدّار المغصوبة وجوداً غير ضائر بتعددهما و كونهما طبعيتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصّلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصّلاة فيكون مأموراً به، و فرداً للغصب فيكون منهيّاً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً للطّبعيتين، فلا تغفل [۱] .

[۱] - مصنف رحمته الله: ممکن است در بحث قبل، قائل به تعلق احکام به افراد شد اما در بحث فعلی «اجتماعی» شویم - نه امتناعی - در نتیجه بطلان هر دو توهم، واضح می شود. بیان ذلک: در هر دو توهم بر این مطلب، تکیه شده بود که: اگر کسی در مسأله قبل «افرادى» شد، در بحث فعلی باید امتناعی شود زیرا خارجاً دو فرد نداریم، صلات در دار غصبی یک فرد و دارای یک وجود است و چگونه می شود هم متعلق امر واقع شود و هم متعلق نهی.

پاسخ مصنف، این است: شما هم که صلات در دار غصبی را در نظر می گیرید، قبول دارید که دارای دو عنوان هست، هم عنوان غصبی دارد و هم عنوان صلاتی بر آن متعلق است بنابراین اگر بر موجود واحد، دو عنوان متعلق شد، معنایش این است که هم فرد این عنوان است و هم از افراد آن عنوان می باشد، هم مصداق عنوان «الف» هست و هم مصداق عنوان «ب» می باشد پس در حقیقت دو مصداق و دو فرد وجود دارد منتهی دو فردی که به یک لباس و شکل در آمده و مجمع برای دو فرد است.

به عبارت واضح تر: به نظر شما ملاک در فردیت چیست و معنای فرد کدام است؟ فرد، یعنی آن وجودی که خصوصیت فردیه همراه آن هست، صلات در دار غصبی را اگر با «صلات» مقایسه کنید دارای خصوصیات فردیه صلاتی هست و چنانچه آن را با غصب ملاحظه نمائید دارای خصوصیات فردیه غصبیت می باشد.

خلاصه، این که شما آن را دو فرد می دانید یا یک فرد و اگر یک فرد می دانید از افراد صلات است یا غصب؟

از این که شما نمی توانید بین آن ها تکفیک و جدائی قائل شوید معلوم می شود که صلات در دار غصبی در واقع دو فرد^۱ و دو موجود است منتها دو وجودی که به وسیله یک فرد تحقق پیدا کرده و به یک وجود موجود، شده و شما - متوهم - بیانی غیر از آنچه که ما ذکر کردیم، نمی توانید داشته باشید و اگر مسألة تعدد فرد، مطرح شد و ما قائل شدیم که احکام به افراد تعلق می گیرد، مانعی ندارد که صلات در دار غصبی به لحاظ این که جامع دو فرد و مجمع دو مصداق هست به جهت احد المصداقین، متعلق امر واقع شود و به لحاظ مصداق دیگر متعلق نهی قرار گیرد و چنانچه شما - متوهم - بگوئید بیان مذکور، کارساز نیست باید از ابتدا بگوئید تعدد عنوان هم نتیجه و فائده ای ندارد و اگر احکام به طبایع هم متعلق شود و عنوان هم تعدد داشته باشد تعدد عناوین، کارساز نیست و مشکلی را حل نمی کند.

ما - مصنف - بر اساس این که تعدد عنوان، نتیجه بخش است با شما بحث می کنیم یعنی همان طور که تعدد عنوان کفایت می کند تعدد مصداق و فردیت هم کافی است.

نتیجه: مسألة اجتماع امر و نهی، هیچ ارتباطی به مسألة تعلق احکام به طبایع یا افراد ندارد و طبق هر دو مبنا، هر دو احتمال، جاری است.

۱ - فرد من طبیعة الصلاة و فرد من طبیعة الغصب.

الثامن: أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع ألا إذا كان في كل واحد من متعلقی الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى كما يأتي تفصيله. و أما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا [يكاد] يكون من هذا الباب^۱، و لا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز أو الامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت [۱] .

۸- اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماع

[۱] - تذکر: مقصود از امر هشتم، بیان فرق باب تعارض^۲ و مسأله اجتماع امر و نهی^۳ می باشد.

اگر بنا باشد موردی از صغریات بحث اجتماع امر و نهی و فرضاً صلوات در دار غصبی داخل بحث اجتماع امر و نهی باشد، شرطش این است که در مورد تصادق و اجتماع دو عنوان مأمور به و منهی عنه ملاک هر دو حکم تحقق داشته باشد به عبارت دیگر: نماز در دار غصبی در صورتی از مثال های بحث اجتماع امر و نهی است که ما احراز کنیم صلوات در دار غصبی دارای ملاک امر و صد درجه مصلحت هست - همان مصلحتی که در سائر نمازها تحقق دارد - یعنی: مصلحت آن، منحصر به موردی نیست که با غصب، اتخاذ پیدا نکند

۱ - كما لا يكون من التعارض لانه انما يكون في مقام الاثبات والكلام في مقام الثبوت. مشکینی
 ر. ک: کفایة الاصول معشني به حاشیه مرحوم مشکینی ۲۴۱/۱.

۲ - بدیهی است که اصولیین در باب تعارض، مرجحات را اخذ می نمایند و اگر ترجیحی نبود، بنا بر تساقت یا تخییر می گذارند و در باب تزاحم در صورت احراز اقوانیت ملاک، آن را اخذ می نمایند و الا به اباحه یا تخییر حکم می کنند که تفصیل این مسائل در باب تعادل و ترجیح خواهد آمد.

۳ - که از صغریات باب تزاحم هست.

.....

به عبارت واضح‌تر: مصلحت نماز، منحصر به نماز در خانه یا مسجد نیست پس باید ملاک و مصلحت ملزومه نماز در تمام مصادیق صلوات حتی آن نمازی که با غضب، متحد شده، تحقق داشته باشد و همچنین باید احراز کنیم آن مفسده لازم الاجتنابی که باعث نهی از غضب و تصرف در دار غضبی شده، اطلاق دارد یعنی تمام مصادیق غضب حتی آن مصداقی که با صلوات، متحد شده، مفسده لازم الاجتناب دارد پس نزاع در باب اجتماع امر و نهی، مربوط به آن جایی است که مصلحت به طور کلی در تمام افراد مأمور به و مفسده هم به طور کلی در تمام مصادیق منهی عنه ثابت باشد بنابراین باید صلوات در دار غضبی واجد دو ملاک باشد - مصلحت ملزومه و مفسده لازم الاجتناب - نتیجتاً اگر کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، می‌گوید: مانعی ندارد، هر یک از آن مفسده و مصلحت ملزومه در حکم فعلی خودش تأثیر می‌کند یعنی: مصلحت در ایجاب فعلی و مفسده در تحریم فعلی تأثیر می‌نماید و در نتیجه، نماز در دار غضبی هم وجوب فعلی دارد و هم دارای حرمت فعلی هست.

چنانچه کسی قائل به امتناع شد، می‌گوید: دو ملاک در ماده اجتماع تحقق دارد و حکم، تابع ملاک و مناط اقوی هست و اگر احد الملائکین از دیگری اقوی نبود، هیچ یک از آن دو ملاک نمی‌تواند تأثیر نماید بلکه حکم ثالثی - غیر از وجوب و حرمت فرضاً اباحه - تحقق پیدا می‌کند که تفصیل آن را بعداً - در تنبیه دوم از تنبیهات اجتماع امر و نهی - بیان می‌کنیم.

خلاصه: چه بنا بر قول به اجتماع و چه بنا بر قول به امتناع باید در ماده اجتماع، دو ملاک تحقق داشته باشد.

لازم به تذکر است که: فرضاً اگر صلوات و غضب، فاقد آن مناط کلی وجوب و حرمت باشند - یعنی: مطلقاً حتی در مورد تصادق - از بحث اجتماع امر و نهی خارج می‌باشد بدیهی است در موردی که محل تصادق، فاقد ملاکین هست، دارای دو فرض می‌باشد:

و أما بحسب مقام الدلالة و الاثبات، فالزوايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان اذا أحرز أن المناطين من قبيل الثاني^۱ فلا بد من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح [أو] والتخيير و ألا فلا تعارض^۲ في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الزوايات أصلاً بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة إليها. نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض^۳ فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة فتفطن.

التاسع: أنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها و المنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من اجماع أو غيره فلا اشكال، ولو لم يكن إلا اطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل، وهو: أن الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضي و المناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، ولو كان

الف: گاهی واجد یکی از دو ملاک هست که حکم هم تابع همان ملاک می باشد.
ب: احتمال دیگر، این است که هیچ یک از دو ملاک، موجود نباشد که قهراً حکم، تابع یک ملاک سومی خواهد بود.

تذکره: آنچه را ذکر کردیم به حسب مقام ثبوت و صرف نظر از ادله بود و اینک به بحث مقام اثبات آن می پردازیم.

۱ - و هو ما تعرض بقوله: «و اما اذا لم يكن للمتعقلين مناط كذلك» ر. ک: منتهی الدراية ۳ / ۴۳.

۲ - مصنف در عبارات بعد توضیح می دهند که: بنابر قول به اجتماع، تعارض نیست و اگر بنا بر قول به امتناع بخواند تعارض نباشد، شرطش این است که دو دلیل، بیانگر دو حکم اقتضائی باشند و یا لا اقل یکی از آنها اقتضائی و دیگری فعلی باشد تا این که ...

۳ - مصنف رحمته الله در «التاسع» می فرمایند: بنابر امتناع بین آنها تعارض است نه اجتماع.

بصدد الحكم الفعلي، فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز الا اذا علم اجمالا بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين. و أما على القول بالامتناع، فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً، فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن أن يكون لاجل انتفائه إلا أن يقال: ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر، و إلا فخصوص الظاهر منهما [۱].

۹- مناط امر و نهی در ماده اجتماع چگونه احراز می شود؟

[۱] - تذکر: انصافاً مطالبی را که مصنف رحمته الله در «الثامن» بیان کرده اند دارای کمال اجمال هست اما آن را در «التاسع» تکمیل نموده و بهتر بود که آن دو مقدمه را تحت یک امر بیان می کردند لذا ما آنچه را مصنف در دو مقدمه مذکور بیان کرده اند تلفیق نموده، بدون رعایت ترتیب متن کتاب توضیح می دهیم.

اما بحث مقام اثباتی: سؤال: از چه طریقی باید احراز نمود که در مورد تصادق، هر دو ملاک تحقق دارد؟

جواب: ۱- در درجه اول اگر دلیلی شبیه اجماع داشتیم که اثبات می نمود، نماز در دار غصبی نه از نظر مصلحت صلاتی نقصان دارد و نه از جهت مفسده غصبی، کمبود دارد یعنی: همان ملاکی که در سائر نمازها هست در آن صلات هم وجود دارد و همچنین همان ملاکی که در سائر افراد غصب هست در صلات متحد با غصب، موجود است که مشکل حل است و راه استکشاف تحقق ملاکین، همان اجماع است.

۲- اگر فقط با ادله لفظیه مانند «اقیموا الصلاة» و «لا تتصرف فی ملک الغير» مواجه بودیم، مسأله بر دو گونه است:

الف: دلیل امر و دلیل نهی در صدد بیان حکم فعلی صلات و غصب نیست بلکه در

مقام بیان حکم اقتضائی^۱ - بیان ملاک - آن دو هست یعنی «اقیموا الصلوة» در صدد بیان مصلحت ملزمه نماز هست ولی حکم فعلی آن، تابع خصوصیات موارد است و همچنین «لا تغصب» در مقام بیان مفسده لازم الاجتناب غصب است و فقط حکم اقتضائی آن را بیان می کند کأن به طور صریح، مصلحت و مفسده صلات و غصب را بیان می کنند. در این فرض «تعارضی» وجود ندارد و قائلین به امتناع و اجتماع هر کدام مسیر متحدی دارند یعنی:

اجتماعی می گوید در صلات در دار غصبی، دو حکم اقتضائی وجود دارد و به تبع آن، دو حکم فعلی برای صلات در دار غصبی ثابت می کند.

قائلین به امتناع هم می گویند در مورد نماز در دار غصبی دو حکم اقتضائی تحقق دارد اما نمی توان گفت دو حکم فعلی هم ثابت است بلکه حکم فعلی، تابع اقوی الملائکین است^۲ و به اصطلاح علمی باید مرجحات باب متزاحمین را رعایت نمود و بدیهی است که در تزاحم دو دلیل، عنایتی به اقوائت و اظهارت ادله نداریم بلکه در رتبه اول باید ملاحظه نمود که کدام یک از آنها اهم و کدام مهم است^۳ و مرجح دوم، وجود بدل اختیاری و عدم بدل اختیاری^۴ هست یعنی هر یک از متزاحمین که بدل اختیاری ندارند

۱ - برای توضیح بیشتر درباره حکم اقتضائی، ر. ک: ایضاح الکفایة ۴ / ۴۹.

۲ - و اگر ملاک اقوائی وجود نداشت نوبت به حکم سوم - غیر از وجوب و حرمت - می رسد.

۳ - فرضاً اگر دو نفر - یک نفر مسلمان و دیگری کافر - در حال غرق شدن باشند، انسان یقین پیدا می کند که انقاذ مسلمان، اهم است و اگر یقین هم پیدا نکند، احتمال می دهد که انقاذ مسلمان، اهم است و همین کفایت می کند.

۴ - در این که آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدش هست یا نه بیان کردیم که: صلات و ازاله، متزاحمین بودند لکن گفتیم ازاله نجاست از مسجد، از اتیان صلات، اهم هست اما خارجاً می دانیم که

بر دیگر تقدّم دارد.

خلاصه: اگر دو دلیل در مقام بیان حکم اقتضائی باشند نه بنا بر قول به اجتماع، تعارضی وجود دارد و نه بنا بر قول به امتناع، معارضه‌ای مطرح است فقط آن دو دلیل، حکم اقتضائی را بیان می‌کنند، قائل به جواز، دو حکم اقتضائی را اخذ می‌نماید و بر طبق آن دو، حکم فعلی ثابت می‌کند و امتناعی هم دو حکم اقتضائی را قبول دارد^۱ لکن می‌گوید حکم فعلی، تابع اقوی الملاکین هست و اگر ملاک اقوائی وجود نداشت نوبت به حکم سومی غیر از وجوب و حرمت می‌رسد.

ب: دلیل امر و نهی بیانگر حکم فعلی هست - نه حکم اقتضائی - معنای جمله «اقیموا الصلاة» این است که: «يجب عليك بالفعل اقامة الصلاة» و معنای «لا تغصب» هم: «يحرم عليك بالفعل التصرف في مال الغير» می‌باشد که در فرض مذکور، مسیر و طریق قائلین به جواز و امتناع از یکدیگر جدا می‌شود.

کسی که قائل به جواز اجتماع هست می‌گوید: آن دو دلیل با یکدیگر تعارضی ندارند بلکه آن‌ها دو حکم فعلی نسبت به تمام افرادشان ثابت می‌کنند در محل اجتماع و تصادق هم مانعی ندارد که دو حکم فعلی وجود داشته باشد یعنی اشکالی ندارد که صلات در دار غصبی «بما انها صلاة»، واجب «و بما انها غصب»، حرام باشد یعنی اجتماعی از ثبوت دو حکم فعلی در ماده اجتماع کشف می‌کند که هر دو ملاک تحقق دارد و هنگامی که در

→ اهمیت نماز، بیش از ازاله هست ولی علت این که آن جا گفتیم صلات، مغلوب ازاله می‌باشد، این است که نماز، واجب موشع است و می‌توان آن را در اول یا وسط و یا آخر وقت خواند اما ازاله، واجب مضیق و بدون «بدل» بود و همین امر، سبب تقدّم ازاله بر اتیان نماز شد.

۱ - البته اگر یکی از آن دو حکم، اقتضائی و دیگری هم فعلی باشد، کفایت می‌کند و الا اگر دو دلیل، بیانگر دو حکم فعلی باشند، امتناعی نمی‌تواند آن دو حکم فعلی را اخذ نماید بلکه باید بگوید بین آن دو دلیل، تعارض است.

ماده اجتماع، دو حکم فعلی، ممکن التحقق بود از طریق معلول، علت را کشف نموده و می‌گوید اگر نماز در دار غصبی هم واجب و هم حرام شد، معلوم می‌شود هم مصلحت ملزمه و هم مفسده ملزمه دارد لذا قائل به جواز، مشکلی ندارد و به طریق مذکور، ملاک را کشف می‌کند.

قوله: «الا اذا علم اجمالاً بكذب احد الدليلين فيعامل معهما معاملة المتعارضين».

تذکره: در بحث تعادل و ترجیح خواهیم گفت که یکی از موارد تعارض، تعارض اجمالی هست یعنی: وقتی دو دلیل را ملاحظه می‌کنیم دارای امکان جمع هستند و چنین نیست که هر یک، دیگری را نفی کند اما خارجاً می‌دانیم یکی از آن دو، کذب است.

در محل بحث هم می‌گوئیم: قائل به جواز از طریق ثبوت دو حکم فعلی در ماده تصادق، دو ملاک را کشف می‌کند مگر این که خارجاً علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل داشته باشد و اجمالاً بدانند در ماده اجتماع، حکم فعلی برای آن وجود ندارد و در نتیجه، دو ملاک، مطرح نیست که در این صورت با آن دو دلیل، معامله تعارض می‌شود. اما قائلین به امتناع خارجاً کشف نکرده‌اند که نماز در دار غصبی دارای دو ملاک است بلکه آن‌ها فقط با دو دلیل لفظی مواجه هستند که می‌گویند دو حکم فعلی تحقق دارد. دو حکم فعلی هم در ماده اجتماع قابلیت جریان ندارد لذا «امتناعی» راهی برای کشف ملاک ندارد پس باید بگویند بین دلیلین، تعارض است و چنانچه تعارض، مطرح شد مرجحات باب تزاحم مطرح نمی‌گردد بلکه باید به مرجحات باب تعارض توجه نمود و دید کدام یک از آن دو دلیل از جهت دلالت و ظهور، اقوا هست تا همان را اخذ نمود و اگر اقوانیت از نظر دلالت و ظهور وجود نداشت در مرحله بعد، نوبت به تساقط یا تخییر بین متعارضین می‌رسد.

تذکره: البته قبل از رجوع به مرجحات باب تعارض، ممکن است یکی از آن دو را به حکم فعلی و دیگری را به حکم اقتضائی حمل نمود تا این که تعارضی بین آن‌ها نباشد که

فتلخص: أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً اذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز، و إلا فعلى الامتناع [١] .

در این صورت نه بنا بر قول امتناعی مانعی وجود دارد و نه بنا بر قول اجتماعی که توفیق مذکور - حمل احدهما به حکم اقتضائی - به ملاحظه مرجحات باب نزاحم است.
قوله: «فتفطن»^۱.

[١] - جمع بندی: اگر خارجاً مقتضی دو حکم را در ماده اجتماع، احراز نمودیم «کان من مسألة الاجتماع» یعنی: «جوازی» قائل به جواز است و به تبع آن، دو حکم فعلی ثابت می کند و «امتناعی» اقوی الملائکین را اخذ می نماید و چنانچه ملاک اقوا وجود نداشت به حکم سوّمی رجوع می کند.

اما چنانچه دلیلی بر ثبوت مقتضی دو حکم در ماده اجتماع نداشته باشیم «فهو من باب التعارض مطلقاً» یعنی: اجتماعی و امتناعی، نسبت به آن دو دلیل، قواعد باب تعارض را اجرا می کنند «اذا كانت هناك دلالة على انتفائه [ای انتفاء المقتضى] فى احدهما بلا تعيين ولو على الجواز» یعنی: اگر دلیل خارجی داشتیم که یکی از آن دو ملاک، تحقق ندارد در این صورت هم امتناعی و هم اجتماعی نسبت به آن دو دلیل، قواعد باب تعارض را اجرا می نمایند زیرا قائلین به جواز اجتماع، در صورتی «اجتماعی» هستند که هر دو ملاک تحقق داشته باشد.

البته در این صورت، امتناعی و اجتماعی از یکدیگر جدا می شوند که: اگر دلیلی بر ثبوت مقتضی دو حکم نداریم و دلیلی بر این که فقط یک مقتضی هم وجود دارد، مطرح نیست - نه این طرف مسأله، واجد دلیل است و نه آن طرف - اجتماعی در ماده اجتماع،

١ - يمكن ان يكون اشارة الى ان الجمع العرفي يتوقف على كون احدهما اظهر من الآخر و مجرد كون احدهما اقوى مناطاً من الآخر لا يجدى فى كونه اقوى ظهوراً. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٣٦١.

العاشر: أنه لا اشكال في سقوط الامر و حصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقاً ولو في العبادات و ان كان معصية للنهي أيضاً [۱] .

دو حکم فعلی ثابت می‌کند - و دو ملاک کشف می‌کند - اما امتناعی می‌گوید: ملاکی را احراز نکردیم و راهی هم برای اثبات دو حکم فعلی نداریم پس الزاماً نسبت به آن دلیلین قواعد باب تعارض را اجرا می‌کنیم.

۱۰ - ثمره بحث اجتماع امر و نهی

[۱] - ثمره بحث، بنا بر قول به جواز: اگر کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، ماده اجتماع و مورد تصادق را اتیان نمود، بلا اشکال، امر کلی متعلق به طبیعت مأمور به ساقط و امتثال محقق می‌شود خواه مجمع از عبادات باشد یا معاملات - یعنی: خواه امرش عبادی باشد یا توصلی.

فرضاً با اتیان صلوات در دار غصبی، امر «اقیموا الصلاة» ساقط و موافقت با آن حاصل می‌گردد زیرا بنا بر قول به اجتماع، نمازی که در ملک غصبی اتیان شده نقصانی ندارد چون هم دارای ملاک امر هست و هم امر فعلی در آن تحقق دارد و صلوات مذکور با سایر صلوات تفاوتی ندارد البته بدیهی است که در ضمن اتیان نماز در دار غصبی یک معصیت هم محقق شده که عصیان مزبور، ارتباطی به جنبه عبادت نماز ندارد و این که شنیده‌اید نماز در ملک غصبی محل اشکال هست، ایرادش طبق مبنای جواز اجتماع نیست^۱.

وقتی مسأله در واجبات عبادی، بلا اشکال بود در واجبات توصلی مانند غسل ثوب با آب غصبی به طریق اولی فاقد اشکال هست زیرا واجب توصلی مؤونه کمتری از واجب تعبّدی دارد، رعایت قصد قربت در آن لازم نیست و ...

۱ - به زودی بیان می‌کنیم که اشکال آن در کدام فرض است.

و کذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر الا أنه لا معصية عليه. و أمّا عليه و ترجيح جانب النهي، فيسقط به الامر به مطلقاً في غير العبادات. لحصول الغرض الموجب له. و أمّا فيها فلا مع الالتفات الى الحرمة أو بدونه تقصيراً، فإنه و ان كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربة و قد قصدها الا أنه مع التقصير لا يصلح لان يتقرب به أصلاً، فلا يقع مقرباً، و بدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة كما لا يخفى [۱].

[۱] - ۲ - ثمره بحث بنا بر قول به امتناع: «امتناعي» می گوید اجتماع امر و نهی امکان ندارد، نماز در دار غصبی یا باید مأمور به باشد لیس الا و یا باید منهی عنه باشد لیس الا لذا امکان دارد او جانب امر را ترجیح دهد و ممکن است جانب نهی را ترجیح دهد^۱ لذا باید ثمره هر یک از دو مبنا را بیان کرد:

الف: اگر «امتناعي» جانب امر را ترجیح داد معنایش این است که نماز در دار غصبی فقط مأمور به می باشد که در این صورت کلام و مبنای او بالاتر از «اجتماعی» هم می باشد زیرا به نظر او هم عبادت صحیحاً واقع می شود و هم معصیتی تحقق پیدا نمی کند. به عقیده او نماز در دار غصبی مانند اتیان صلات در مکان مباح فقط مأمور به است ولی «اجتماعی» می گفت در عین حال که نماز در دار غصبی، صحیح است اما معصیتی هم محقق می شود.

ب: اگر «امتناعي» جانب نهی را ترجیح داد و گفت ماده اجتماع فقط منهی عنه است معنایش این است که اصلاً امری تحقق ندارد که در فرض مذکور ابتداءً باید ملاحظه نمود که ماده اجتماع، واجب تعبدی هست یا توصلی.

ممکن است ماده اجتماع، واجب توصلی باشد مثل این که فردی لباس متنجس خود

۱ - در ضمن مباحث آینده مرجحات جانب امر و مرجحات جانب نهی را بیان می کنیم.

را با آب غصبی تطهیر کند در این صورت با تطهیر لباس با آب غصبی، «امر» ساقط می‌شود زیرا در غسل ثوب، قصد قربت، معتبر نیست بلکه اگر غرض از امر و مقصود از آن واجب توصلی ولو در ضمن فرد محرمی حاصل شده امر مولا مطلقاً^۱ ساقط می‌شود. به عبارت واضح‌تر آنچه که مثلاً در نماز شرط می‌باشد طهارت لباس است خواه تطهیر لباس با آب مباح انجام گیرد یا با آب غصبی گرچه غسل ثوب با آب منسوب، موجب تصرف در مال غیر و حرام است اما چون غرض از امر حاصل می‌شود، امر مولا ساقط می‌گردد.

اگر ماده اجتماع^۲، واجب تعبّدی باشد مسأله، دارای چند صورت است:

۱ - مکلفی که ماده اجتماع را اتیان می‌نماید و نمازش را در دار غصبی می‌خواند، نسبت به حکم^۳ و حرمت تصرف در دار غصبی ملتفت می‌باشد و می‌داند که تصرف در ملک غیر، حرام است در فرض مذکور، عمل عبادی و نماز او باطل است زیرا فردی که می‌داند عملش محرم است و هیچ امری نسبت به آن تحقق ندارد چگونه می‌تواند قصد قربت نماید او می‌داند آن نماز، مبعوض مولا هست و فقط نهی فعلی به آن تعلق گرفته لذا عمالش صلاحیت مقرّبت ندارد و با عدم صلاحیت، قصد قربت متمشی نمی‌شود. پس در صورت اول مسلماً آن عمل، باطل است.

۲ - مکلف، التفاتی به حرمت ندارد اما منشأ عدم التفاتش تقصیر هست - نه قصور - به این نحو که مثلاً می‌داند آن زمین، غصبی هست و احتمال می‌دهد که تصرف در ملک غیر، حرام است و طریقی هم برای استکشاف و سؤال دارد اما در عین حال، مسأله را تحقیق نمی‌کند و نمازش را در ملک غیر می‌خواند یعنی: در حالی که نمی‌داند عملش

۱ - خواه مکلف، نسبت به حرمت التفات داشته باشد یا این که اصلاً ملتفت نباشد.

۲ - مجدداً متذکر می‌شویم که بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی بحث می‌کنیم.

۳ - و همچنین نسبت به موضوع.

و أما اذا لم يلتفت اليها قصوراً و قد قصد القربة باتيانها، فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً^۱ لاجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الامر، فيسقط به قطعاً و ان لم يكن امثالاً له بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله [۱] .

مبغوض مولا هست و فکر می کند بین اتیان صلات در ملک غیر با سائر صلوات، فرقی وجود ندارد و اتفاقاً قصد قربت هم می کند، در عین حال، عملش باطل است و علت بطلان نمازش این است که ذات عمل عبادی او صلاحیت مقربیت ندارد - منهی عنه است - و اگر تقرب، حاصل نشود غرض از امر محقق نمی گردد و در نتیجه، امر مولا ساقط نمی شود گرچه او نسبت به حرمت، ملتفت نیست اما فرض مسأله، این است که عدم التفات او از تقصیر خودش ناشی شده و عدم التفات - عن تقصیر - مانع فعلیت نهی نمی شود پس حکم صورت دوم هم بطلان عمل بود.

[۱] - ۳: مکلف، غیر ملتفت است اما منشأ عدم التفات او قصور می باشد - نه تقصیر - خواه عدم التفات او نسبت به موضوع^۲ باشد خواه این که توجهی به حکم - حرمت - نداشته باشد مثلاً او نمی دانسته که فلان زمین، غصبی هست یا این که نسبت به حکم الهی توجه نداشته و خیال می کرده که «الارض لله» و هر کس هر کجا را تصرف کند، اشکالی ندارد و در نتیجه، نمازش را در زمین غصبی خوانده، در این صورت باید ببینیم حکم

۱ - المناط فی الحسن الصدوری آن معتقد الفاعل بلا تقصیر منه رجحان الفعل فیاتی به بهذا الداعی سواء كان الفعل حسناً واقعاً ليطابق حسنه الصدوری مع حسنه الواقعی او كان قبیحاً محضاً واقعاً لیس فیة جهة الحسن اصلاً غیر ان الفاعل اخطأ فی اعتقاده او كان واجداً لجهتی الحسن و القبح جميعاً كما فی المقام ولكن لم يعلم الفاعل بجهة القبح قصوراً. ر. ک: عناية الاصول ۲ / ۴۹ .

۲ - تذکر: نسبت به موضوع، قصور و تقصیری مطرح نیست زیرا در شبهات موضوعیه اصلاً تحقیق و تفحص لازم نیست.

مسأله چیست.

عبادت و نماز او صحیح است زیرا عمل او ناشی از عدم التفات - عن قصور - بوده لذا نهی فعلی به آن تعلق نگرفته و اگر بنا باشد نهی، فعلیت پیدا کند یا باید توجه و التفات مطرح باشد و یا این که اگر مکلف، غیر ملتبس بوده منشأ عدم التفات او تقصیر باشد لذا می گوئیم در فرض مذکور که منشأ عدم التفات، قصور مکلف است نسبت به آن صلات نهی، فعلیت پیدا نکرده و فرض ما این است که هم از مکلف، قصد قربت متمشی شده و هم آن عمل به لحاظ عدم مبغوضیت فعلی، صلاحیت مقریت داشته^۱ لذا نماز در دار غصبی نقصی ندارد و صحیح است و امر مولا ساقط می شود.

یادآوری: صحت عبادت مذکور، بنابراین است که در عبادات، نیازی به قصد امثال - اتیان عبادت به داعی و تحریک امر - نباشد^۲ بلکه اتیان عمل به عنوان محبوبیت و مقریت کافی باشد - گرچه به خاطر ابتلاء به مانع، فاؤه امر هم باشد.

سؤال: بنا بر لزوم قصد امثال و رعایت داعی الامر در صحت عبادات آیا با اتیان صلات به نحو مذکور، امر «اقیموا الصلاة» هم امثال می شود به عبارت دیگر، عمل مزبور می تواند امثال امر صلات واقع شود یا نه؟

بدیهی است که مسأله امثال، غیر از سقوط امر می باشد. معنای امثال، این است که انسان، عمل را به داعویت و تحریک امرش اتیان کند. سؤال فعلی ما این است که آیا

۱ - زیرا همان طور که قبلاً - در امر هشتم - بیان کردیم، نزاع در باب اجتماع امر و نهی در موردی است که در ماده اجتماع، هم ملاک امر تحقق داشته باشد و هم ملاک نهی. در بحث فعلی هم که محل تصادق به عنوان یک عمل قبیح، محقق نشده بلکه به عنوان یک عمل حسن اتیان شده و جهل مکلف هم قصوری بوده به خلاف فرض قبل - عدم التفات عن تقصیر - که مجمع، واجد ملاک امر نبوده.

۲ - زیرا این مسأله، محل کلام است که آیا در صحت عبادات، قصد امثال لازم است یا نه؟

کسی که «امتناعی» هست و جانب نهی را ترجیح داده^۱، می تواند بگوید با اتیان ماده اجتماع، امثال امر مولا محقق می شود؟

قبل از پاسخ مسأله به ذکر مقدمه ای می پردازیم: اختلافی مطرح است که آیا احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند^۲ اگرچه مکلفین به خاطر قصور و عدم اطلاع، هیچ توجهی به آن جهات واقعی نداشته باشند یا این که احکام، تابع آن جهاتی هستند که تأثیر فعلی در حُسن و قُبْح می نمایند. هر چیزی که بالفعل در حُسن تأثیر کرد سبب تحقق وجوب می شود و هر چه بالفعل در قُبْح تأثیر نمود، موجب تحقق حرمت می گردد و تأثیر فعلی در حُسن و قُبْح هم تابع علم مکلف هست اگر انسان، مطلبی را نداند تأثیر فعلی در حُسن و قُبْح ندارد زیرا حُسن و قُبْح با توجه و التفات، مطرح می شود چنانچه کسی عمل قبیحی را بدون توجه به قبحش انجام داد نمی توان او را تقبیح نمود و همچنین در مورد انجام عمل حَسَن نمی توان او را تحسین نمود بلکه باید توجه داشته باشند.

خلاصه، این مسأله، محل کلام است که آیا احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند و علم و جهل مکلف تأثیری در آن ندارد یا این که تابع جهاتی است که بالفعل در حُسن و قُبْح تأثیر می کند و این مسأله با علم و جهل مکلف، مرتبط است.

پاسخ سؤال: اگر گفتیم احکام، تابع جهات فعلیه مؤثره در حُسن و قُبْح است در فرض مسأله و صورت سوّم - جهل قصوری - اتیان محل اجتماع، هیچ گونه قُبْحی ندارد زیرا ملاک نهی به خاطر عدم توجه، تأثیری در قبح نمی نماید و اگر ملاک نتوانست در قبح تأثیر نماید، تنها ملاک امر باقی می ماند - مثل این که نماز در دار غصبی فقط واجد ملاک امر باشد - در نتیجه اگر مکلف، عمل را با مناط امر و قصد قربت اتیان نماید، امثال امر

۱ - صورت سوّم مسأله.

۲ - و اگر در موردی - مانند محل بحث - هم مصلحت بود و هم مفسده، تابع همان است که واقعاً اقوا هست و ارتباطی به علم و جهل مکلف ندارد.

مع آنکه ممکن آن یقال بحصول الامتثال مع ذلك، فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه و بين سائر الافراد في الوفاء بفرض الطبيعة المأمور بها و ان لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضي. و من هنا انقدح آنّه یجزی ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة، و عدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة، كما يكون كذلك في ضدّ الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

و بالجملة: مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حکماً يكون الاتيان بالمجمع امتثالاً، و بداعي الامر بالطبيعة لا محالة غاية الامر آنّه لا يكون مما یسهه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها لاحكام الواقعية. و أما لو قيل بعدم التزام الا في مقام فعلية الاحكام لكان مما یسهه، و امتثالاً لامرها بلا كلام [۱].

«اقیموا الصلّاة» هم می شود زیرا عمل عبادي مذکور، واجد مصلحت مؤثره در حُسن هست بدون این که مفسده مؤثره بتواند تأثیری در قبح نماید.

اما اگر گفتیم احکام، تابع مصالح و مفسدات واقعیّه هست، صلوات مذکور در عین حال که صحیح است^۱ اما چون ارتباطی به عالم امر و مأموریه ندارد، نمی تواند امتثال امر «اقیموا الصلّاة» واقع شود زیرا آن نماز، منهی عنه است و مفسده واقعی در نهی تأثیر می کند گرچه فعلاً به خاطر عدم التفات مکلف، گریبان گیر او نیست.

[۱] - مصنف در عبارت قبل فرمودند: اگر احکام را تابع مصالح و مفسدات واقعیّه بدانیم - که ارتباطی به علم و جهل مکلف حتی در صورت جهل قصوری ندارد - در فرض مسأله^۲، اتیان ماده اجتماع، باعث صدق امتثال نمی شود اما در عبارت فعلی فرموده اند: اگر احکام را تابع مصالح و مفسدات واقعی هم بدانیم در عین حال که حکم واقعی صلوات، حرمت است طریق قصد امتثال، این است که: ما هم قبول داریم که در فرض مسأله، نماز

۱ - البته بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، حکم «واقعی» آن صلوات، حرمت است.

۲ - بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی. و جهل قصوری مکلف.

در دار غصبی، مأمور به نیست اما طبیعت صلات که مأمور به است و مکلف باید نمازش را در مکان مباحی مانند خانه یا مسجد بخواند و امر «اقیموا الصلوة» گریبانگیر او هست منتها آن فرد از صلات که مبتلای به مزاحم اقوا - به نام صلات در دار غصبی - هست به علت مزاحم از دائره طبیعت مأمور به خارج است و امر متعلق به طبیعت، شامل آن نمی شود و حکم واقعی آن، حرمت است لکن ابتلا و گرفتاری مذکور، اصل مقتضی، مصلحت و مناط را که از بین نمی برد منتها مفسده نهی بر مصلحت امر غلبه پیدا کرده لذا می گوئیم: مکلف صلات در دار غصبی را به داعی امر متعلق به «طبیعت» اتیان می کند و کسی نمی تواند بگوید نماز در دار غصبی از جهت صلاتی نقصی دارد بلکه آن صلات، مانند نماز در خانه و مسجد، وافی به تمام غرض است لذا آن نماز در عین حال که مأمور به نیست به داعی امر متعلق به طبیعت نماز، اتیان می شود و در حقیقت، قصد امثال هم رعایت شده.

خلاصه: بر فرض که قصد امثال در صحت عبادت، معتبر باشد، می توان صلات در دار غصبی را به نحو مذکور، اتیان و قصد امثال را رعایت نمود.

تنظیر: در بحث «ضد» مشروحاً بیان کردیم^۱ که: اگر کسی اول ظهر، وارد مسجد و متوجه تنجس آن شد اول باید آن جا را تطهیر نماید سپس نمازش را بخواند حال اگر او به این تکلیف اهم - واجب مضیق - اعتنا نکرد و نماز - واجب موسع و مهم - را اتیان نمود در عین حال که نماز به علت مزاحم اقوا - ازاله - فاقد امر است اما صحیح می باشد و علتش این است که صلات مذکور از جهت وافی بودن و واجدیت مصلحت با سائر صلوات تفاوتی ندارد و می توان آن را به داعی امر متعلق به طبیعت صلات انجام داد.

در محل بحث هم می گوئیم: چه قصد امثال، معتبر باشد چه معتبر نباشد و همچنین

و قد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلاً [دليل] الحرمة و الوجوب متعارضين و قدّم دليل الحرمة تخييراً، أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، و بين ما اذا كانا [كان] من باب الاجتماع، و قيل بالامتناع، و تقديم جانب الحرمة، حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل و النسيان، لموافقته للغرض^۱ بل للامر^۲. و من هنا علم أنّ الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة، لا الانقياد و مجرد اعتقاد الموافقة. و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم اذا كان عن قصور، مع أنّ الجلّ لولا الكلّ قائلون بالامتناع، و تقديم الحرمة، و يحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر [۱].

خواه احكام، تابع مصالح و مفسد واقعيه باشد خواه تابع جهات مؤثره فعليّه در حُسن و قبح، عمل عبادي و اتيان ماده اجتماع، بنا بر قول به امتناع و ترجيح جانب نهی در موارد جهل قصوري، صحيح است.

قوله: «و بالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً او حكماً...».

عبارت مذکور خلاصه مطالب گذشته است.

فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی

[۱] - از بیانات گذشته^۳، فرق باب اجتماع امر و نهی با بحث متعارضین، واضح شد. توضیح ذلک: فرض کنید دو دلیل با یکدیگر متعارض شدند مثلاً یک دلیل، دالّ بر

۱ - در صورتی که قصد امتثال را شرط ندانیم.

۲ - الف: در صورتی که قصد امتثال را شرط بدانیم.

ب: یعنی: بناء على ما ذكره في مسألة الضد.

۳ - که گفتیم: با وجود جهل قصوري، بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، اتيان مجمع و محلّ تصادق، صحيح است زیرا آن عمل عبادي ...

.....

و جوب نماز جمعه - در روز جمعه - هست اما دلیل دیگر دال بر حرمت آن است و شما به علت تعارض بین آن‌ها بنا بر ترجیح یا تخییر بین متعارضین، روایت دال بر حرمت را اختیار کردید و نتیجه‌اش این شد که حکم نماز جمعه، حرمت است حال اگر فردی نسبت به حرمت، جاهل بود و در روز جمعه، نماز جمعه را اتیان نمود اصلاً زمینه و ملاکی برای بحث گذشته و صحت آن عبادت، مطرح نیست زیرا اگر نماز جمعه به خاطر ترجیح دلیل دال بر حرمت، حرام شد معنایش این است که ملاک وجوب، محبویت و مقربیت، نسبت به آن تحقق ندارد بلکه صلات جمعه، یک عمل محرم محض هست بدون این که کمترین ملاک وجوب را دارا باشد و بدیهی است که معنای تعارض دو دلیل، این است که فقط یک ملاک در آن‌ها هست و فرض مسأله هم این است که شما تخییراً یا ترجیحاً دلیل دال بر حرمت را انتخاب کردید منتها اگر مکلف، جاهل قاصر باشد به خاطر اتیان نماز جمعه، عقاب نمی‌شود اما راهی برای حکم به صحت آن صلات نداریم زیرا برای صحت عبادت در درجه اول، وجود ملاک امر، ضروری است.

اما به خلاف بحث اجتماع امر و نهی - که از صغریات باب تراحم است - و دو ملاک امر در آن محقق است، گرچه ما امتناعی شویم و جانب نهی را ترجیح دهیم اما در عین حال در موارد متعدّد^۱، حکم به صحت می‌شود^۲ زیرا حرمت نمی‌تواند تأثیر نماید.

قوله: «و من هنا علم ان الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة لا الانقياد...»

سؤال: در مواردی که حکم به صحت عمل نموده و گفتیم مثلاً نماز در دار غصبی صحیح است آیا ثوابی هم بر آن مترتب می‌شود یا نه و بر فرض ترتب آیا آن ثواب از باب اطاعت است یا انقیاد؟

۱ - الف: نسیان ب: جهل به موضوع ج: جهل به حکم و حرمت قصوراً.

۲ - اگر قصد امتثال، شرط نباشد که مسأله، بسیار واضح است و چنانچه آن را شرط بدانیم دو راه برای صحت عمل و قصد امتثال بیان کردیم.

اذا عرفت هذه الامور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب اليه المشهور و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال يتوقف على تمهيد مقدمات [۱] .

جواب: اولاً بر آن عمل، ثواب مترتب می شود و مثل این است که انسان، نمازش را در مکان مباح بخواند و ثانياً ثوابش به عنوان اطاعت واقعیه هست نه به عنوان انقياد. البته بدیهی است که انقياد در برابر تجزى هست و تجزى يعنى «تخيّل المعصية» و انقياد، يعنى «تخيّل الاطاعة» آن هم تخيلى که مخالف با واقع باشد.

قوله: «وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة...» مشهور بين فقها و اصوليين، امتناع اجتماع امر و نهى و ترجيح جانب حرمت بر جانب امر است اما در عين حال در رساله ها و كتب فتواي نوشته اند اگر كسى نمازش را در مكان غصبى خواند - در صورت نسيان به غصبيت يا جهل به موضوع يا جهل قصورى نسبت به حكم - عملش صحيح است، علت حكم به صحت نماز چيست؟ علتش همان است که به نحو مشروح بيان کردیم يعنى: صلات مذکور گرچه فاقد «امر» می باشد اما واجد مصلحت و ملاک هست و بر وجه «حسن» اتيان شده.

[۱] - همان طور که قبلاً بيان کردیم يکى از مسائل مهم و مورد اختلاف، بحث اجتماع امر و نهى در شىء واحد است و تاکنون - قبل از بيان اصل بحث و ذکر ادله - امورى را به عنوان مقدمه بيان کرده و ضمناً گفته ايم در مسأله، سه قول مطرح است. الف: اجتماع امر و نهى از نظر عقل و عرف، ممتنع است. ب: عقلاً و عرفاً اجتماع، جائز است. ج: از نظر عقل، اجتماع، جائز اما عرفاً ممتنع است.

مصطفی ﷺ در عبارت مذکور فرموده اند: حق در مسأله، قول به «امتناع» است يعنى: اجتماع امر و نهى در واحد ذو عنوانين محال است - همان طور که در واحد ذو عنوان واحد، محال است - و مشهور از اصوليين هم قائل به امتناع هستند لکن برای اثبات این مطلب و فساد ساير اقوال - ما قيل او يمكن أن يقال - مقدماتی را ذکر می کنیم تا واضح شود

احداها: أنه لا ريب في أن الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها، و بلوغها الى مرتبة البعث و الزجر ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان و الزجر عنه في ذلك الزمان و ان لم يكن بينها [بينهما] مضادة ما لم تبلغ الى تلك المرتبة، لعدم المنافاة و المعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها كما لا يخفى. فاستحالة اجتماع الامر و النهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً [١] .

که قول به امتناع، موافق با تحقیق است.

١ - تضاد احکام خمسہ

[١] - همان طور که بین سواد و بیاض، تضاد هست و امکان اجتماع ندارند، بین احکام خمسۀ تکلیفیه هم تضاد هست یعنی یک شیء نمی تواند در آن واحد هم واجب باشد و هم غیر واجب - غیر واجب، اعم از حرام، مستحب و ... هست - پس اجتماع حکمین در آن واحد در یک شیء، محال است.

سؤال: با توجه به این که احکام، دارای چهار^۱ مرحله هستند، تضاد بین آنها مربوط

١ - الف : مرحله اقتضا: همان مرحله واجدیت مصلحت و مفسده هست مثلاً مولا ملاحظه می کند که نماز، دارای صد درجه مصلحت لازم الاستیفا هست که اقتضا دارد یک حکم وجوبی به نام «اقیموا الصلاة» برای آن جعل نماید.

ب : مرحله انشا: به دنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی آید و فرضاً حکم وجوب صلات را جعل می نماید لکن در این مرحله تنها مسأله قانون گذاری مطرح است.

ج : مرحله فعلیت: اگر مولا بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و فرضاً نماز ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آنها بعث و زجر می کند یعنی حکم انشائی در معرض اجرا قرار می گیرد. لازم به تذکر است که مرحله فعلیت به تنهایی اثری ندارد بلکه اگر شرایطی از جمله، علم

به کدام مرتبه است؟

جواب: فعلاً مرحله اقتضا و تنجز، محل بحث ما نیست و عمده در باب مراتب حکم، همان دو مرحله متوسط - انشا و فعلیت - می باشد و تضاد مذکور هم مربوط به مرحله فعلیت است یعنی: ممکن است در مرحله انشا و قانون گذاری، نسبت به یک شیء دو قانون متضاد جعل شود^۱ و نفس جعل قانون، موجب تحقق تضاد نمی شود - گرچه مولای حکیم، مرتکب چنان عملی نمی شود البته بحث ما هم در مقام حکمت نیست - لکن در مرتبه فعلیت و پیاده شدن قانون، ممتنع است یعنی: فرضاً اکنون که مکلف، آماده اجرای قانون است آیا مولا او را نسبت به اشیای مأموره به تحریک می کند یا این که او را از انجام آن زجر می نماید؟ بدیهی است که در آن واحد نمی توان مکلف را هم تحریک و هم نهی از انجام آن نمود و آیا می توان در آن واحد، فردی را از نقطه ای به سمت راست هدایت نمود و در همان لحظه، او را به جانب چپ؟

همان طور که خارجاً نزدیک کردن یک فرد به یک نقطه و دور کردن او از همان نقطه در آن واحد، مستحیل است در بعث و زجر هم مسأله، چنین است که نمی توان در یک لحظه، مکلف را نسبت به یک شیء هم بعث و هم زجر نمود.

نتیجه: احکام در مرحله فعلیت با یکدیگر متضاد هستند.

تذکره: در مقدمه ششم از مقدمات قبلی بحث اجتماع امر و نهی گفتیم: نزاع در این باب، راجع به «تکلیف محال» هست که «محال» صفت «تکلیف» باشد نه مربوط به «تکلیف به محال» که «مکلف به» محال باشد. بحث ما در محالیت مکلف به نیست بلکه

→ مکلف، نسبت به آن تحقق پیدا کند آنگاه علم مذکور برای مرحله تنجز مدخلیت دارد.

د: مرحله تنجز: یعنی مرحله ای که عقاب و ثواب، مطرح می شود و در اثر مخالفت یا موافقت با قانون، استحقاق عقوبت و مشوبت پیدا می شود.

۱ - فرضاً مولا بگوید: اکرم زیداً يوم الجمعة و بعد هم بگوید: لا تکریم زیداً يوم الجمعة.

ثانیها: أنه لا شبهة في أن متعلق الاحكام هو فعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه هو فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه^۱، و هو واضح، و لا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحيث لولا انتزاعه تصوّراً و اختراعه ذهنياً لما كان بحدّاته شيء خارجاً، و يكون خارج المحمول كالملكية و الزوجية و الرقبة و الحرية و المفصوية الى غير ذلك من الاعتبارات و الاضافات، ضرورة أن البعث ليس نحوه^۲، والزجر لا يكون عنه، و انما يؤخذ في متعلق الاحكام آلة للحاظ متعلقاتها، و الاشارة اليها بمقدار الغرض منها و الحاجة اليها، لا بما هو هو و بنفسه، و على استقلاله و حياله^۳ [۱] .

بحث در این است که آیا نفس آن دو تکلیف، محال است یا نه.

اگر گفتیم در مسأله اجتماع امر و نهی، اجتماع متضادین تحقق پیدا می‌کند، نفس آن اجتماع، محال است و نفس تحقق امر و نهی، استحاله دارد و ارتباطی به مکلف به پیدا نمی‌کند.

قوله: «فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور ايضاً».

بعضی از اشاعره، تکلیف به محال را برای مولا تجویز نموده‌اند لکن آن‌ها باید در بحث فعلی، قائل به استحاله شوند زیرا آن مطلب، مربوط به «مکلف به» می‌باشد و بحث فعلی ما مربوط به نفس تکلیفین هست یعنی: تضادی که بین نفس وجوب و حرمت - در مرتبه فعلیت - متحقق است.

متعلق تکالیف چیست؟

[۱] - سؤال: متعلق احکام چیست؟ به عبارت دیگر در باب صوم، صلات، قیام،

۱ - یعنی: اسم الفعل و هذا مما لا يترهم فلا يناسب ذكره. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۳۷۰.

۲ - ای نحو کل واحد من الاسم فقط و العنوان المذكور. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۲۲۱/۱.

۳ - «اقول»: و في كلام المصنف الى هنا مواقع للنظر «الاول»... ر. ک: عناية الاصول ۲ / ۵۸.

قعود و غصب، چه چیز متعلق تکلیف وجوبی یا تحریمی هست و مکلف به یا منهی عنه کدامست به عبارت واضح تر: خواست واقعی مولا به چه چیز متعلق می شود؟

جواب: متعلق تکلیف، همان واقعیتهای است که در خارج از مکلف، صادر می شود به عبارت دیگر: همان حرکات خارجیه ای است که نامش فرضاً «صلات» هست و در باب محرمات، همان چیزی است که مبعوض مولا، مخالف با خواست او و اراده اش به ترک آن تعلق گرفته. مثلاً واقعیت خارجیه شرب خمر، مبعوض مولا و متعلق تکلیف می باشد.

خلاصه: مطلوب و مبعوض مولا در باب تکالیف وجوبی و تحریمی، همان واقعیتهای است که در خارج از مکلف صادر می شود. - در باب نواهی، امکان صدور دارد.

تذکره: از بیان مذکور نتیجه می گیریم که: اولاً ماهیات «بما هی ماهیات» و همچنین وجودات ذهنی مدخلیتی در تعلق تکلیف وجوبی یا تحریمی ندارد. - البته مصنف به این مسأله اشاره ننموده اند.

ثانیاً: «اسامی» و «عناوین» هیچ گونه دخالتی در تعلق تکالیف ندارند.

سؤال: مقصود از اسامی و عناوین چیست و فرق بین آنها کدامست؟

جواب: الف: «اسامی» همان عناوین متأصله هستند که «اعتبار» در آنها مدخلیتی ندارد. اگر مولا عبد خود را امر به «ضرب» نمود آن اسم، دخالتی در تعلق تکلیف ندارد بلکه واقع و حقیقت ضرب است که مدخلیت دارد. یعنی: اسم بما هو اسم، نقشی ندارد حتی در مثل قتل و ضرب که به اصطلاح ایشان از واقعیات و امور متأصل هستند «اسامی» هیچ مدخلیتی در تعلق تکالیف ندارند.

ب: «عناوین» همان چیزهائی است که از فعل مکلف انتزاع می شود و اگر انتزاع

و اعتبار عقلا یا شارع نباشد، ما بحذاء خارجی ندارد. پس در عناوین اعتباری مانند ملکیت^۱، زوجیت، رفیت و مفسویت، آن عناوین مدخلیتی در تعلق حکم ندارد بنابراین اگر شارع مقدس فرمود: «لا تقصب» کسی توهم نکند که عنوان انتزاعی غصب^۲، حرام است بلکه تحقق واقعی غصب - حرکت و سکون در دار غصبی - محرم است و عنوان مذکور، جنبه «آلیت»، «مشیریت» و فهماندن مبغوضیت - یا مطلوبیت - نسبت به آن واقعیاتی دارد که این عناوین بر آنها منطبق است و نفس عناوین، موضوعیتی ندارد - نسبت به اسامی و عناوین، بعث و زجر تعلق نمی‌گیرد.

خلاصه: اسامی و عناوین، متعلق تکالیف نیست بلکه فعل مکلف، متعلق^۳ حکم است.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

۱ - مثلاً در خارج، غیر از کتاب و زید، امر سوئی - به نام ملکیت - که واقعیت داشته باشد، نداریم بلکه آنچه حقیقت دارد، کتاب و زید است و ملکیت، یک امر اعتباری می‌باشد.

۲ - که خارج محمول است و مقصود از خارج محمول، همان امور اعتباری غیر متأصل است که شارع یا عقلا آنها را اعتبار نموده‌اند. لازم به تذکر است که اصطلاح و تعبیر مصنف، چنین است: ایشان بر متأصلات، عنوان محمول به ضمیمه و بر امور اعتباری، خارج محمول اطلاق نموده‌اند.

۳ - و تمام ما ذکره المصنف فی متعلق التکلیف هو یجری فی موضوع التکلیف ایضاً حرفاً بحرف فاذا قال مثلاً اثنی بالماء فالماء و ان اخذ فی لسان الدلیل موضوعاً للحکم ولكن قد اخذ موضوعاً للإشارة به الى حقيقة الماء و واقعه الذی یروی الغلیل و یرتفع به العطش و هو المعنوی بعنوان الماء لا بما هو هو و بنفسه و علی استقلاله و حیاله و هكذا الحال فی سایر الموضوعات جمیعاً. ر. ک: عناية الاصول ۵۷ / ۲.

ثالثتها: أنه لا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنون، ولا تنظم به وحدته^١، فإنّ المفاهيم المتعدّدة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد، و تصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة^٢ أصلاً كالواجب تبارك و تعالى، فهو على بساطته و وحدته و أحديته^٣ تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية و الجمالية له الاسماء الحسنی والامثال العليا، لكنّها بأجمعها حاكية عن ذلك الواحد الفرد الاحد.

عباراتنا شتي و حسنك واحد و كلّ الى ذاك الجمال يشير^٤ [١] .

٣ - تعدّد عنوان، باعث تعدّد معنون نمی شود

[١] - سؤال: اگر یک واقعیت خارجی - مانند زید - داشتیم که دارای دو یا چند عنوان - مانند عالم، ضاحک و جسم - بود آیا این امر سبب می شود که دو یا چند واقعیت

١ - ای وحدة المعنون سواء كانت الوجوه و العناوين تقييدية او تعليلية خلافاً للمشهور من ان الحیثیات التعليلية غير موجبة لتكثر المحیث بخلاف الحیثیات التقييدية فانه موجبة للتكثر عندهم قطعاً ... ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ١ / ٢٢١ .

٢ - [یعنی المغايرة من حيث الوجود و الافلا اشكال في تغاير كل جهة لاخرى مفهوماً، فان مفهوم العلم غير مفهوم القدرة و هكذا.

٣ - الظاهر ان المراد بهذه الالفاظ الثلاثة هنا واحد و هو نفی التركيب و ان كان المتبادر في بادئ النظر من الوحدة هو نفی الشريك عنه تعالى شأنه لكن المناسب للمقام لما كان نفی التركيب حتى لايتوهم كون صدق كل عنوان باعتبار جزء من الاجزاء هو ارادة البساطة من الوحدة [ر. ک: منتهی الدراية ٣ / ٨٧ .

٤ - و العمدة في هذه المسألة هو اتقان هذه المقدمة و قد اتقناها حق الاتقان في الثمرات و بينا ان الحیثیات التقييدية ما لم تكن مستندة الى حیثیات تعليلية مستقلة متکثرة لا توجب تعدد المحیث و هذا هو السر في عدم تعدد الذات الاحدية تبارك و تعالى مع اجتماع حیثیات تقييدية كثيرة فيه تبارك و تعالى و لا فرق في هذه الجهة بينه تعالى و بين غيره. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ١ / ٢٢٢ .

رابعتها: أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة و حقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية، فالمفهوم المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية و حقيقة [و] كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي و فردة فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية و ذاتاً لا محالة، فالمجمع و ان تصادق [تصادقا] عليه متعلقا الامر والنهي، إلا أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية و ذاتاً ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية. و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهم في الفصول [۱] .

پیدا کنیم یا این که واقعیت، واحد است اما عناوینش متعدد است؟
جواب: مصنف رحمته الله قرینه و شاهدی اقامه نموده اند که تعدد عنوان، موجب تعدد واقعیت نمی شود.

بیان ذلك: تمام مفاهیم صفات جلالیه و جمالیه، مانند عالم، قادر، خالق و بصیر بر ذات باری تعالی صادق است - و بدیهی است که ذات حضرت احدیت از تمام جهات، واحد و بسیط است - اما کسی توهم هم نمی کند که تعدد آن عناوین، موجب تعدد واقعیت باری تعالی شود.

خلاصه: تعدد عنوان، موجب تعدد معنوی نمی شود.

۴ - دفع دو توهم

[۱] - نظر مصنف در بحث اجتماع امر و نهی، قول به «امتناع» بود. اینک در صدد

دفع دو توهمی هستند که از عبارت صاحب فصول رحمته الله استفاده می شود.

توهم اول: مسأله اجتماع امر و نهی از جهت جواز و امتناع، مبتنی بر این مسأله فلسفی هست که: ما قائل به اصالت الوجود بشویم یا اصالت الماهیت، به این ترتیب: اگر

کسی اصالت الوجودی شد و واقعیت را در سایه وجود قبول کرد در بحث اجتماع امر و نهی باید امتناعی شود زیرا آنچه در خارج تحقق دارد، وجود واحد است، وجود، تعدد و تکثری ندارد و وجود واحد نمی تواند هم مأموره و هم منهی عنه واقع شود بنابراین، قائل به اصالت الوجود چاره ای غیر از قول به امتناع ندارد.

اگر کسی قائل به اصالت الماهیت شد و گفت «وجود» یک امر اعتباری هست و اصالت و واقعیت، مربوط به نفس ماهیت است در این صورت، آن وجود واحدی را که به نام صلات در دار غصبی ملاحظه می کنیم کأنّ دو ماهیت است که یک ماهیت آن، صلات و ماهیت دیگرش غصب است، در حقیقت، دو واقعیت داریم زیرا اگر ماهیت، متعدّد شد و اصالت را برای ماهیت قائل شدیم در واقع، دو حقیقت داریم که یکی از آنها مأموره و دیگری منهی عنه است و در این صورت نباید قائل به امتناع شد بلکه باید قول به اجتماع را پذیرفت.

خلاصه: نزاع در بحث اجتماع امر و نهی از آثار و متفرعات مسأله اصالت الوجود و اصالت الماهیت است.

دفع توهم: در محل بحث، مغالطه و خلطی واقع شده زیرا صلات در دار غصبی وجوداً و ماهیتاً واحد است و مسأله صلات و غصب، ماهیت برای این واقعیت نیست بلکه دو عنوان و دو مفهومی است که بر نماز در دار غصبی منطبق است مثلاً عنوان عالم بر زید منطبق است اما آیا «عالم» ماهیت او محسوب می شود؟ خیر، ماهیت زید، همان ماهیت انسان است و اصولاً ماهیت، آن است که در جواب از سؤال بما هو و ماهی واقع می شود و حقیقت صلات در دار غصبی یک سکون و حرکت خاصی است که یکی از مقولات کذائی بر آن منطبق است و عنوان صلات و همچنین عنوان غصب، ماهیت آن نیست - بلکه مانند عنوان عالم است که بر زید تطبیق می کند اما ماهیت او محسوب نمی شود - و به

.....

طور کلی موجود به وجود واحد نمی تواند دو ماهیت داشته باشد و چگونه ممکن است در یک موجود، دو ماهیت تحقق داشته باشد زیرا ماهیات با یکدیگر مختلف و کأن متباین هستند و اگر چه تحت یک جنس قرار گیرند لکن انواعشان با هم متفاوت است و آیا معنا دارد که یک شخص هم از افراد انسان باشد و هم مثلاً نوع بقر به حساب آید؟ بنابراین نمی شود دو ماهیت در یک وجود، اجتماع پیدا کنند پس اگر ما به اصالت الماهیت هم قائل شویم نباید توهم شود که در محل بحث، دو حقیقت و دو ماهیت تحقق دارد و اجتماع امر و نهی مانعی ندارد بلکه یک ماهیت، مطرح است و آن، نه حقیقت صلات است و نه غصب بلکه نماز و غصب، دو عنوان اعتباری و اضافی هستند مانند عالم، بلکه وضع آنها از عنوان عالم و ضارب هم ضعیف تر است زیرا «عالم» و «ضارب» در عین حال که ماهیت زید نیست اما به هر حال، واقعیاتی هستند به خلاف عنوان صلاتیت و غصبیت که از امور اعتباری می باشند که عقلاً یا شارح و عقلاً - هر دو - آنها را اعتبار نموده اند. فرضاً به تصرف در ملک غیر، بدون رضایت صاحبش عنوان غصب داده و به حرکات، سکناات و اقوال خاصی، عنوان صلاتیت داده اند - نه این که صلات، یک ماهیت و غصب هم ماهیت دیگر باشد.

خلاصه: اگر قائل به اصالت الماهیت هم بشویم ارتباطی به بحث ما پیدا نمی کند، حرکت در دار، ماهیتش واحد است خواه حرکت صلاتی باشد یا حرکت ورزشی و همچنین خواه دار، غصبی باشد یا مباح و عنوان صلاتی، ماهیت آن حرکت را تغییر نمی دهد کما این که عنوان غصبی هم ماهیت آن را عوض نمی کند و صلات در دار غصبی همان طور که وجودش واحد است، ماهیت و حقیقتش هم واحد است پس محل بحث، هیچ گونه ارتباطی به مسأله اصالت الوجود و اصالت الماهیت ندارد.

كما ظهر عدم الابتناء على تعدّد وجود الجنس و الفصل^١ في الخارج، و عدم تعدّده، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له، و أنّ مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها^٢ وقعت^٣ جزءاً للصلاة أولاً، كانت تلك الدار مفسوبة أولاً^٤ [١] .

[١] - توهم دوم: از ظاهر عبارت فصول، استفاده شده که بحث اجتماع امر و نهی، مبتنی بر این مسأله است: آیا جنس و فصل، وقتی در خارج تحقق پیدا می کند، حقیقتش دو وجود است یا یک وجود؟ مثلاً هنگامی که حیوان و ناطق در ضمن انسان محقق می شود آیا جنس و فصل، مجموعاً یک وجود دارد یا این که جنس، دارای یک وجود و فصل، دارای وجود دیگری است یعنی: گرچه شما در خارج، آن را به عنوان یک وجود مشاهده می کنید لکن حقیقتش دو وجود و دو شیء است.

خلاصه این که: «الجنس و الفصل هل يكونان متحدین فی الوجود ام متعدّین فی الوجود».

کأن صاحب فصول رحمته الله فرموده اند: اگر کسی جنس و فصل را در وجود، متحد بداند و

١ - اقول: لم يقتصر فی الفصول على ذکر «الجنس و الفصل» بل عطف علیهما اللواحق العرضية و حیثیذ فان كان العنوان من اللواحق العرضية كالغصب و الصلاة جاء فيه الكلام المذكور من كونه متحداً مع الذات او ممتازاً عنها فی الخارج. ر. ک: حقائق الاصول ١ / ٣٧٤.

٢ - [یعنی: و لا يكاد يتخلف ذاتياتها، فتخلف الصلاتية و الفصبية عن الحركة يكشف عن عدم دخلهما فی ماهياتها و ذاتياتها.

٣ - یعنی: سواء وقعت الحركة جزءاً للصلاة ام لا و سواء كانت تلك الدار مفسوبة ام لا.] ر. ک: منتهی الدراية ٣ / ٩٤.

٤ - و قد علق المصنف فی الهامش هنا ما هذا لفظه: «و قد عرفت ان صدق المناوين المتعددة لا تكاد تنظم به وحدة المعنوي لا ذاتا و لا وجوداً غايته ان تكون له خصوصية بها يستحق الاتصاف بها و محدود بحدود موجبة لانطباقها عليه كما لا يخفى و حدوده و مخصصاته لا يوجب تعدده بوجه اصلاً فتدبر جيداً» انتهى. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ١ / ٢٢٣.

.....

یک وجود برای آن قائل شود، باید امتناعی شود و بگوید اجتماع امر و نهی امکان ندارد زیرا جنس و فصل خارجاً بیش از یک وجود ندارند اما اگر جنس و فصل، تعدّد وجودی پیدا کرد و در حقیقت، دو وجود بود، در این صورت باید قائل به اجتماع شده و بگوئیم مانعی ندارد که امر و نهی اجتماع نمایند.

دفع توهم: تعدّد جنس و فصل در خارج یا وحدت آن دو، هیچ ارتباطی به نماز در دار غصبی ندارد - خواه شما صلات را جنس و غصب را فصل بدانید یا بالعکس^۱ - زیرا صلات و غصب، ارتباطی به ماهیت آن وجود، ندارد بلکه صلات و غصب، دو عنوان اعتباری و خارج از ماهیت است بنابراین چه فصل و جنس، دو وجود باشد چه یک وجود، کمترین ارتباطی به مسأله صلات و غصب ندارد.

شما توهم نمودید صلات و غصب، عنوان مداخلیت ذاتی در ماهیت آن وجود دارد در حالی که آن وجود، ماهیتش نه صلات است و نه غصب «بل هو مصداق - مثلاً - من مصداق مقولة الفعل» البته خارجاً دو عنوان داریم که عقلاً یا شارع و عقلاً - هر دو - اعتبار کرده‌اند و لذاست که می‌گویند نفس صلات از مقولات مختلف، مرکب است و یک مقوله نیست زیرا در نماز، تکلم، قیام، قعود، تیت و امثال آن‌ها هست و هر کدام داخل یک مقوله و دارای یک ماهیت است و اصولاً صلات و غصب، ماهیت برای آن وجود خارجی نیست.

خلاصه: همان طور که بحث اجتماع امر و نهی مبتنی بر مسأله اصالت الوجود و اصالت الماهیت نیست، ابتنائی هم بر مسأله وحدت یا تعدّد وجودی جنس و فصل ندارد.

۱ - البته هر کدام را قائل شوید، باطل و مردود است.

اذا عرفت ما مهدناه عرفت، أَنَّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً و ذاتاً كان تعلق الامر و النهي به محالاً ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته و واقعيته الصادرة عنه متعلقاً للاحكام لا بعنوانيه الطارئة عليه [۱] .

تقرير دليل امتناع

[۱] - نتیجه چهار مقدمه قبل، این است که ما قائل به «امتناع» شویم زیرا:

در مقدمه اول ثابت کردیم که وجوب و حرمت در مرحله فعلیت، متضاد هستند.

در مقدمه دوم اثبات نمودیم که عناوین - مانند صلوات و غصب - متعلق تکالیف نیستند بلکه واقعیات صادره از مکلف - معنونات - متعلق تکالیف می باشند.

در مقدمه سوم بیان کردیم که: عناوین در عین حال که تکرر دارند، موجب تعدد معنونات نمی شوند بلکه واحد هستند.

در مقدمه چهارم ثابت نمودیم که بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به بحث اصالت الماهیت و اصالت الوجود ندارد و همچنین ابتدائی بر مسأله وحدت یا تعدد وجودی جنس و فصل ندارد و بالاخره نتیجه مقدمات مذکور، این می شود که: صلوات در دار غصبی بیش از یک حقیقت نیست، نه از نظر وجود تکرر دارد و نه از جهت ماهیت و آن حقیقت به نام وجود یا ماهیت باید هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی و اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوانین نمی تواند اثری داشته باشد زیرا عناوین در باب تعلق تکالیف اصالت ندارند بلکه دارای جنبه آلیت برای آن واقعیات می باشند و چون واقعیات، واحد است اجتماع امر و نهی با وجود عنوانین مانند اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوان واحد می باشد بنابراین نتیجه مقدمات چهارگانه قبلی، این است که: در مسأله اجتماع امر و نهی چاره ای غیر از قول به «امتناع» وجود ندارد.

و آن غائلة اجتماع الضدین فيه لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد، فان غاية تقریبه أن يقال: أن الطبائع من حيث هي و ان كانت ليست الا هي، و لا يتعلق بها الاحكام الشرعیة كالاثار العادیة و العقلیة^۱، الا أنها مقتدة بالوجود بحيث كان القید خارجاً و التقید داخل صالحة لتعلق الاحكام بها، و متعلق الامر و النهي على هذا لا يكونان متحدین أصلاً، لا في مقام تعلق البعث و الزجر، و لا في مقام عصیان النهي و اطاعة الامر باتیان المجمع بسوء الاختیار. أما في المقام الاول، فلتعمدهما بما هما متعلقان لهما و ان كانا متحدین فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك. و أما في المقام الثاني، فلسقوط أحدهما بالاطاعة والاخر بالعصیان بمجرد الاتیان، ففي أي مقام اجتماع الحكمان في واحد؟ [۱].

ادلة مجوزین

[۱] - تذکر: چون دو دلیل اول قائلین به جواز - طبق متن کتاب - نسبت به ادلة بعد مختصر است لذا مصنف رحمته الله عنوان مستقلی برای آن دو ذکر نکرده اند بلکه در ادامه بیان و دلیل خود - قول به امتناع - آورده اند.

دلیل اول قائلین به جواز اجتماع

شاید بهترین دلیل قائلین به جواز، این باشد که: اگر در بحث تعلق اوامر به «طبیاع» یا

۱ - و لذا لو سئل بطرفی النقض بأن قیل هل الانسان من حیث هو انسان کاتب او لیس بکاتب فالجواب السلب لكل شیء بان یقال لیس الانسان من حیث هو انسان بکاتب و لا بشیء من الاشیاء الا نفس ذاته ولو سئل بطرفین لا یكونان متناقضین کأن یقال هل الانسان کاتب او ضاحک فلا یتحقق الجواب اصلاً لان السائل بعد وضع ثبوت احد الامرین یطلب التعمین و الوضع المبنی علیه فاسد فلا یتحقق الجواب الذی هو مقتضی سؤاله فلو اجیب بسلب طرفی الترید لا یكون فی الحقيقة جواباً عن سؤاله بل تنبیهاً على فساد مبنی السؤال «الا انها» . . . ر . ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۲۲۳ .

«افراد» احکام را متعلق به افراد بدانیم، حق با شما - قائلین به امتناع - هست اما چنانچه احکام را متعلق به طبایع بدانیم چه اشکالی دارد که قائل به اجتماع شویم.

توضیح ذلک: ما هم قبول داریم که اگر حکم به طبیعت متعلق شود معنایش این نیست که نفس طبیعت، مأمور به و یا منهی عنه است زیرا در بحث تعلق او امر به طبایع یا افراد گفتیم: «الطبیعة و الماهیة من حیث هی لیست الاهی» و اصلاً ماهیت نمی تواند متعلق حکم شود زیرا نه عنوان «مطلوب» دارد و نه «غیر مطلوب» بنابراین باید مسأله وجود - یعنی ماهیت، مقیده بالوجود - مطرح شود و در باب مقیدات، مکرر شنیده اند که اگر شیء مقید به شیء دیگر شد، تقیدش مدخلیت دارد اما نفس قید دخالتی ندارد فرضاً شارع مقدس که می گوید: «صل مع الطهارة» تقید صلات به طهارت برای نماز مدخلیت دارد و نفس طهارت از ماهیت صلات، خارج است لذا شما می گوئید طهارت، شرط نماز است نه جزء آن پس شیء مقید به طور کلی، تقیدش دخالت و جزئیت عقلیه دارد اما نفس قید، خارج از دائرة مقید است پس نتیجه می گیریم: امر به طبیعت صلات مقید به وجود - که وجود، خارج و تقید به وجود، داخل است - متعلق می شود و همچنین نهی هم به طبیعت غصب مقید به وجود - که وجود، خارج و تقید به وجود، داخل است - متعلق می گردد.

مستدل: شما - قائلین به امتناع - که می گوئید یک شیء هم مأمور به و هم منهی عنه است در کجا و چگونه اجتماع امر و نهی در شیء واحد شده؟ آیا در مرتبه تعلق حکم - مرحله بعث و زجر - اجتماع، تحقق پیدا کرده یا در خارج؟

اگر مدعی هستید که در مقام تعلق حکم، اجتماع امر و نهی شده پاسخ ما این است که: صلات و غصب از نظر متعلق امر و نهی بودن، متعدد هستند زیرا از جهت تعلق امر و نهی، مسأله وجود و اتحاد در خارج، مطرح نیست به عبارت دیگر: «صل» از نظر تعلق حکم، هیچ ارتباطی به «لا تغصب» ندارد و بحث درباره آن، مربوط به کتاب الصلاة است

و بحث غصب هم مربوط به کتاب الغصب می باشد و هنگامی که شما بحث صلات را می خوانید اصلاً بحث غصب به ذهنتان خطور نمی کند و بالعکس.

خلاصه: در مقام تعلق حکم - بعث و زجر - هیچ گونه اتحادی بین آن دو نیست. چنانچه بگوئید یک شیء در خارج هم مأمور به و هم منهی عنه است و اجتماع امر و نهی در شیء واحد تحقق پیدا کرده، پاسخ ما این است که: آن خارجی را که شما ملاحظه می کنید ظرف «سقوط» تکلیف است نه «ثبوت» تکلیف.

بیان ذلک: شما ظرف ثبوت تکلیف را با ظرف سقوط آن خلط نکنید. بحث ما مربوط به مقام تعلق و ثبوت تکلیف است و «خارج» برای ساقط شدن تکلیف است منتها گاهی تکلیف الهی به وسیله اطاعت از ذمه انسان ساقط می شود و گاهی به مجرد عصیان امر مولا، فرضاً علت این که شما نماز می خوانید این است که امر اقموا الصلاة ساقط شود و در باب نواهی به این کیفیت است که ...

خلاصه: این که نماز در دار غصبی، همان طور که از جهت صلاحیت عنوان اطاعت دارد و امر را ساقط می کند از نظر «لا تغصب» هم عنوان عصیان دارد و نهی مذکور به سبب عصیان ساقط می شود - و نهی «لا تغصب» بعدی یک حکم جدید است - پس در کجا اجتماع امر و نهی در شیء واحد - که به نظر شما مستحیل است - تحقق پیدا کرده؟

نماز در دار غصبی و عالم خارج، هیچ ربطی به عالم تعلق تکلیف ندارد بلکه آن عمل از یک طرف به خاطر موافقت، امر صلات را ساقط می کند و از طرفی به علت مخالفت، نهی را ساقط می نماید پس خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ثبوت تکلیف. ظرف ثبوت تکلیف، ظرف طبایع و تعلق حکم به طبیعت است که ملاحظه نمودید صلات با غصب، هیچ ارتباطی ندارد گرچه هر دو مقتید به وجود هستند لکن نفس وجود، خارج و تقیدش داخل است و این تقریباً بهترین دلیل قائلین به جواز اجتماع بود.

و أنت خبير بأنه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنونات، لا وجوداً و لا ماهية، و لا تنظم به وحدته أصلاً، و أن المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنوانات، و أنها إنما تؤخذ في المتعلقةات بما هي حاكيات كالعبارات، لا بما هي على حيالها و استقلالها [۱] .

كما ظهر مما حققناه: أنه لا يكاد يجدي أيضاً كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه، و أنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء^۱ الاختيار [۲] .

ردّ دليل اول مجوزين

[۱] - ردّ دليل اول: مصنف رحمته الله در مقام ردّ دليل مذکور تقريباً بعضی از مقدمات چهارگانه قبلی را تکرار نموده اند که: در مقدمه دوم ثابت کردیم متعلق تکالیف، همان واقعیات صادره از مکلف است به عبارت دیگر، همان است که خواست مولا به آن تعلق گرفته - و در باب نواهی، مبغوض او هست - و عناوین گرچه جعلی و اعتباری باشند عنوان آلیت و مشیریت دارند و نفس عناوین، نقشی ندارند و همچنین در مقدمه سوم اثبات نمودیم که تعدد عناوین، موجب تعدد معنونات نمی شود یعنی: در عین حال که صلات و غصب، دو عنوان است و ارتباطی به یکدیگر ندارند، معذک آن عمل خارجی که معنون به عنوان صلات و غصب هست دو عمل محسوب نمی شود بلکه عمل واحد و دارای ماهیت واحد است و شیء که وجودش واحد و ماهیتش هم واحد باشد نمی تواند مرکز اجتماع امر و نهی واقع شود.

دلیل دوم قائلین به جواز اجتماع

[۲] - فرد، نسبت به طبیعت، عنوان مقدمیت دارد، «وجود الفرد مقدمة لوجود

۱ - اذ فی صورة الانحصار لا بسوء الاختيار لابد من سقوط الامر او النهی. ر. ک. منتهی الدراية

الطبیعی - و الکلی -» یعنی: وجود خارجی مصداق، مقدمه وجود کلی مأمور به یا منهی عنه است پس نماز در دار غصبی هم از نظر صلاتی و هم از جهت غصبی جنبه مقدمیت دارد و در بحث مقدمه واجب خواندیم که: اگر ذی المقدمه‌ای دارای مقدمات مختلف باشد، مثل انقاذ غریقی که هم از طریق دخول در ملک غیر بتواند انجام شود و هم از راه مباح، آیا در آن جا کسی می‌تواند ادعا کند که آن مقدمه محرم به خاطر این که مقدمه واجب است، حرمتش برداشته می‌شود و به جای آن، وجوب مقدمی پیدا می‌کند؟

کسی نمی‌تواند چنان ادعائی نماید زیرا طریق انقاذ، منحصر به مقدمه محرم نیست بلکه از طریق مقدمه مباح می‌تواند انجام گیرد، حال اگر مکلفی به سوء اختیار خودش وارد ملک غیر شد و غریقی را نجات داد آیا آن مقدمه حرمتش برداشته می‌شود؟ خیر، حرمت آن به قوت خود باقی هست در حالی که نفس مقدمه هم به عنوان مقدمه واجب، وجوب دارد پس در مقدمه محرمه غیر منحصره کأن اجتماع دو حکم^۱ شده.

همین مطلب را در بحث اجتماع امر و نهی هم پیاده نموده و می‌گوئیم: مصداق و فرد، مقدمه وجود کلی هست، هر مصداقی که در خارج تحقق پیدا می‌کند مقدمه وجود کلی می‌باشد و اگر جنبه مقدمی پیدا کرد مانعی ندارد که آن عملی که خارجاً به نام صلات در دار غصبی موجود می‌شود به عنوان مقدمه کلی نماز، اتصاف به وجوب پیدا کند و به عنوان این که دخول در ملک غیر است متصف به حرمت شود و نتیجتاً صلات در دار غصبی هم وجوب مقدمی دارد و هم حرمت و شما هم چنانچه آن حرمت را «مقدمی» نام‌گذاری کنید، مانعی ندارد اما به هر حال، اجتماع وجوب و حرمت تحقق پیدا کرده.

۱ - یکی به عنوان وجوب مقدمی و دیگر عبارت است از حرمت تصرف در ملک غیر.

و ذلك مضافاً الى وضوح فسادہ، و أنّ الفرد هو عين الطّبيعيّ في الخارج، كيف و المقدّميّة تقتضي الاثنينيّة بحسب الوجود، و لا تعدّد كما هو واضح أنّه انما يجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهيّة و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه بحسبها أيضاً واحد [۱].

ردّ دليل دوّم مجوّزين

[۱] - أولاً: قبول نداريم که فرد و مصداق، مقدّمه وجود کلی و طبیعی باشد زیرا در منطق ملاحظه کرده اید که وجود فرد، عين وجود طبیعی و کلی هست و چنین نیست که وجود فرد، مقدّمه وجود کلی باشد و بعلاوه مقدّمیت، اقتضای اثنینیت دارد آن هم نه اثنینیت اعتباری بلکه اثنینیت به حسب وجود، مانند نصب سلّم که مقدّمه «کون علی الشّطح» است که آن ها دو «وجود» هستند یعنی ذی المقدّمه از مقدّمه، متمایز است لذا کسی نمی تواند در باب طبیعی و فرد، ادعای اثنینیت نماید.

ثانیاً: در مقدّمه چهارم ثابت کردیم که: صلّات در دار غصبی وجوداً و ماهیتاً واحد است و با این وجود چگونه می توان گفت نسبت به آن، اجتماع حکمین شده در حالی که ما اثبات نمودیم بین احکام خمسّه، تضادّ تحقق دارد.

خلاصه این که: صلّات در دار غصبی، دارای دو ماهیت و دو طبیعت نیست که در ضمن یک وجود تحقّق پیدا کرده باشد. آری اگر ماهیت آن متعدّد می بود امکان داشت کسی بگوید احکام بر ماهیّات متعلّق شده و ...

ثالثاً: در بحث مقدّمه واجب و در همین مثال انقاذ غریق بیان کردیم که: مقدّمه محزّمه در صورتی که منحصره نباشد اتّصاف به وجوب مقدّمی، پیدا نمی کند، اگر یک مقدّمه از میان مقدّمات، محزّم شد، آن مقدّمه از دائره وجوب مقدّمی خارج است و فقط اسم تحریم بر آن ثابت است بدون این که اجتماع حکمین تحقّق پیدا کرده باشد.

ثمّ أنّه قد استدلّ^۱ على الجواز بأمر: منها: أنّه لو لم يجز اجتماع الامر و النهي لما وقع نظيره، و قد وقع، كما في العبادات المكروهة. كالصلاة في مواضع التهمة و في الحمام، و الصيام في السفر، و في بعض الايام. بيان الملازمة: أنّه لو لم يكن تعدّد الجهة مجدّياً في امكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين آخرين في مورد مع تعدّدّها، لعدم اختصاصهما من بين الاحكام بما يوجب الامتناع من التّضاد بداهة تضادّها بأسرها. و التّالي باطل، لوقوع اجتماع الكراهة و الايجاب، أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمام، و الصيام في السفر، و في العاشوراء ولو في الحضر، و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة، أو الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدّار [۱].

دلیل سؤم قائلین به جواز اجتماع

[۱] - دلیل سؤم مجوزین به حسب ظاهر دلیل خوبی است که اینک به توضیح آن می پردازیم: چیزی که مستحیل است حتی نباید نظیر آن در خارج تحقّق پیدا کند به عبارت دیگر، بهترین دلیل بر جواز و امكان یک شیء، وقوع آن در خارج است یعنی اگر شما ثابت کردید که فلان شیء خارجاً تحقّق پیدا کرده دیگر نباید کسی در امكان و استحالة آن بحث کند.

قائلین به جواز می گویند: مواردی را در فقه به شما ارائه می دهیم که فقها فرموده اند در آن موارد، اجتماع دو حکم تکلیفی شده. قبل از ذکر آن موارد متذکّر می شویم که شما - مصنف^۲ - در مقدّمه اول از مقدّمات چهارگانه اخیر، ثابت کردید که احکام خمسۀ تکلیفیّه با یکدیگر متضادّند و بدیهی است که تضادّ مذکور، اختصاصی به وجوب و حرمت ندارد بلکه همان طور که بین وجوب و حرمت، تضاد هست بین وجوب و کراهت هم تضاد، محقّق است و همچنین بین استحباب و کراهت، مضادّه برقرار است و خلاصه

۱ - و نیز ر. ک: قوانین الاصول ۱ / ۱۴۰.

۲ - که قائل به «امتناع» اجتماع امر و نهی هستید.

این که جهت و علتی وجود ندارد که تضاد مذکور را اختصاص به وجوب و حرمت دهد. خلاصه: وقوع اجتماع حکمین در موارد متعدّد، بهترین دلیل بر جواز اجتماع وجوب و حرمت است. اینک به بیان مواردی می پردازیم که در آنها اجتماع حکمین شده.

۱- یکی از عبادات مکروه، خواندن نماز در حتمّ است حال اگر مکلف، نماز فریضه و صبح را در حتمّ بخواند در این صورت، اجتماع وجوب و کراهت محقق شده زیرا از یک طرف، نماز صبح، واجب است و از طرفی خواندن نماز در حتمّ، کراهت دارد. و چنانچه کسی نماز مستحبی را در حتمّ بخواند در این فرض، بین استحباب و کراهت، اجتماع شده.

۲- خواندن نماز در مواضع تهمت، مکروه است حال اگر فردی نماز واجبش را در موضع تهمت بخواند، اجتماع وجوب و کراهت، محقق می شود و چنانچه نماز مستحبی را در آن مکان بخواند، اجتماع استحباب و کراهت تحقق پیدا می کند.

۳- روزه در بعضی از ازمه از جمله، روز عاشورا مکروه است حال اگر کسی روز عاشورا روزه مستحبی بگیرد بین کراهت و استحباب، اجتماع رخ داده است.

۴- خواندن نماز در مسجد، مستحب است چنانچه کسی نماز واجبش را در مسجد بخواند بین وجوب و استحباب، اجتماع تحقق پیدا می کند و چنانچه مکلفی نماز مستحب را در مسجد اتیان نماید جمع بین دو استحباب تحقق پیدا می کند - یکی از نظر نفس آن نماز استحبابی و یکی هم از جهت وقوع آن نماز مستحب در مسجد.

نتیجه: در موارد مذکور، بین دو حکم متضاد، اجتماع شده و بین آنها و صلوات در دار غصبی از جهت اجتماع حکمین تفاوتی نیست زیرا در مثال اخیر - نماز در دار غصبی - بین وجوب و حرمت اجتماع شده و در سایر موارد مذکور، بین وجوب و بعضی دیگر از احکام خمس اجتماع شده بود که تفصیلش بیان شد و گفتیم جهتی وجود ندارد که تضاد بین احکام را اختصاص به وجوب و حرمت دهد و همین مسأله، بهترین دلیل بر جواز

و الجواب عنه: أما اجمالاً، فبأنّه لابدّ من التصرّف و التأویل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قیام الدلیل على الامتناع ضرورة أنّ الظهور لا یصادم البرهان [۱] .

مع أنّ قضیة ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، و لا یقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم یكن بعنوانين و بوجهين، فهو أيضاً لابدّ من التّفصّي عن اشكال الاجتماع فيها، سیما اذا لم یكن هناك مندوحة، كما في العبادات

اجتماع امر و نهی است.

ردّ دلیل سوم مجوزین

پاسخ اجمالی

[۱] - مصنف رحمته الله ابتداءً دو جواب اجمالی و سپس یک پاسخ تفصیلی از استدلال مزبور بیان کرده اند که اینک به ترتیب به توضیح آنها می پردازیم.

اولین پاسخ اجمالی: وقتی ما برهان و دلیل عقلی قطعی بر امتناع اجتماع امر و نهی اقامه نمودیم در نتیجه اگر در شریعت و فقه به مواردی برخورد نمودیم که به حسب ظاهر، اجتماع امر و نهی شده بود، باید آن موارد را توجیه و تأویل نمائیم زیرا ظواهر الفاظ نمی تواند با برهان قطعی عقلی مقاومت نماید بلکه آن برهان، قرینه ای بر تصرّف در ظواهر می شود البتّه لزومی هم ندارد که ما نحوه تصرّف را بدانیم کما این که در مورد آیه شریفه ﴿جاء ربّک...﴾^۱ همین حرف را می زنیم یعنی: ظاهر آیه، مجییء را به خداوند متعال نسبت داده لکن چون برهان عقلی، قائم شده که پروردگار جسم نمی باشد و دارای آثار جسم هم نیست لذا «جاء ربّک» را به «جاء امر ربّک» تفسیر می کنیم در حالی که این مسأله بر خلاف ظاهر است.

المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً، كما لا يخفى [۱] .

[۱] - دؤمین پاسخ اجمالی: نزاع ما با شما - مجوزین - در موردی است که ماده اجتماع، دارای دو عنوان باشد یعنی: باید آن واحد مرکز اجتماع، دو عنوان و دو مفهوم داشته باشد یک مفهوم، متعلق امر و مفهوم دیگر، متعلق نهی باشد مانند نماز در دار غصبی. اما اگر در موردی بر آن واحد مورد اجتماع، دو عنوان صدق ننماید بلکه یک عنوان هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، بحث و نزاعی در آن جا نداریم و شما هم با ما موافق هستید و می گوئید در موردی که تنها یک عنوان باشد، امر و نهی اجتماع نمی کند بنابراین، مسأله مورد نزاع، جائی است که تعدد عنوان مطرح باشد و الا با عدم تعدد عنوان، همه امتناعی هستند و اجتماعی شدن مفهومی ندارد، لذا با توجه به نکته مذکور به شما - مجوزین - چنین پاسخ می دهیم:

مواردی را که علیه ما ارائه نمودید از مواردی نیست که دو عنوان مطرح باشد بلکه یک عنوان داریم که به آن، دو حکم متعلق شده لذا همان طور که ما باید در صدد چاره باشیم شما هم باید در فکر چاره و راه حل برآئید زیرا در موارد مذکور ما و شما - هر دو - قبول داریم که اجتماع امر و نهی، مستحیل است. به عنوان مثال اگر صلات، مأمور به و «کون فی الحقام» مکروه بود شما می توانستید بگوئید آن دو عنوان - صلات و کون فی الحقام - در ضمن نماز در حقام، محقق شده و مانند صلات در دار غصبی هست لکن حقیقت امر، چنان نیست زیرا «کون فی الحقام» کراهت و منقصت ندارد بلکه نفس صلات در حقام به عنوان صلاتی کراهت و منقصت دارد نه به عنوان «کون فی الحقام» که بگوئیم دو عنوان مطرح است و با یکدیگر تصادق نموده اند پس امر و جویی یا استحبابی به عنوان صلات و نهی کراهتی هم به همان صلات متعلق است منتها با قید «کون فی الحقام» پس هر دو عنوان، صلات هست منتها احدهما مطلق و دیگری مقید است و مطلق هم در ضمن مقید تحقق دارد و چنین نیست که بین مطلق و مقید، تعاند و تنافی باشد بنابراین: امر به

.....

مطلق صلات متعلق شده - حتی نماز در حتمام - و نهی کراهتی هم به همان صلات مقتید به حتمام تعلق گرفته نه به «کون فی الحتمام» که بگوئید نسبت بین صلات و «کون فی الحتمام» عموم و خصوص من وجه است پس شما - مجوزین - چگونه این مسأله را حل می کنید؟ و همچنین در سائر موارد مذکور، به عنوان مثال، آنچه که مکروه می باشد صیام روز عاشورا هست و آنچه که امر استحبابی به آن تعلق گرفته مطلق الصیام حتی صیام روز عاشورا هست به نحوی که صوم در عاشورا هم امر استحبابی متعلق به عنوان صیام دارد و هم نهی کراهتی متعلق به عنوان صوم پس این از مسأله اجتماع امر و نهی، خارج و از مواردی است که هر دو گروه باید اشکالش را حل نمایند مخصوصاً با توجه به این نکته که در امثال صلات در دار غضبی علاوه بر این که دو عنوان مطرح است مندوحه هم وجود دارد یعنی مکلف می تواند نمازش را به جای در دار غضبی در مکان مباحی مانند منزل شخصی یا مسجد بخواند و اجباری ندارد که در ملک غیر، صلات خود را اتیان نماید اما به خلاف بعضی از مواردی که شما علیه ما ارائه نمودید که مکلف اصلاً راه فرار ندارد مانند صیام در روز عاشورا، آیا اگر مکلف، روز عاشورا روزه نگیرد بدلی برای آن تصوّر می شود؟ خیر! زیرا روز تاسوعا و یازدهم محرم خودش از نظر صیام، حکم استحبابی مستقل دارد بنابراین اگر انسان بخواهد روز عاشورا مرتکب آن عمل مکروه نشود و راه تخلصی از نظر صیام داشته باشد، یعنی: روزه ای بگیرد که عنوان عاشورا بر آن منطبق نباشد و به جای یوم العاشور هم باشد، کدام روز است که انسان می تواند چنان روزه ای بگیرد؟

بدیهی است که هر روز خودش از نظر صیام، حکم مستقل دارد نه این که برای روز عاشورا بدلیت داشته باشد و این مسأله عیناً مانند کسی است که مجبور به کون در دار غضبی و خواندن نماز خود در آن مکان است.

خلاصه: اشکال مهم تر، این است که در بعضی از موارد اصلاً راه تخلص و فرار

و أمّا تفصيلاً، فقد أُجيب عنه بوجوه يوجب ذكرها بما فيها من النقض و الإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الإقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الاشكال، فيقال و على الله الاتكال: أنّ العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام: أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه و ذاته، و لا بدل له كصوم يوم العاشوراء، و التوافل المبتدئة في بعض الاوقات. ثانيها: ما تعلق به النهي كذلك، و يكون له البدل كالنهي عن الصلاة في الحمام. ثالثها: ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه^١ وجوداً، أو ملازم له خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمة بناء^٢ على كون النهي عنها لاجل اتّحادها مع الكون في مواضعها [١].

وجود ندارد. و بدل برای آن تصوّر نمی شود لذا هم شما و هم ما باید برای آن، راه حل ارائه نمائیم.



پاسخ تفصیلی از دلیل سوّم مجوّزین

[١] - نسبت به دلیل سوّم مجوّزین جواب هائی داده اند که بیان آن، موجب اطالة سخن می شود لذا بهتر است از ذکر آن خودداری شود و به بیان آنچه مورد نظر خود ما

١ - [... و حاصله: ان النهی لم يتعلق بذات العبادة بل تعلق بما يغيرها مفهوماً و يتحد معها وجوداً كالنهي عن الصلاة في مواضع التهمة بناء على تعلقه بالكون فيها و اتحاده مع الصلاة بناء على ان الاكوان كالأفعال داخله في حقيقة الصلاة. و اما بناء على خروجها عن حقيقتها فالنهي حينئذ متعلق بالكون الخارج عن حقيقتها الملازم لها خارجاً فالصلاة في مواضع التهمة يمكن ان تكون مثلاً للنهي عما هو متحد مع الصلاة و منطبق عليها و يمكن ان تكون مثلاً للنهي عما هو خارج عنها ملازم لها خارجاً.

٢ - غرضه: ان مثالية الصلاة في مواضع التهمة للنهي عن الكون المتحد مع الصلاة مبنية على دخول الاكوان في ماهية الصلاة اذ على فرض خروجها عن حقيقتها تدرج الصلاة في مواضع التهمة في النهي عما يلازم الصلاة خارجاً لكون الاكوان حينئذ مقدمة لأفعال الصلاة كما تقدم آنفاً. [ر. ك: منتهى الدراية ٣ / ١١٠.

هست - به عنوان تحقیق در مسأله - پردازیم.

ابتداءً پاسخ تفصیلی را در مورد عبادات مکروهه به این ترتیب بیان می‌کنیم.

عبادات مکروهه بر سه قسم است

عباداتی که متّصف به کراهت و در فقه به عنوان عبادات مکروهه عنوان شده‌اند بر سه قسم هستند:

۱- نهی کراهتی - تنزیهی - به عنوان عبادت، متعلّق شده یعنی همان شیئی که مأمور به به امر وجوبی یا استحبابی است، نهی تنزیهی هم به نفس آن عبادت تعلّق گرفته بدون این که عنوان دیگری هم مطرح باشد و هیچ بدلی هم برای آن تصوّر نمی‌شود مانند صیام روز عاشورا که نهی تنزیهی به نفس صوم عاشورا تعلّق گرفته و بدلی هم برای آن وجود ندارد زیرا هر روز، دارای حکم مستقلّ مخصوص به خود هست نه این که فرضاً صیام روز یازدهم محرم، جانشین روزه عاشورا باشد و همچنین مانند نوافل مبتدئه^۱ - در بعضی از اوقات - مثل نافله بعد از نماز عصر تا غروب شمس که بدلی هم ندارد و مکروه است، فرضاً نماز مستحبی بعد از غروب، بدل آن محسوب نمی‌شود زیرا آن نماز خودش حکم استحبابی مستقل دارد.

۲- نهی تنزیهی به نفس عبادت تعلّق گرفته لکن دارای بدل و مندوحه هم هست مانند قرائت نماز در حمام که عنوان صلات در حمام، مکروه و متعلّق نهی است لکن مکلف مندوحه دارد و مختیر است که نمازش را در حمام یا در خانه و یا مسجد بخواند پس وجه اشتراک صوم عاشورا و خواندن نماز در حمام، این است که: در هر دو، نهی به عنوان

۱ - النوافل المبتدئة هي غير ذوات الاسباب، كصلوات الزيارة والاستخارة والصلوات المستحبة في الايام والليالي المخصوصة فالصلوة المبتدئة هي التي لم يرد فيها نص بالخصوص بل هي بنفسها مستحبة لكونها خير موضوع. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۱۰۹.

أما القسم الأول: فالنهي تنزيها عنه بعد الاجماع على أنه يقع صحيحاً، و مع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الائمة عليهم السلام على الترك اما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض وان كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهم في البين، و الالفيتين الالهة وان كان الاخر يقع صحيحاً، حيث أنه كان راجحاً و موافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات، بل الواجبات [۱] .

عبادت، متعلق شده و وجه افتراق آن دو، این است که اولی بدل ندارد اما دومی دارای بدل هست.

۳ - در لسان و ظاهر دلیل، نهی به عنوان عبادت تعلق گرفته اما در حقیقت، نهی تنزیهی به عبادت متعلق نشده یعنی: نهی به عنوانی تعلق گرفته که آن عنوان با عبادت، اتحاد وجودی پیدا کرده - و چه بسا اتحاد وجودی هم ندارد بلکه ملازمه وجودی مطرح است^۱. مثال: وقتی به روایات مراجعه کنید، می بینید نماز در مواضع تهمت، مکروه است اما در حقیقت، صلات در موضع تهمت، کراهت ندارد بلکه نفس بودن و توقف انسان در موضع اتهام، مکروه است - چون ممکن است احتمالات نامشروعی درباره اش داده شود - لذا نماز در موضع تهمت چون با «کون» در موضع تهمت متحد شده کراهت پیدا می کند پس در حقیقت، نهی به صلات تعلق نگرفته بلکه نهی تنزیهی به نفس بودن در موضع تهمت متعلق شده و کون در موضع تهمت، اتحاد وجودی با نماز پیدا کرده.

احکام عبادات مکروهه

«حکم قسم اول»

[۱] - در قسم اول، نهی تنزیهی به نفس عبادت متعلق بود و هیچ بدلی هم برای آن

۱ - مثال آن را در پاورقی صفحه ۷۸ ذکر کردیم.

تصوّر نمی شد مانند صوم روز عاشورا.

مَصْنُف علیه السلام برای این که قسم اوّل را با قواعد تطبیق نماید، دو بلکه سه راه ارائه نمودند که قبل از بیان طریق اوّل به ذکر دو مقدمه کوتاه می پردازیم.

۱- اگر کسی مرتکب آن عمل مکروه شد و روز عاشورا روزه گرفت مسلماً روزه اش باطل نیست و به عنوان یک عمل عبادی صحیحاً واقع می شود.

۲- با مراجعه به تاریخ ائمه علیهم السلام متوجه می شویم که آن ها اصرار عجیبی بر مداومت ترک صیام روز عاشورا داشتند و در تاریخ زندگانی هیچ امامی مشاهده نمی شود که روز عاشورا روزه گرفته باشد پس از یک طرف صوم عاشورا صحیح است - معنای صحت هم این است که امر عبادی دارد - و از طرفی بزرگان دین به خاطر نهی تنزیهی آن، مداومت بر ترک صیام عاشورا داشتند با توجه به دو مقدمه مذکور به دو طریق می توان این مسأله را با قواعد منطبق نمود.

مرکز تحقیقات کتب و تاریخ اسلامی

الف: صیام روز عاشورا از نظر «فعل» عنوان صیام دارد که به عنوان صیام^۱ مأمور به به امر استحبابی هست - مانند صوم روز تاسوعا - لذا اگر کسی روز دهم محرم روزه گرفت عملش صحیح است - و فرضاً پنجاه درجه مصلحت را کسب نموده - اما وقتی «ترک» آن صیام را ملاحظه کنید، متوجه می شوید که یک عنوانی^۲ منطبق بر ترک آن روزه هست که آن عنوان هم دارای مصلحت قوی - هشتاد درجه - هست که لازم الرعایه نیست لکن از مصلحت فعل صیام، ارجح است به نحوی که اگر فعل صیام، محقق شود آن عنوان

۱ - در غیر از ماه رمضان.

۲ - مانند مخالفت عملی با بنی امیه که آن ها روز عاشورا را متبرک می دانستند و به شکرانه موفقیتی که - از نظر خودشان - نصیبشان شده بود، روزه می گرفتند. - البته لزومی هم ندارد که ما آن عنوان را بدانیم.

تحقق پیدا نمی‌کند اما اگر ترک صیام محقق شود آن عنوان^۱ مشتمل بر هشتاد درجه مصلحت بر ترک صیام تطبیق پیدا می‌کند بنابر آنچه گفتیم، واضح شد که در محل بحث فرضاً «فعل» روزه پنجاه درجه مصلحت و «ترک» آن بنابر انطباق با آن عنوان، هشتاد درجه مصلحت دارد و از قبیل «مستحین متزاحمین» هست که هر دو طرف واجد مصلحت هست.

حکم تزاحم دو واجب: بدیهی است مثلاً اگر دو نفر در حال غرق شدن باشند و انسان، قدرت بر نجات هر دو را نداشته باشد مسأله تزاحم مطرح می‌شود و چنانچه متزاحمین، متساوین باشند، مکلف، مخیر است اما اگر یکی از آن دو اهمیتش بیشتر یا محتمل الاهمیت باشد بر فاقد اهمیت ترجیح دارد^۲ در ما نحن فیه هم «مستحین» متزاحمین مطرح است منتها در محل بحث، طرفین متزاحمین «فعل» و «ترک» است به نحوی که فعل، دارای پنجاه درجه مصلحت و ترک، هشتاد درجه مصلحت دارد و شما نمی‌توانید بین آن دو مصلحت جمع نمائید به طوری که هم «فاعل» و هم «تارک» باشید بلکه باید یک طرف آن را انتخاب نمود و چون الله عزوجل مداومت بر ترک صوم روز عاشورا داشتند ما کشف می‌کنیم که رجحان در جانب ترک و رعایت هشتاد درجه مصلحت است. سوال: آیا با توجه به بیان مذکور باز هم شما می‌توانید بگوئید اجتماع امر و نهی تحقق پیدا کرده؟

جواب: خیر! بلکه با دو مستحب متزاحم مواجه هستید که یکی بر دیگری ارجحیت دارد.

۱ - کأن مخالفت عملی با بنی امیه.

۲ - در عین حال اگر کسی اهم را رعایت نکرد و به مهم پرداخت - مانند ازالة نجاست از مسجد و خواندن نماز ظهر در وقت موسع - یعنی به جای ازالة، مشغول خواندن نماز شد مع ذلک نمازش صحیح است چون مصلحت و ملاک نماز به قوت خود باقی هست.

و أرجحية الترك من الفعل لا توجب^۱ حزازه و منقصة فيه أصلاً، كما يوجبها ما اذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته، و لذا لا يقع صحيحاً على الامتناع فإنّ الحزازه و المنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به. بخلاف المقام، فإنّه على ما هو عليه من الرجحان، و موافقة الغرض، كما اذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازه فيه أصلاً [۱].

[۱] - کسی توهم نکند که اگر در جانب ترک صوم عاشورا فرضاً هشتاد درجه مصلحت هست باید مانند مکروهات معمولی باشد.

در مکروهات متداول، شیء مکروه یا باید مثلاً پنجاه درجه مفسده داشته باشد - بدیهی است که پنجاه درجه مفسده، لازم الزعایه نیست بلکه باعث کراهت است - و یا باید «فعل» مکروه اگر پنجاه درجه مصلحت دارد نفس «فعل» هشتاد درجه مفسده داشته باشد که مفسده و مصلحت هر دو در ناحیه «فعل» است منتها وقتی مصلحت و مفسده را کسر و انکسار کنیم، مشخص می شود که مفسده سی درجه بر مصلحت غلبه دارد و آن فعل به کراهت متصف می شود و چیزی که فرضاً سی درجه مفسده دارد، عبادت و مقرب نیست اما به خلاف محل بحث و مسأله صوم عاشورا که چنین نیست کراهت اصطلاحی داشته باشد.

۱ - ربما يقال: ان ارجحية الترك و ان لم توجب منقصة و حزازه في الفعل اصلاً الا انه يوجب المنع منه فعلاً و البعث الى الترك قطعاً كما لا يخفى و لذا كان ضد الواجب بناءً على كونه مقدمة له حراماً و يفسد لو كان عبادة مع انه لا حزازه في فعله و انما كان النهي عنه و طلب تركه لما فيه من المقدمية له و هو على ما هو عليه من المصلحة فالمنع عنه لذلك كاف في فساد لو كان عبادة «قلت»: يمكن ان يقال: ان النهي التحريمي لذلك و ان كان كافياً في ذلك بلا اشكال الا ان التنزيهي غير كاف الا اذا كان عن حزازه فيه و ذلك لبداية عدم قابلية الفعل للتقرب منه تعالى مع المنع عنه و عدم ترخيصه في ارتكابه بخلاف التنزيهي عنه اذا كان لا حزازه فيه بل لما في الترك من المصلحة الراجعة حيث انه معه مرغوص فيه و هو على ما هو عليه من الرجحان و المحبوبة له تعالى و لذلك لم تفسد العبادة اذا كانت ضد المستحبة اهم اتفاقاً فتأمل. «منه قدس سره». ر.ک: حقائق الاصول ۳۷۹/۱.

و اما لاجل ملازمة التّرك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه فيكون كما اذا انطبق عليه من غير تفاوت الا في أنّ الطلب المتعلّق به حينئذ ليس بحقيقيّ، بل بالعرض و المجاز واما يكون في الحقيقة متعلّقاً بما يلازمه من العنوان. بخلاف صورة الانطباق، لتعلّقه به حقيقة، كما في سائر المكروهات من غير فرق، الا أنّ منشأه فيها حرازة و منقصة في نفس الفعل، و فيه رجحان في التّرك من دون حرازة في الفعل أصلاً. غاية الامر كون التّرك أرجح [۱].

چرا روزه کراهت پیدا کند آیا مگر صوم مفسده دارد؟ خیر! ما فرض کردیم که روزه دارای پنجاه درجه مصلحت هست - ليس الا - حتی یک درجه مفسده هم ندارد منتها عنوان دیگری بر ترکش منطبق است که هشتاد درجه مصلحت دارد و مکلف بین متزاحمین قرار می گیرد و بهتر است آن هشتاد درجه مصلحت را رعایت نماید پس نتیجه چنین شد که: در حقیقت، نهی تنزیهی متعلّق به فعل صیام، نهی تنزیهی اصطلاحی نیست بلکه برای رعایت هشتاد درجه مصلحتی است که بر ترک منطبق می شود پس ملاک امر و نهی فرق می کند یعنی: کأن در محل بحث، دو امر تحقق دارد یک امر، متعلّق به صوم است - از جهت این که پنجاه درجه مصلحت دارد - و یک امر بر آن عنوان منطبق بر ترک، متعلّق است - از نظر این که هشتاد درجه مصلحت دارد - و مکلف در مقام اتیان، بین متزاحمین، مردّد است و چون مصلحت ترک بر فعل صیام رجحان دارد بهتر است آن را رعایت و اختیار نماید.

[۱] - ب: در طریق دوم، ممکن است بگوئیم مسألة «انطباق» و تطبیق مطرح نیست بلکه چنین است: یک عنوان هشتاد درجه مصلحت که محکوم به حکم استحبایی شده «ملازم» با ترک صوم است - نه این که ترک، مصداقش باشد - یعنی: ترک روزه، ملازم با تحقق آن عنوان است و چنانچه صیام تحقق پیدا کند آن عنوان محقق نمی شود پس ترک الصوم، ملازم لذلك العنوان.

منتها اگر ملازمه، مطرح شد نتیجه ای هم بر آن مترتب می شود که آن ثمره در فرض

انطباق تحقق ندارد.

در فرض انطباق، نهی متعلّق به نفس صوم، یک نهی حقیقی هست^۱. یعنی: الصوم مکروه حقیقتاً زیرا یک طلب استجابی قوی به ترک صوم متعلّق شده^۲ اما در فرض ملازمه چنین نیست زیرا به ترک صوم، طلبی تعلّق نگرفته بلکه طلب به عنوانی متعلّق شده که آن عنوان با ترک صوم، ملازم است و مصنف رحمه الله در بحث «ضد» فرمودند لزومی ندارد که متلازمین اتحاد در حکم داشته باشند مثلاً اگر یک عنوانی مستحب شد، عنوان دیگری که با آن ملازم است، لزومی ندارد مستحب باشد پس در محلّ بحث، ترک صوم با عنوانی ملازم است که آن عنوان هشتاد درجه مصلحت دارد و لذا چرا ترک روزه، مستحب باشد؟ اگر بگوئیم ترک صوم، مستحب است باید به صورت مجاز و مسامحه حکم به استحباب آن نمائیم والا حقیقتاً مستحب نیست و اگر ترک صوم، مستحب نشد پس فعل آن، منهی عنه نیست پس نتیجه اش بنابر ملازمه، این است که: نهی متعلّق به صوم، یک نهی عرضی و مجازی است اما بنابر فرض انطباق، نهی متعلّق به صیام، واقعی و حقیقی است - کما فی سائر المکروهات.

تذکّر: اشتباه نشود و کسی نگوید که شما محلّ بحث را با سائر مکروهات متداول - در تمام جهات - مقایسه می کنید. نه، این طور نیست بلکه بین محلّ بحث و سائر مکروهات معمولی فرق مهمی به این ترتیب هست که: منشأ طلب و ریشه نهی تنزیهی در مکروهات متداول، حزازت و منقصت موجود در نفس فعل هست اما در ما نحن فیه منشأ کراهت، منقصت موجود در نفس فعل نیست بلکه ترک، ارجح از فعل است بدون این که منقصتی در فعل باشد.

۱ - بدیهی است که مقصود از نهی «حرمت» نیست بلکه منظور، نهی تنزیهی و کراهتی می باشد.

۲ - در اوّل بحث نواهی خواندیم که اگر طلب، متعلّق به ترک وجوبی باشد، نهی آن تحریمی است و چنانچه طلب متعلّق به ترک، استجابی باشد نهی آن کراهتی و تنزیهی می شود.

نعم يمكن أن يحمل التّهي في كلا القسمين على الارشاد الى التّرك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الارجح. وأكثر ثواباً لذلك، و عليه يكون التّهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض و المجاز فلا تغفل [۱] .

[۱] - ج: مصنف رحمته الله راه «سؤمی» را به این نحو بیان نموده‌اند: ما در دو طریق قبل، نهی را مولوی می‌دانستیم البته قبول داریم که نهی، کراهتی هست اما نهی آن، مولوی و معنایش این است که در اتیان منهی عنه منقصت هست مانند سائر مکروهات که کراهت و نهی آن، مولویت دارد اما در طریق و راه سؤم می‌گوئیم: نهی مذکور، مولوی نیست و این که به ما فرموده‌اند «لا تصم فی يوم العاشور» معنایش این نیست که روزه کراهت دارد بلکه آن نهی، ارشادی^۱ و در مقام راهنمایی و بیان این مطلب است که اگر مایل هستید به هشتاد درجه مصلحت نائل شوید طریقتش این است که صوم روز عاشورا را ترک کنید اما هرگز روزه عاشورا کراهت ندارد، نهی تنزیهی به آن تعلق نگرفته و نهی مولوی ندارد بلکه یک نهی ارشادی و به عنوان وصول به آن چیزی است که مصلحت بیشتری دارد لذا مانعی ندارد که صوم عاشورا و امثال آن را از باب عبادات مکروهه که کراهت مولوی دارند، خارج بدانیم و بگوئیم نهی آن، ارشادی است و مسأله کراهت، مطرح نیست و اگر نهی، ارشادی شد اجتماع امر و نهی - به نحوی که مستدل به عبادات مکروهه تمسک می‌نمود - تحقق پیدا نمی‌کند و نهی مطرح نیست فقط ارشاد، مطرح است و در مقابل هم امر استحبابی نسبت به صیام روز عاشورا به عنوان این که روزه، دارای پنجاه درجه مصلحت هست، تعلق گرفته.

تذکره: اکنون که نهی ارشادی مطرح شد دو احتمال وجود دارد یعنی: ممکن است آن نهی به عنوانی ارشاد کند که «منطبق» بر ترک است و امکان دارد به عنوانی که «ملازم» با

۱ - مانند نواهی طبیب که به بیمار می‌گوید از فلان غذا استفاده نکن یعنی اگر مایل هستی به سلامت و هدف از صحت بررسی، راهش این است که از فلان خوراکی پرهیز نمایی.

و أمّا القسم الثّاني: فالنتهي فيه يمكن أن يكون لاجل ما ذكر في القسم الأوّل طابق التعلّ بالتعلّ، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطّبيعة المأمور بها لاجل تشخيصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما في الصّلاة في الحقام، فإنّ تشخيصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً و ان لم يكن نفس الكون في الحقام [في الصّلاة] بمكروه، و لا حزاظة فيه أصلاً، بل كان راجحاً، كما لا يخفى. و ربما يحصل لها لاجل تخصّصها بخصوصيّة شديدة الملازمة معها مزيّة فيها كما في الصّلاة في المسجد والامكنة الشّريفة، و ذلك لأنّ الطّبيعة المأمور بها في حدّ نفسها اذا كانت مع تشخص لا يكون معه شدة الملازمة، و لا عدم الملازمة لها مقدار من المصلحة و المزيّة، كالصّلاة في الدّار مثلاً و تزداد تلك المزيّة فيما كان تشخيصها بماله شدة الملازمة و تنقص فيما اذا لم تكن له ملازمة، و لذلك ينقص ثوابها تارة و يزيد أخرى، و يكون النّهي فيه لحدوث نقصان في مزيّتها فيه ارشاداً الى ما لا نقصان فيه من سائر الافراد، و يكون أكثر ثواباً منه. و ليكن هذا مراد من قال: انّ الكراهة في العبادة تكون بمعنى أنّها تكون أقلّ ثواباً [۱] .

مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

ترک است، ارشاد نماید پس در مقام ارشاد، فرقی بین ملازمه و انطباق نیست و اگر فرقی نبود، نتیجه اش این می شود که نهی ارشادی چه از باب انطباق باشد چه از باب ملازمه، حقیقی است - نه مجازی و مسامحی - زیرا در مقام ارشاد و راهنمایی فرقی نمی کند که به عنوان «منطبق» ارشاد کند یا به عنوان «ملازم».

بنابراین در محلّ بحث، فرق نهی مولوی با ارشادی این شد که: نهی مولوی بنابر انطباق، حقیقی اما بنابر ملازمه، مجازی است اما نهی ارشادی در هر دو صورت، حقیقی می باشد.

حکم قسم دوّم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد

[۱] - در قسم دوّم از عبادات مکروهه، نهی به نفس عبادت متعلّق بود لکن بدل هم

داشت مانند قرائت نماز در حمام که عنوان صلات در حمام، مکروه و متعلق نهی بود اما مکلف، مندوحه داشت و می توانست نمازش را در منزل یا مسجد بخواند.

مصنّف رحمته الله: همان سه جوابی را که در قسم اول از عبادات مکروهه بیان کردیم در قسم دوم هم عیناً جریان دارد یعنی: ممکن است از طریق «انطباق» یا «ملازمه» مسأله را با قواعد منطبق نمود که در آن دو صورت، نهی کراهتی، مولوی هست و امکان دارد طریق سومی را پیمود که نهی مذکور «ارشادی» باشد نه مولوی که تفصیل آن را بیان کردیم لکن طریق «چهارمی» هم برای حلّ مسأله وجود دارد که در قسم اول از عبادات مکروهه جاری نیست بلکه مربوط به قسم دوم می باشد که اینک به بیان آن می پردازیم:

مولای حکیم در مقام امر به صلات، این مطلب را ملاحظه کرده: نماز، دارای صد درجه مصلحت هست که لازم الاستیفا هم می باشد و مکلف باید آن نماز را خارجاً در ظرف «مکان» اتیان نماید اما او می دانسته که امکان مختلف می تواند در آن نماز تأثیر نماید یعنی بعضی از مکان ها مانند مسجد، دارای این مزیت است که می تواند مقام نماز را بالا ببرد و از صد درجه مصلحت فرضاً به صد و بیست درجه ارتقا دهد و بعضی از امکانه هیچ گونه اثری در آن ندارد مانند اتیان صلات در خانه که همان صد درجه مصلحت در آن متحقق است - نه کمتر و نه زیادتر - و بعضی از مکان ها هم که موجب تشخص طبیعت نماز هست اثرش این است که مصلحت نماز را نقصان و فرضاً مصلحت صد درجه را به هشتاد درجه تقلیل می دهد مانند اتیان صلات در حمام که چندان مناسبتی با معراجیت ندارد و ما از طریق نهی تنزیهی این مطلب را کشف می کنیم البته چنین نیست که نفس «کون فی الحمام» مانند بودن در موضع تهمت، منقصت داشته باشد^۱ بلکه صلات در

۱ - بلکه رجحان هم دارد چون مقدمه نظافت و طهارت است.

و لا یردّ علیه بلزوم اتّصاف العبادة التي تكون أقلّ ثواباً من الاخرى بالكراهة، و لزوم اتّصاف ما لا مزیة فيه و لا منقصه بالاستحباب. لانه أكثر ثواباً ممّا فيه المنقصه، لما عرفت من أنّ المراد من كونه أقلّ ثواباً أنّما هو بقياسه الى نفس الطبیعة المتشخصه بما لا يحدث معه مزیة لها، و لا منقصه من المشخصات، و کذا کونه أكثر ثواباً [۱].

حتمّ، خصوصیتش این است که مصلحت صد درجه نماز را به هشتاد درجه تقلیل می دهد لذا مولای حکیم، آن تشخص مکانی را که باعث تقلیل مصلحت نماز می شود به عنوان «ارشاد» و راهنمایی نسبت به مکلفین اعلام نموده و یک نهی کراهتی برای تشخیص دادن نماز در مکان مستای به حتمّ، صادر و فرموده است «لا تصلّ فی الحتمّ» که نهی مذکور فقط عنوان «ارشاد» دارد یعنی اگر نماز در حتمّ واقع شود آن مصلحت صد درجه به هشتاد درجه مبدل می شود و اقلّیت ثواب پیدا می کند و این که شما دیده اید علما در فقه، مسأله کراهت در عبادت را مطرح کرده اند مقصودشان همان «اقلّیت ثواب» است^۱.

از آنچه گفتیم، نتیجه گرفته می شود که: هر عبادتی از نظر مصلحت، دارای یک حد و میزان متوسطی است که قلت یا کثرت مصلحت و ثواب را نسبت به آن می سنجد مثلاً صلات در خانه، دارای صد درجه مصلحت هست که مقام نماز را نه پائین می آورد و نه بالا لکن صلات در حتمّ، بیست درجه آن را نقصان می دهد و اتیان صلات در مسجد، موجب بیست درجه ارتقاء آن نماز می شود.

[۱] - اشکال: بعضی به ظاهر لفظ، جمود پیدا کرده و گفته اند: اگر معنای کراهت در عبادت، اقلّیت ثواب است مثلاً باید گفت روزه به طور کلی و مطلقاً مکروه است زیرا ثوابش از نماز کمتر است یعنی: هر دو عبادتی را که با یکدیگر مقایسه می نمایم هر کدامش نسبت به دیگری ثواب کمتری داشت می توان گفت آن عبادت، مکروه است

۱ - کراهت در عبادت، مانند کراهت در پنبیر خوردن نیست.

و لا یخفی أن النّهی فی هذا القسم لا یصلح الاّ للارشاد، بخلاف القسم الاول، فانه ینکون فیہ مولویاً و ان کان حملة علی الارشاد بمکان من الامکان [۱] .

فرضاً اگر ثواب روزه از نماز، کمتر است پس بگوئیم روزه یک عمل مکروه است - لانه اقل ثواباً.

بنابر بیان مذکور و جمود به ظاهر لفظ باید بگوئیم: مثلاً نماز در خانه - که لا مزیة فیہ و لا منقصۃ - مستحب است و علت استحبابش این است که ثواب آن از نماز در حجام، بیشتر است^۱ و همان طور که معنای کراهت در عبادت، اقلیت ثواب است معنای استحباب هم اکثریت ثواب است.

جواب: کسانی که کراهت در عبادت را به معنای اقلیت ثواب می دانند چنان مراد و منظوری ندارند زیرا:

اولاً: آنها در مقام مقایسه افراد یک طبیعت با یکدیگر هستند نه عبادات مختلف با یکدیگر یعنی: آنها یک عبادت را از نظر خصوصیات مکانی و غیر مکانی در نظر می گیرند و مقایسه می کنند نه این که در صدد مقایسه نماز با روزه باشند.

ثانیاً: آنها همان میزان متوسط و معتدل که نه مقام نماز را بالا و نه پائین می برد در نظر می گیرند و در مقام مقایسه بر می آیند. - در آن میزان متوسط نه عنوان کراهت و اقلیت ثواب، مطرح است و نه اکثریت ثواب و استحباب.

[۱] - تذکر: در قسم اول از عبادات مکروهه، سه جواب بیان کرده و از سه طریق، آن را با قواعد تطبیق داده و گفتیم بنابر دو طریق، نهی آنها «مولوی»^۲ و بنابر طریق سوم

۱ - البته لازمه بیان مذکور، این است که نماز در خانه، مکروه هم باشد چون نسبت به نماز در مسجد، اقل ثواباً هست.

۲ - که بین المولویین هم فرق بود.

«ارشادی» است اما «نهی» در قسم دوّم از عبادات مکروهه بنابر طریق و جواب «چهارم» که فعلاً در صدد بیان آن هستیم فقط «ارشادی» هست نه مولوی و نمی‌توان نهی در «لا تصلّ فی الحّمّام» را مولوی دانست زیرا نهی مولوی باید دارای ملاک مربوط به خود باشد و آن ملاک در محلّ بحث وجود ندارد. اگر کسی نمازش را در حّمّام خواند مانند کسی نیست که مرتکب یک مکروهی شده باشد بلکه فقط مسألة اقلّیت ثواب، مطرح است و اقلّیت ثواب، موجب نمی‌شود که آن نهی، مولوی باشد.

سؤال: بین نهی ارشادی محلّ بحث با نهی ارشادی در قسم اوّل از عبادات مکروهه - طبق جواب سوّم - چه فرقی هست؟

جواب: نهی مذکور در ما نحن فیه ارشاد به این است که مأمور به را در ضمن تشخّص دار و خانه یا در ضمن تشخّص در مسجد اتیان نمائید، ارشاد به افراد فاقد حرازت و فاقد اقلّیت ثواب است.

اما نهی ارشادی قسم اوّل^۱: در قسم اوّل، یک عنوان راجحی «منطبق» یا «ملازم» یا ترک بود و ارشاد هم ارشاد به تحصیل آن عنوان راجح بود خواه عنوان مذکور، جنبه انطباق داشته باشد یا ملازمه، پس مرشدالیه در آن نهی «ترک الطبیعة المأمور به» و «ترک الصّلاة فی الحّمّام» است اما مرشدالیه در محلّ بحث اتیان الطبیعة فی سایر المصادیق مع سایر الخصوصیات است.

به عبارت دیگر: ما در ارشاد قسم چهارم - محلّ بحث - عنوان راجحی نداریم که منطبق یا ملازم با ترک باشد و اصلاً مسألة ترک، مطرح نیست بلکه مقایسه بین افراد و مشخصات، مطرح است به خلاف ارشاد قبلی که ناظر بر ترک و عنوان راجحی است که منطبق یا ملازم بر ترک می‌باشد.

۱ - در طریق سوّم - که در محلّ بحث هم امکان جریان دارد.

و أمّا القسم الثالث: فیمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدّة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض و المجاز و كان المنهي عنه به حقيقة ذلك العنوان، و يمكن أن يكون على الحقيقة ارشاداً الى غيرها من سائر الافراد مما لا يكون متحدّاً معه، أو ملازماً له، اذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزاة ذلك العنوان أصلاً. هذا على القول بجواز الاجتماع [۱] .

حكم قسم سوّم از عبادات مكروهه و تطبيق آن با قواعد

[۱] - قسم سوّم، این بود که «نهی» در لسان و ظاهر دلیل به عنوان عبادت تعلّق گرفته اما حقیقتاً به عبادت متعلّق نشده بلکه به عنوانی تعلّق گرفته که با عبادت، اتحاد وجودی یا ملازمة وجودی دارد.

مثال مربوط به صورت اتحاد: «لا تصلّ فی مواضع التهمة» در مثل مذکور^۱ آنچه که منهی عنه به نهی کراهتی و تنزیهی می باشد کون در موضع تهمت است خواه در ضمن صلات باشد یا غیر از آن پس نماز، مأمور به و کون در موضع تهمت، منهی عنه است لکن مکلف به سوء اختیار خودش در موضع تهمت نماز می خواند و مانند صلات در دار غضبی هست منتها با یک فرق، بین آن دو که در مورد صلات در دار غضبی، نفس نماز در لسان دلیل، منهی عنه واقع نشده و نگفته اند «لا تصلّ فی الذار المغصوبة» اما در محلّ بحث به حسب ظاهر دلیل، نفس عبادت، متعلّق نهی تنزیهی هست و فرموده اند «لا تصلّ فی مواضع التهمة».

مثال مربوط به صورت ملازمة^۲: مثال مورد نظر ما به عنوان تقریب به ذهن، مانند همان مسألة ازاله و ترک صلات است که در بحث «ضد» هم خواندیم: ترک احد الضدین با فعل ضدّ دیگر، ملازم هست.

۱ - و امثال آن.

۲ - مثال دیگری هم در پاورقی صفحه ۷۸ ذکر کرده ایم.

فرض کنید در لسان دلیلی چنین آمده: در حالتی که مسجد، آلوده به نجاست هست در آن جا نماز نخوانید، بدیهی است که آلودگی مسجد، وظیفه‌ای را به عنوان «ازالۀ نجاست» ایجاد می‌کند اما چنین نیست که ترک ازاله با صلات، متحد باشد یعنی مسأله اتحاد بین وجود و عدم، مطرح نیست بلکه «ملازمه» هست یعنی ترک ازاله، ملازم با صلات می‌باشد.

طریق حلّ مسأله و تطبیق آن با قواعد: قسم سوّم از عبادات مکروهه، شبیه اصل بحث اجتماع امر و نهی است بلکه در صورت «اتحاد» عین نماز در دار غصبی هست لذا در مقام حلّ اشکال باید بینیم قائلین به جواز اجتماع چه می‌گویند و همچنین نظر امتناعی‌ها چیست؟

«اجتماعی» می‌گوید صلات، مأموریه و کون در موضع تهمت، منهی‌عنه به نهی تنزیهی هست از نظر او مسأله نماز در موضع تهمت که بالاتر از صلات در دار غصبی نیست او می‌گوید در محلّ بحث هم اجتماع امر و نهی تنزیهی شده.

سؤال: در مورد نماز در دار غصبی در هیچ دلیلی نهی به عبادت تعلق نگرفته بلکه یک دلیل می‌گوید: «لا تغصب» و دلیل دیگر فرضاً می‌گوید: «اقم الصلّاة لدلّوک الشمس الی غسق اللیل» لکن مکلف به سوء اختیار خود خارجاً بین نماز و غصب جمع نموده اما در محلّ بحث، دلیل می‌گوید «لا تصلّ فی مواضع التهمة» یعنی نفس صلات، مورد نهی واقع شده، شما - اجتماعی‌ها - این مسأله را چگونه حل می‌کنید؟

جواب: نهی در «لا تصلّ» را هم می‌توان ارشادی دانست و هم می‌توان مولوی به حساب آورد.

اگر ارشادی باشد مکلفین را به آن مشخصات و افرادی که با کون در مواضع تهمت، اتحاد پیدا نمی‌کند ارشاد می‌نماید یعنی شما را راهنمایی می‌کند که نمازتان را در خانه یا مسجد بخوانید.

و أمّا على الامتناع، فکذلك^۱ في صورة الملازمة. و أمّا في صورة الاتحاد و ترجيح جانب الامر كما هو المفروض حيث أنّه صحّة العبادة، فيكون حال التهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق التعل بالنعل، حيث أنّه بالدقّة يرجع اليه، اذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الاخر الا من مخصّصاته و مشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة و نقيصة بحسب اختلافها في الملازمة كما عرفت [۱].

اگر نهی مذکور، مولوی باشد شما - قائلین به اجتماع - چگونه مشکل را حل می کنید زیرا «نهی» به نفس صلات و امرهم به نفس صلات متعلق شده و اگر کسی اجتماعی هم بشود ثمری ندارد زیرا اجتماعی نمی گوید که اگر امر و نهی به یک عنوان متعلق شود اشکالی ندارد بلکه به نظر او هم باید دو عنوان مطرح باشد در حالی که در محل بحث فقط یک عنوان هست - اقم الصلاة، لا تصل فی الحتام.

در فرض مذکور، اجتماعی می گویند: نهی متعلق به صلات، حقیقی نیست بلکه عرضی و مجازی می باشد زیرا حقیقتاً نهی به کون در موضع تهمت متعلق شده و در لسان دلیل بالعرض به نماز نسبت داده شده و صلات ولو به نهی تنزیهی، منهی عنه نیست بلکه مأمور به می باشد - ليس الا.

تذکره: آنچه را ذکر کردیم در صورت «اتحاد» بود و بدیهی است که در فرض «ملازمة» طریق مذکور به طریق اولی جریان دارد.

[۱] - حل اشکال و تطبیق آن با قواعد در صورت امتناع^۲ در فرض «ملازمة»: در فرض مذکور، هیچ کس قائل به امتناع نیست زیرا در مسأله اجتماع امر و نهی گفتیم بحث

۱ - یعنی: بناء على الامتناع يكون المنهى عنه العنوان الملازم، و المأمور به عنوان العبادة، هذا في صورة كون العنوان المنهى عنه ملازماً للعبادة ر. ک: منتهی الدراية ۱۲۹/۳.

۲ - بدیهی است که مصنف رحمته الله از قائلین به امتناع است و این مطلب را به مشهور هم نسبت داده اند.

مذکور در موردی است که آن دو عنوان خارجاً اتحاد وجودی داشته باشند اما اگر مسألة ملازمه، مطرح شد از بحث اجتماع امر و نهی خارج و تحت بحث متلازمین واقع می شود. در مورد متلازمین هم ممکن است کسی بگوید: مانعی ندارد که متلازمین در حکم، اختلاف داشته باشند گرچه این مطلب برخلاف مبنای مصطفی ﷺ هست زیرا ایشان سابقاً فرمودند: متلازمین لازم نیست اتحاد در حکم داشته باشند اما نباید «اختلاف» در حکم داشته باشند و یکی مأمور به و دیگری منهی عنه - ولو به نهی تنزیهی - باشد اما در بحث فعلی، آن مطلب را نادیده گرفته و فرموده اند اگر مسألة ملازمه مطرح شد دیگر ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی ندارد و قائلین به امتناع هم در این صورت نمی گویند اجتماع امر و نهی، ممتنع است یعنی: مانعی ندارد یکی از متلازمین، واجب و دیگری مکروه باشد.

حل اشکال و تطبیق آن با قواعد در صورت امتناع در فرض «اتحاد»: در صورت اتحاد، در مثل کون در موضع تهمت، نسبت به صلوات در مواضع اتهام از این که قائلین به امتناع، حکم به صحت نموده - و فقها هم فرموده اند نماز در موضع تهمت، صحیح است - معلوم می شود که جانب امر را بر نهی غلبه داده اند^۱ پس صلوات در مواضع تهمت مأمور به است - لیس الا.

سؤال: اگر نماز در موضع تهمت، صحیح شد پس چرا می گوئید نهی، مطرح است و آیا اگر کسی نمازش را در موضع تهمت اتیان نمود اصلاً «لا تصلّ فی مواضع التهمة» متوجه او نیست و نهی مذکور را باید نادیده گرفت؟

جواب: در عین حال که ما امتناعی هستیم - و به دلیل صحت عبادت، جانب امر را

۱ - امتناعی، مخیر است که جانب نهی را ترجیح دهد یا جانب امر را و این مسألة به اختلاف موارد متفاوت است.

و قد انقدح بما ذكرناه: أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً^۱، و في هذا القسم على القول بالجواز [۱] .

ترجیح می‌دهیم - مع ذلك می‌گوئیم نهی مذکور، ارشادی و مانند «صلّ فی المسجد» و «لا تصلّ فی الحتام»^۲ هست یعنی: نهی در «لا تصلّ» ارشاد به آن افراد و مشخصاتی هست که باکون در مواضع تهمت اتحاد پیدا نمی‌کند مانند اتیان صلات در مسجد یا خانه. [۱] - سؤال: آیا کسانی که کراهت در عبادت را به معنای «اقلیت ثواب»

تفسیر کرده‌اند، آن تفسیر را در تمام اقسام ثلاثه جاری می‌دانند یا نه؟

جواب: از بیانات مفصل مصنف رحمته الله در تقسیم عبادات مکروهه به سه قسم و ذکر احکام هر یک از آنها مشخص شد که:

۱ - تفسیر مزبور اصلاً در قسم اول از عبادات مکروهه مانند صوم روز عاشورا که دارای بدل و افراد مختلف نیست، جاری نمی‌شود، خواه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم یا این که قول به امتناع را بپذیریم.

۲ - در قسم سوم از عبادات مکروهه - مانند اتیان صلات در مواضع تهمت - بنابر قول به جواز هم تفسیر مذکور جاری نیست زیرا قائلین به جواز می‌گویند امر به عبادت، متعلق شده و نهی هم به کون در مواضع تهمت تعلق گرفته و اجتماع امر و نهی، جائز است پس معنا ندارد که کراهت به معنای اقلیت ثواب باشد.

۳ - تفسیر مزبور در قسم دوم از عبادات مکروهه و همچنین قسم سوم، بنابر قول به امتناع جریان دارد که تفصیل آن بیان شد.

۱ - یعنی: سواء بنينا على الجواز ام الامتناع، اما على الاول، فلعدم المقتضى لحمل النهي على الارشاد بعد امكان حمله على المولوى، لتعدد متعلق الامر و النهي. و اما على الثانى، فلعدم بدل للعبادة كصوم عاشوراء حتى يكون النهي ارشاداً الى سائر افراد الطبيعة المأمور بها مما لا منقصة فيه كما لا يخفى. ر. ك: منتهى الدراية ۱۳۲/۳.

۲ - در قسم دوم از عبادات مکروهه - به عنوان پاسخ چهارم - این مطلب را توضیح دادیم.

کما انقذح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها و أنَّ الامر الاستحبابي يكون على نحو الارشاد الى أفضل الافراد مطلقاً. على نحو الحقيقة و مولوياً اقتضائياً كذلك، و فعلياً بالعرض و المجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب، أو متحد^۱ معه على القول بالجواز [۱] .

[۱] - تذکر: سؤمین دلیل قائلین به جواز اجتماع، این بود که مواردی را در فقه به شما ارائه می‌دهیم که فقها فرموده‌اند در آن موارد، اجتماع دو حکم تکلیفی شده^۲.

مصطفی ﷺ تاکنون پاسخ آن‌ها را در مورد اجتماع کراهت با وجوب و استحباب بیان نموده و ضمن تطبیق آن موارد با قواعد، عبادات مکروهه را به سه قسم تقسیم کرده و معنای اقلیت ثواب در عبادات را بیان نموده‌اند و ...

اینک در صدد بیان این مطلب هستیم که آیا ممکن است وجوب و استحباب، اجتماع نمایند یا نه - و یا دو استحباب با یکدیگر.

بیان ذلک: یکی از موارد نقض قائلین به جواز بر امتناعی‌ها این بود: در بعضی از عبادات، دو حکم وجوبی و استحبابی جمع شده - و یا این که دو حکم استحبابی با یکدیگر اجتماع نموده‌اند.

مثال: اگر کسی نماز واجب خود را در مسجد بخواند در این فرض، اجتماع وجوب و استحباب محقق می‌شود و چنانچه در مسجد، نماز مستحبی بخواند اجتماع استحبابین تحقق پیدا می‌کند.

یادآوری: کسانی که کراهت در عبادت را به معنای اقلیت ثواب دانسته‌اند استحباب را هم به معنای اکثریت ثواب می‌دانند اکنون باید ببینیم آیا استحباب به معنای مذکور، صحیح است و به طور کلی اجتماع وجوب و استحباب، مانند عبادات مکروهه می‌تواند سه

۱ - سیاق عبارت اقتضا می‌کند که به جای کلمه «متحد» کلمه «اتحاد» بکار برند به این ترتیب:

«فما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب او اتحادها مع ما هو مستحب».

۲ - برای توضیح بیشتر ر. ک: ایضاح الکفاية ۷۳/۳.

قسم تصور شود یا نه؟

معنای کراهت در قسم دوم از عبادات مکروهه، اقلیت ثواب بود در بحث فعلی هم مانعی ندارد که معنای استحباب، اکثریت ثواب باشد یعنی همان طور که صلات در حتمام، اتصاف به کراهت پیدا می‌کرد نماز در مسجد هم اتصاف به استحباب پیدا می‌کند و در هر دو همان میزان و معیار متوسط^۱ وجود دارد یعنی صلات در حتمام، نسبت به نماز در خانه ثوابش کمتر است و همچنین صلات در مسجد، نسبت به نماز در خانه اکثر ثواباً می‌باشد. گفتیم قسم سوم از عبادات بنابر قول به امتناع، همان حکم قسم دوم را دارد و آنچه را در قسم دوم بیان کردیم قائلین به امتناع در قسم سوم هم جاری می‌دانند.

اما اگر کسی قائل به اجتماع شد در بحث فعلی چنین می‌گوید: یک امر به عبادت - صلات - متعلق شده و یک حکم استحبابی به عنوان دیگری تعلق گرفته که آن عنوان یا با نماز، متحد است یا ملازم لذا استحباب در محل بحث، ارتباطی به عبادت ندارد که ما بخواهیم آن را به اکثریت ثواب تفسیر نمائیم.

جمع‌بندی: اجتماع وجوب و استحباب اگر از قبیل قسم دوم باشد - مانند اتیان صلات در مسجد - مانعی برای آن وجود ندارد و استحبابش هم به معنای اکثریت ثواب است و حکم قسم سوم، بنابر قول به امتناع، همان حکم قسم دوم است و بنابر قول به اجتماع، همان بود که اخیراً ذکر کردیم.

سؤال: امر استحبابی مذکور چگونه امری است؟

جواب: امر استحبابی «حقیقتاً»^۲ مکلفین را به افضل افراد و فردی که مزیت بیشتر دارد «ارشاد» می‌کند و بدیهی است که در قسم دوم از عبادات، قول به اجتماع یا امتناع،

۱ - که صلات در دار باشد.

۲ - نه مجازاً.

و لا يخفى أنّه لا يكاد يأتي القسم الأوّل ها هنا، فإنّ انطباق عنوان راجع على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنّما يؤكّد ايجابه، لا أنّه يوجب استحبابه أصلاً ولو بالعرض و المجاز الآ على القول بالجواز، و كذا فيما اذا لازم مثل هذا العنوان، فأنّه لو لم يؤكّد الايجاب لما يصحّ الاستحباب الا اقتضائياً بالعرض و المجاز فتفتن [۱] .

موجب فرق نمی شود.

سؤال: آیا امر استحبابی مذکور را نمی توان «مولوی» محسوب نمود؟

جواب: ممکن است «حقیقتاً» آن را به امر «مولوی اقتضائی» - که به حدّ فعلیت نرسد - حمل نمود زیرا تضادّ بین احکام در مرحله فعلیت است امّا در مرحله اقتضا تضادی بین آنها نیست پس می توان مسأله «ارشاد» را نادیده گرفت و گفت صلوات در مسجد حقیقتاً دارای امر «مولوی استحبابی اقتضائی» است ضمناً بدیهی است که حکم فعلی آن، عبارت از وجوب و «اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل» است.

سؤال: آیا امر استحبابی مذکور را نمی توان «مولوی فعلی» دانست؟

جواب: بین صورت جواز اجتماع و امتناع^۱ اجتماع، فرق است: اگر کسی قائل به جواز اجتماع شود و مسأله «اتحاد» یا «ملازمه» مطرح باشد، مانعی ندارد.

امر استحبابی مولوی فعلی، متعلّق به چیست؟

امر مذکور به آن «عنوان دیگر» متعلّق است پس اگر بخواهید آن را در دائره عبادت بیاورید باید به صورت مجاز و مسامحه باشد - نسبت به صلوات، دو حکم فعلی امکان اجتماع ندارد خواه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شوید یا این که قول به امتناع را بپذیرید.

[۱] - سؤال: آیا تفسیری را که در قسم اوّل، راجع به «کراهت» در عبادت داشتیم،

۱ - بدیهی است که بنابر امتناع، اجتماع وجوب و استحباب فعلی محال است.

نظیر آن را می‌توان راجع به «استحباب» در عبادت قائل شد؟

جواب: در قسم اول از عبادات مکروهه، نهی تنزیهی به نفس عبادت متعلق بود و بدلی هم برای آن تصور نمی‌شد مانند صوم روز عاشورا. در آن جا گفتیم نفس روزه عاشورا مستحب است و صحیحاً هم واقع می‌شود اما عنوان^۱ دیگری مطرح است که مصلحتش از صوم عاشورا بیشتر است و آن عنوان یا منطبق بر ترک یا ملازم با ترک می‌باشد.

آیا نظیر آن مطلب را می‌توان در مورد استحباب جاری دانست؟

استحباب که به جانب ترک تعلق ندارد بلکه مربوط به نفس عمل است یعنی همان طور که امر عبادی به نفس فعل، متعلق شده آن عنوان استجابی با نفس فعل، انطباق یا ملازمه دارد نه با ترک زیرا کراهت و حرمت با «ترک» ارتباط دارد اما استحباب، مانند وجوب با نفس «فعل» مرتبط است لذا اگر بنا باشد یک عنوان استجابی متحد^۲، مطرح باشد باید آن عنوان بر نفس فعل منطبق شود و مسأله ترک در محل بحث نمی‌تواند مطرح باشد.

سؤال: اگر یک امر وجوبی به عبادتی متعلق است و یک عنوان استجابی هم متحد با عبادت است در این فرض، عبادت مذکور، چه حکمی می‌تواند داشته باشد؟

جواب: آن عبادت، یک وجوب مؤکد پیدا می‌کند و معنا ندارد که دو حکم داشته باشد^۳ یعنی: به حسب ذات، مصلحت وجوبی دارد و به جهت انطباق آن عنوان استجابی بر فعل، این وجوب، تأکد و شدت پیدا می‌کند «لا اِنَّه یوجب استحبابه اصلاً ولو

۱ - فرضاً مخالفت عملی با بنی امیه.

۲ - یا ملازم

۳ - هم متعلق وجوب باشد و هم متعلق استحباب.

بالعرض و المجاز^۱ الا على القول بالجواز^۲.

همان طور که ملاحظه کردید در فرض «انطباق» مسأله، بسیار واضح است زیرا معنای انطباق، این است که: نفس این فعل، مصداق آن عنوان هست و برای آن، فردیت دارد پس امر عبادی به عبادت متعلق است و امر استحبابی، متعلق به عنوان منطبق بر عبادت است و نتیجه اش این است که: «لیس فی البین الا حکم واحد و هو الوجوب المؤکد».

در فرض «ملازمه» مطلب همان طور است که اخیراً بیان کردیم منتها نه به آن وضوح لکن چون طرف ملازمه، نفس فعل است، عنوان مستحبی با خود فعل، ملازم است - نه این که با ترک ملازمه داشته باشد - لذا ما - مصنف - معتقدیم که ملازمه، اقتضا می کند که حکم وجوبی تأکد پیدا کند - نه این که دو حکم مطرح باشد - و اگر ملازمه، استحباب را تأکید ننماید صلاحیت هم ندارد که یک حکم استحبابی مستقلاً در برابر وجوب باشد مگر این که بگوئیم یک حکم استحبابی اقتضائی یا حکم اقتضائی بالعرض و المجاز مطرح است. قوله: «فتفتن»: اشاره به چند اشکال در مطلب مذکور است:

۱ - مسألة اقتضائی بودن با عَرَضِیت و مجازیّت، دو مطلب است لذا خود مصنف هم در عبارت قبل فرمودند: «مولویاً اقتضائياً» یا «فعلیاً بالعرض و المجاز» مسألة عَرَض و مجاز، مربوط به «فعلی» و مسألة اقتضائی در مقابل فعلی است در حالی که ایشان بین آن دو جمع نموده و فرموده اند: «الا اقتضائياً او بالعرض و المجاز» بلکه گفته اند: «الا اقتضائياً بالعرض و المجاز» یعنی بین «اقتضا» و بین «عَرَض و مجاز» جمع می شود در حالی که آن ها دو طریق هستند.

[۱ - «لا متناع اجتماع الضدين في موضوع واحد حقيقى ولو بعنوانين» الاعلى القول بالجواز.

۲ - وكفاية تعدد العنوان ولو في مورد عدم المندوحة كما فيما نحن فيه حيث ان المفروض عدم التمكن من استيفاء مزية العبادة بفرد آخر لعدم البدل و كون الطبيعة منحصرة في فرد [ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۲۳۳/۱.

و منها: أن أهل العرف يعدّون من أتى بالمأثور به في ضمن الفرد المحترم مطيعاً و عاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب و نهاه عن الكون في مكان خاصّ كما مثّل به الحاجبيّ و العضديّ، فلو خاطه في ذلك المكان عدّ مطيعاً لا امر الخياطة و عاصياً للّنهى عن الكون في ذلك المكان [۱] .

۲ - همان طور که ملاحظه نمودید بیان فعلی مصنف با کلام قبلی ایشان در باب «متلازمین» تا حدی متفاوت است ایشان سابقاً فرمودند: متلازمین نمی توانند دو حکم متغایر داشته باشند مثلاً یکی از آنها واجب و دیگری حرام باشد اما مانعی ندارد که احد المتلازمین واجب و دیگری مستحب باشد^۱

تذکره: تاکنون ترتیب بحث ما چنین بود که سه دلیل از ادله مجوزین را همراه با جواب آنها ذکر کرده ایم و اینک به بیان دلیل چهارم می پردازیم.

دلیل چهارم قائلین به جواز اجتماع

[۱] - دلیل چهارم که در کتب اصولی قدیم هم ذکر شده مراجعه به «عُرف» است به این نحو که: اگر مولا یک امر و یک نهی صادر نماید لکن عبدش مأثور به را در ضمن فرد محترم اتیان نماید بر آن عبد هم عنوان «مطیع» منطبق است و هم عنوان «عاصی» مثالی را که عضدی و حاجبی برای آن ذکر کرده اند این است: فرض کنید مولا عبدش را از کون و بودن در مکان خاصی مانند خانه زید نهی کند و ضمناً به او امر نماید که لباسش را ختیاطی کند^۲ حال اگر عبد، لباس مولا را در خانه زید دوخت و ختیاطی را به پایان رساند از نظر امر به خیاطت، عنوان «مطیع» بر او صادق است و از جهت این که مولا او را از بودن در خانه زید نهی کرده و عبد مخالفت نموده، عنوان «عاصی» بر او منطبق است

۱ - و اصلاً مسألة متلازمین، غیر از مسألة اجتماع امر و نهی است.

۲ - پس خیاطت لباس، مأثور به و بودن در خانه زید، فرضاً منهی عنه است.

و فيه: مضافاً الى المناقشة في المثال بأنه ليس من باب الاجتماع، ضرورة أن الكون المنهني عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً، كما لا يخفى المنع الا عن صدق أحدهما؛ اما الاطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الامر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي، لما عرفت من البرهان على الامتناع. نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض و العصيان في التوصلات. و أما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها الا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محزّم و غير مبغوض عليه، كما تقدّم [۱].

و عقلاً هم می گویند هیچ مانعی ندارد و عبد هم مطیع است و هم عاصی پس چرا می گویند اجتماع امر و نهی، جائز نیست، صلات در دار غضبی هم عیناً همین حکم را دارد.

ردّ دلیل چهارم مجوّزین

[۱] - اولاً: در مثال شما مناقشه می کنیم^۱ یعنی مسأله نهی از کون در مکان با امر به خیاطت با «صلات در دار غضبی» متفاوت و علتش این است که: «کون» با خیاطت اتحاد ندارد بلکه با نماز، متحد است و آنها از چند مقوله هستند:

«کون» از مقوله «این» است یعنی بودن در مکان اما خیاطت اگر به معنای عمل خیاط باشد از مقوله «فعل» است - عمل خیاط از مقوله فعل خیاط است - و چنانچه خیاطت به معنای اسم مصدری و مخیطیت لباس باشد این هم از مقوله «کیف» است یعنی خصوصیت و شکل لباس عوض شده. مقوله فعل و کیف چه ارتباطی به مقوله «این» دارد

۱ - ... و لهذا بذل بعضهم المثال بما اذا امر المولى بمشي خمسين خطوة كل يوم ونهى عن التحرك نحو دار كذا فمشی الخمسين فيها او قال خط هذا الثوب و لا تتصرف في المكان الخاص ای نوع من التصرف مع تعميم المكان الهواء ايضاً فحيث يكون التصرف في الهواء المنهني عنه متحداً مع الخياطة التي هي عبارة عن هذا النحو من التصرف بالمأمور به. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۲۳۳/۱.

.....

اما به خلاف غضب و صلات که همان کَوْن غصبی، کَوْن صلاتی هم هست و هر دو کَوْن ولو در بعضی از اجزاء از یک مقوله هستند لذا مناقشه در مثال به جهت مذکور است.

ثانیاً: قبول نداریم که در محل بحث هم اطاعت و هم عصیان تحقق داشته باشد بلکه به نظر ما اگر جانب امر بر جانب نهی غلبه داده شود فقط اطاعت تحقق دارد و در صورت عکسش فقط عصیان، محقق است و بین اطاعت و عصیان جمع نمی شود لکن باید به این نکته هم توجه نمود که: معنای اطاعت چیست؟ اگر معنای اطاعت، حصول غرض مولا و موافقت امر توصّلی باشد - همان معنایی که در توصّلیات، مطرح است - مانعی ندارد مثل این که غرض مولا تطهیر لباس است حال اگر انسان لباسش را با آب غصبی هم تطهیر نماید غرض او حاصل می شود.

اما اطاعتی که مورد بحث ما هست معنایش امتثال و اتیان مأموریه به داعی امر است و اطاعتی که در باب عبادیات، معتبر است با عصیان جمع نمی شود بلکه یا باید اطاعت باشد دون العصیان و یا بالعکس و این که شما به عقلا مراجعه می کنید و آن ها می گویند آن عبد هم مطیع است و هم عاصی علتش این است که عقلا، اطاعت به معنای امتثال و اتیان به داعی امر را درک نمی کنند بلکه آن ها اطاعت را به همان معنایی که در توصّلیات مطرح است درک می نمایند و به آن معنا مانعی ندارد و ما هم قبول داریم اما اطاعت مهمتی که در باب صلات در دار غصبی مورد بحث است به معنای امتثال و داعوئیت امر است که با معصیت، قابل اجتماع نیست بلکه یا جانب امر ترجیح داده می شود که عصیان تحقق ندارد یا جانب نهی ترجیح داده می شود که اطاعت مفهومی ندارد.

نتیجه: چهار دلیل مربوط به قائلین جواز، بیان و تمام آن ها رد شد.

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الاعلام، و القول بالجواز عقلاً و الامتناع عرفاً. وفيه: أنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع الا طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل الا ما أشرنا اليه من النظر المسامحي الغير المبتني [غير المبني] على التدقيق و التحقيق، و أنت خبير بعدم العبرة به بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق، و قد عرفت فيما تقدم أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الامر والنهي، بل في الاعم فلا مجال لان يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المداليل، و لعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين و ان كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين، فتدبر [۱].

[۱] - در بحث اجتماع امر و نهی، سه قول مطرح بود: ۱ - از نظر عقل و عرف، اجتماع امر و نهی، ممتنع است. مصنف این قول را پذیرفته، به مشهور هم نسبت داده و دلیل محکمی بر آن اقامه نموده‌اند.

۲ - عقلاً و عرفاً اجتماع، جائز است و مصنف تقریباً چهار دلیل از ادله قائلین به جواز را بیان و سپس رد نمودند.

۳ - بعضی هم در مسأله، تفصیل قائل شده و گفته‌اند: از نظر عقل، اجتماع جائز است اما عرفاً ممتنع می‌باشد. یعنی از دید و دقت عقل، نماز در دار غصبی دارای دو جهت و دو عنوان است و گویا متعدد است لذا مانعی ندارد که شیء و عمل خارجی از نظر عنوان صلاتیت، مأموریه و از جهت عنوان غصبیت، منهی عنه باشد اما وقتی به عرف مراجعه کنید او می‌گوید اجتماع امر و نهی، ممتنع است یعنی صلات در دار غصبی گرچه با تجزیه و تحلیل عقلی متعدد است لکن ما آن را شیء «واحد» می‌بینیم و یک موجود نمی‌شود هم مأموریه و هم منهی عنه باشد پس در حقیقت در مسأله جواز اجتماع و امتناع، بین عقل و عرف، تفصیل هست.

سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب^۱: اولاً: اجتماع امر و نهی، یک مسأله عقلیه است نه لفظیه و قبلاً^۲ اثبات کردیم که بحث مذکور، مربوط به مدالیل الفاظ نیست و گفتیم گرچه در عناوین بحث، کلمه امر و نهی ذکر شده اما مقصود از «امر» و «نهی» وجوب است گرچه از غیر طریق دلیل لفظی ثابت شود و منظور از «نهی» هم تحریم است گرچه از غیر طریق دلیل لفظی استفاده شود یعنی مقصود، اجتماع وجوب و حرمت است خواه از طریق الفاظ و عبارات ثابت شود یا از طریق ادله ثبوتی مانند اجماع پس مسأله اجتماع امر و نهی یک مسأله عقلی است و ارتباطی به مفاهیم و مدالیل الفاظ ندارد.

آری «لا تنقض الیقین بالشک» روایت است و لذا اگر عرف، معنا و مطلبی را از آن استفاده کرد آن استفاده عرفی، ملاک و مورد استناد قرار می گیرد اما بحث فعلی که هیچ ارتباطی به عرف ندارد چگونه عرف می تواند در آن اعمال نظر نماید.

ثانیاً: عرف که حکم می کند نماز در دار غصبی «واحد غیر متعدد» حکم او از چه طریق است و آیا او با توجه به عقل، چنان حکمی می نماید یا این که عقل را نادیده می گیرد؟

اگر از طریق عقل بخواهد چنان حکمی داشته باشد پس همان نظر عقل است و مطلب جدیدی نیست و چنانچه از غیر طریق عقل بخواهد اعمال نظر نماید شما بگوئید چه طریقی برای عرف هست که چنان نظری را اعمال نماید؟

مگر این که بگوئید عرف در عین حال که طریقتش منحصر به عقل است اما دو نوع نظر دارد: الف: نظر دقی و تحقیقی. ب: نظر مسامحی و غیر دقی که در این صورت با اغماض و مسامحه به مسائل می نگرد و نتیجه آن دو نظر، این است که: از دید عرف،

۱ - در بیان پاسخ، ترتیب عبارت مصنف را رعایت نموده ایم.

۲ - این مطلب را ابتدای بحث اجتماع امر و نهی - در امر چهارم از امور ده گانه - مشروحاً

بیان کردیم.

وينبغي التنبيه على أمور: الأول: أن الاضطرار الى ارتكاب الحرام وان كان يوجب ارتفاع حرمة والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثراً له، كما اذا لم يكن بحرام بلا كلام، الا أنه اذا لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي اليه لامحالة، فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ وان كان ساقطاً الا أنه حيث يصدر عنه مبنوياً عليه و عصياناً لذلك الخطاب و مستحقاً عليه العقاب لا يصلح لان يتعلق به الايجاب، و هذا في الجملة مما لا شبهة فيه و لا ارباب [۱] .

صلات در دار غصبی از نظر دقی «یکون شیئان متعدّدان» و از دید مسامحی مجازی غیر دقی «یکون امرأ واحداً» پس اگر به عرف، مراجعه و سؤال کنید فرضاً نماز در دار غصبی چگونه است او می‌گوید به نظر دقی، دو شیء و به نظر مسامحی، شیء واحد است.

سؤال: وقتی عرف دو نظر دارد آیا نظر مسامحی او می‌تواند معتبر و با ارزش باشد؟ بدیهی است که نظر غیر دقی و مسامحی ارزشی ندارد و نمی‌تواند منشأ حکم به جواز یا امتناع قرار گیرد.

خلاصه: با توجه به این که اجتماع امر و نهی، یک مسأله عقلیه است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد و همچنین با عنایت به این که عرف، طریقی غیر از عقل برای استکشاف وضع صلّات در دار غصبی ندارد، نمی‌توان بین عقل و عرف تفصیل داد بلکه فقط نظر «مسامحی» و «دقی» مطرح می‌شود که با وجود نظر تحقیقی، دیگر نظر مسامحی نمی‌تواند معتبر باشد.

تذکره: اصل بحث اجتماع امر و نهی از نظر اقوال و ادله پایان پذیرفت و اینک به بیان «تنبيهات» بحث مذکور می‌پردازیم.

تنبيهات مسألة اجتماع امر و نهی

تنبيه اول: ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟

[۱] - مصنف رحمته الله ابتدا چند قاعده و سپس بحث اصلی را مطرح نموده‌اند.

.....

اگر کسی نسبت به ارتکاب عمل حرامی مضطر شد، اضطرار مذکور سبب می‌شود که حرمت فعلیه آن عمل محترم رفع شود و همچنین آن شخص به علت ارتکاب آن عمل استحقاق عقاب نداشته باشد. لازم به تذکر است که اگر آن فعل محترم، دارای ملاک وجوب باشد^۱ وقتی حرمت فعلیه به خاطر اضطرار رفع شد، آن ملاک در وجوب تأثیر می‌نماید و آن عمل محترم، چهره واجب به خود می‌گیرد.

مثال: یکی از محرمات و مفطرات روزه ماه رمضان، ارتماس و سر زیر آب بردن است حال اگر فردی نسبت به آن محترم اضطرار پیدا کرد - فرضاً بدون اختیارش او را به داخل استخری افکندند - بدون تردید ارتماس مذکور، حرام نیست و او استحقاق عقاب هم ندارد در این صورت اگر آن فرد مضطر، ضمن ارتماس، نیت غسل جنابت هم نماید یک عمل واجب تحقق پیدا می‌کند بدون این که منقضی داشته باشد یا شیء موجب بطلان آن شود.

یادآوری: آنچه را ذکر کردیم در صورتی است که اضطرار به «سوء اختیار» مکلف نباشد اما اگر او به سوء اختیار خودش چنان اضطراری پیدا کرد تمام احکام مذکور، جاری نیست.

مثال: مکلفی در روز ماه رمضان - در حالی که روزه است - یقین دارد اگر در فلان اجتماع شرکت کند بدون اختیارش او را به داخل استخر می‌افکنند و اضطرار به ارتماس پیدا می‌کند اما در عین حال با اختیار خود، وارد آن جمع شد و در نتیجه او را به داخل آب افکندند، حکم اضطرار در فرض مذکور، این است که:

۱ - یا این که برای یک عمل واجب، مقدمیت داشته باشد.

و انما الاشكال فيما اذا كان ما اضطرّ اليه بسوء اختياره ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام، كالخروج عن الدّار المغصوبة فيما اذا توسّطها بالاختيار في كونه منهيّاً عنه أو مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه، أو بدونه، فيه أقوال، هذا على الامتناع. و أمّا على القول بالجواز، فعن أبي هاشم^۱: أنّه مأموره و

اولاً: اضطرار^۲ به سوء اختيار، تكليف و حرمت فعلی را رفع می‌کند و مولا در چنان وضعی نمی‌تواند یک حرمت فعلی متوجّه عبد نماید.

ثانياً: چون مکلف، خودش زمینه اضطرار را فراهم نموده، به خاطر نهی قبلی - که فعلاً هم ساقط شده - مستحقّ عقاب است.

ثالثاً: گرچه اکنون حرمت فعلی مطرح نیست اما چون ملاک و اثر حرمت - استحقاق عقوبت - در فرض مذکور تحقق دارد لذا اگر ملاک وجوب هم موجود باشد اثری ندارد بنابراین اگر آن مکلف، ضمن ارتکاس، نیت غسل جنابت نماید اثری ندارد چون ملاک حرمت و مبعوضت در آن هست و شیء که مبعوض هست، نمی‌تواند ملاک وجوب در آن اثر نماید.

۱ - قوله: «و اما على الجواز فعن أبي هاشم» اقول: في النسبة منع، وجهه ان صاحب الجواهر قال في مسألة الصلاة في المكان المغصوب التي قد افتى المحقق بصحة الصلاة في ضيق الوقت في حال الخروج لكن عن أبي هاشم ان الخروج ايضاً تصرف في المغصوب فيكون معصية فلا تصح الصلاة حينئذ و هو خارج سواء تضييق الوقت ام لا، و عن المنتهى ان هذا القول عندنا باطل، بل في التحرير اطبق العقلاء كافة على تخطئة أبي هاشم انتهى محل الحاجة. و هو كما ترى صريح في ان أبي هاشم لم يقل بصحة الصلاة المزبورة و لو كان قائلًا في مسألة الاجتماع بالجواز لان القول بالجواز من الجهتين لا يستلزم صحة الصلاة لعدم تعدد الجهة عنده، «منه دام ظله». ر. ك: شرح كفاية الاصول. مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۲۳۶/۱.

۲ - مانند اضطرارهای معمولی.

منهی عنه، و اختاره الفاضل القمی ناسباً له الی اکثر المتأخرین، و ظاهر الفقهاء [۱] .

خلاصه: در اضطرار به حرام ناشی از سوء اختیار، بعد از تحقق اضطرار، حرمت فعلی وجود ندارد^۱ اما ملاک حرمت، مبنی بر غیبت و استحقاق عقوبت به قوت خود باقی هست.

حکم اضطرار به سوء اختیار

[۱] - آنچه را اکنون ذکر کردیم، کأنّ مقدمه بیان این مسأله است: به سوء اختیار، اضطرار به عمل حرامی پیدا شده لکن آن فعل محرم مضطرّیه به سوء اختیار، عنوان جدیدی دارد که: راه تخلص از حرام دیگر «منحصر» به ارتکاب این فعل محرم است. مثال: فردی اختیاراً و با توجه به این که صاحب فلان خانه، راضی نیست وارد آن می شود پس «دخول» بلاشکال حرام است و مکلف، اختیاراً مرتکب آن عمل حرام شده یعنی اضطراری نسبت به آن نداشته اما خروج او از دار غصبی، این عناوین را پیدا کرده:

اولاً خروجش یک عمل حرامی است که فعلاً «اضطرار»^۲ به ارتکاب آن دارد پس همین که وارد خانه شد از نظر «خروج» مضطرّیه هست و اضطرارش هم «به سوء اختیار» می باشد.

ثانیاً راه تخلص از آن خانه غصبی منحصرّاً عبارت از «خروج» است یعنی اگر از

۱ - کما این که در اضطرارهای معمولی بعد از تحقق اضطرار، حرمت مطرح نیست.

۲ - زیرا اگر بخواهد در آن خانه، باقی بماند مفاسدش بیش از خروج است.

آن جا خارج نشود از حرام تخلص پیدا نمی کند پس راه تخلص از حرام منحصرأ عبارت از خروج است که خروج هم یک عمل محترم مضطرألیه به سوء اختیار می باشد.

سؤال: حکم آن خروج محترم مضطرألیه به سوء اختیار که منحصرأ راه تخلص از حرام هم می باشد، چیست؟

جواب: پنج قول در مسأله مطرح هست:

۱ - فعلاً «خروج» منهی عنه هست. - لیس الا - زیرا اضطرار مکلف به سوء اختیار بوده و

۲ - «خروج»، مأمور به هست منتها مکلف، نسبت به آن استحقاق عقوبت هم دارد یعنی هم باید خارج شود و هم در برابر آن استحقاق عقاب دارد.

۳ - «خروج» فقط مأمور به هست اما مکلف، نسبت به آن استحقاق عقاب ندارد زیرا راه تخلص از حرام، منحصر به خروج است. سه قول مذکور، مربوط به قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی می باشد.

۴ - قائلین به جواز اجتماع، همان حکم صلات در دار غصبی را در محل بحث جاری می دانند یعنی: «خروج» به عنوان تصرف در دار غصبی، منهی عنه و حرام است و به عنوان مقدمه منحصرة تخلص از حرام، مأمور به و واجب می باشد - این قول از ابوهاشم^۱ نقل شده و مختار محقق قمی هم می باشد.

۱ - هو ابوهاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائی، ولد عام ۲۴۷ هـ من ابناء ابان مولی عثمان، عالم بالکلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفراد بها و تبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة الى کنيته ابی هاشم و له مصنفات منها: «الشامل» فی الفقه و «تذكرة العالم» و «العدة» فی الاصول مات سنة ۳۲۱ هـ. ک: الاعلام للزرکلی ۷/۴.

و الحقّ أنّه منهيّ عنه بالتهی السابق الساقط بحدوث الاضطرار اليه. و عصیان له بسوء الاختیار، و لا یکاد یكون مأموراً به، كما اذا لم یکن هناك توقّف علیه، أو بلا انحصار به، و ذلك ضرورة أنّه حیث كان قادراً علی ترک الحرام رأساً لا یكون عقلاً معذوراً فی مخالفته فیما اضطرّ الی ارتکابه بسوء اختیاره، و یكون معاقباً علیه، كما اذا كان ذلك بلا توقّف علیه، أو مع عدم الانحصار به، و لا یکاد یجدي توقّف انحصار التخلّص عن الحرام به لکونه بسوء الاختیار [۱] .

مختار و دلیل مصنف

[۱] - ۵: مختار مصنف رحمته الله: مدعای ایشان از دو جزء مرکب است:

الف: «خروج» منهيّ عنه است اما نه به نهی فعلی، اکنون که او وارد خانه و نسبت به خروج، مضطر شده، نهی قبلی ساقط گشته و اثر سقوط نهی، این است که مولا نمی تواند نسبت به او یک خطاب زجری داشته باشد اما اثر، نتیجه و ملاک نهی قبلی^۱ که مبعوضیت و استحقاق عقوبت است به قوت خود باقی می باشد.

ب: «خروج» در عین حال که اکنون مقدّمه منحصرة^۲ واجبی به نام تخلّص از حرام

۱ - قبل از ورود به آن خانه، تمام انواع تصرف برای آن مکلف، حرام بود یکی از انحاء تصرف، عبارت از خروج بود و اکنون که وارد خانه و نسبت به خروج، مضطر شده آن خطاب قبلی، ساقط اما ملاک و آثارش باقی هست.

۲ - تذکر: مصنف رحمته الله در حاشیة «منه» فرموده اند از باب مماشات پذیرفتیم که خروج، مقدّمه تخلّص است و در حقیقت «مقدمیت» را قبول نداریم که عین عبارت ایشان چنین است: «لا یخفی انه لا توقّف ها هنا حقيقة، بداهة ان الخروج انما هو مقدمة للكون في خارج الدار، لا مقدمة لترك الكون فيها الواجب لكونه ترك الحرام، نعم بينهما ملازمة لاجل التضاد بين الكونين و وضوح الملازمة بين وجود الشيء و عدم ضده فيجب الكون في خارج الدار عرضاً لوجوب ملازمة حقيقة فتجب مقدمته كذلك و هذا هو الوجه في المماشة و الجری علی ان مثل الخروج یكون مقدمة لما هو الواجب من ترك الحرام، فافهم «منه قدس سره» ر.ک: حقائق الاصول ۳۹۰/۱.

هست مع ذلک واجب و مأمور به نیست. - شبهه فرضی که اصلاً مقدماتی مطرح نبوده یعنی تخلص از حرام، توقف بر آن خروج نداشته و یا اگر توقف داشته، مقدمه منحصره نبوده.

قوله: «و ذلک ضرورة انه حیث کان قادراً علی ترک الحرام رأساً لا یکون عقلاً معذوراً...».

مصنف در صدد اثبات مدعای خود هستند؛ اما این که گفتیم «خروج» به نهی سابق، منهی عنه است و ملاک نهی قبلی که مبعوضیت و استحقاق عقوبت باشد به قوت خود باقی هست؛ مکلف، قبل از ورود به خانه، قدرت داشت که هیچ گونه تصرفی در آن ننماید اما فعلاً به سوء اختیار، خود را مضطر به خروج نموده لذا می گوئیم اضطرار به سوء اختیار نمی تواند حقیقت نهی را تغییر دهد و استحقاق عقوبت را رفع نماید. ضمناً مصنف در چند سطر بعد هم دلیلی بر این مطلب اقامه نموده که: اگر بنا باشد اضطرار به سوء اختیار - مانند اضطرارهای معمولی - تکلیف الهی را تغییر دهد و ملاک نهی را از بین ببرد لازمه اش این است که اختیار محرمات از جهت حرام بودن و حرام نبودن به دست مکلفین باشد؛ مثلاً کسی بگوید شرب خمر، حرام نیست و اختیارش با من است، اکنون خود را به کسالتی مبتلا می کنم که علاج منحصرش شرب خمر باشد. چنانچه شرب خمر، علاج منحصر یک کسالتی شد که مکلف با توجه و التفات، خود را به آن مبتلا نموده تا در نتیجه از خمر استفاده کند پس اختیار حرمت شرب خمر به دست مکلف است و ارتباطی به شارع مقدس ندارد و همچنین آن مکلف می تواند خود را مبتلای به آن کسالت نکند تا شرب خمر برایش حرام باشد پس اختیار حلیت و حرمت به دست شخص مکلف است.

مسألة «خروج» به این نحو است که: اگر مکلف، وارد خانه غصبی نشود، خروج برایش حرام است اما اگر وارد خانه شد خروج برای او حلال است یعنی ورود و عدم ورود در اختیار مکلف است پس حلیت و حرمت خروج هم به اختیار او می باشد. «إذا

ان قلت: کیف لا یجدیه و مقدّمة الواجب واجبة؟ [۱] .

قلت: انما تجب المقدّمة لو لم تكن محرّمة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب الا على ما هو المباح من المقدّمات دون المحرّمة مع اشتراكهما في المقدّمیة. و اطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدّمة بها انما هو فيما اذا كان الواجب أهم من ترك المقدّمة المحرّمة، والمفروض ههنا وان كان ذلك الا أنه كان بسوء الاختیار، و معه لا يتغيّر عمّا هو عليه من الحرمة و المبغوضیة، و الا لكانت الحرمة معلقة على ارادة المكلف و اختیاره لغيره، و عدم حرمة مع اختیاره له، و هو كما ترى. مع أنه خلاف الفرض، و أنّ الاضطرار يكون بسوء الاختیار [۲] .

لم یدخل فی الدار اختیاراً یكون الخروج حراماً و اما اذا دخل اختیاراً یكون الخروج حلالاً» پس با توجه به این که اختیار ورود و عدم ورود به دست مکلف است باید حلیّت و حرمت هم در اختیار او باشد و طبق این معنا نباید کلمه سوء اختیار را هم استعمال نمود زیرا اگر وارد خانه شود، خروج، حلال است اما اگر وارد نشود حرام می باشد پس سوء اختیار، مفهومی ندارد.

از استدلال مذکور نتیجه می گیریم که اضطرار به سوء اختیار نمی تواند حقیقت، عواقب و آثار تکلیف را تغییر دهد بلکه همان مبغوضیت و استحقاق عقوبت به قوّت خود باقی هست.

[۱] - اشکال: شما فرمودید «مقدّمة الواجب واجبة» در محلّ بحث «خروج» مقدّمه است آن هم مقدّمه منحصره تخلص از حرام پس چون مقدّمه واجب، وجوب دارد باید بگوئیم «خروج» مأمور به هم هست.

[۲] - جواب: یک قاعده کلی که در بحث مقدّمه واجب بیان کردیم این بود که: اگر واجبی دارای دو مقدّمه که احدهما حلال و دیگری حرام باشد در این صورت فقط مقدّمه مباح، اتصاف به وجوب پیدا می کند و مقدّمه حرام بر حرمت خود باقی می ماند.

مثال: اگر بتوان برای انقاذ غریق هم از طریق مباح اقدام نمود و هم از راه حرام و عبور

از ملک غیر، در این صورت فقط مقدمه مباح، متصرف به وجوب می‌شود و مقدمه حرام بر حرمت خود باقی می‌ماند.

سؤال: اگر واجبی دارای یک مقدمه محرمه منحصره باشد تکلیف چیست؟

جواب: حکم آن در بحث مقدمه واجب بیان شد که: باید بین حرمت مقدمه و وجوب ذی‌المقدمه مقایسه نمود هر کدامشان که از نظر شارع، اهمیت بیشتری داشت همان را باید اخذ نمود مثلاً اگر مقدمه منحصره انقاذ غریق، عبور از ملک غیر شد در این صورت می‌دانیم از نظر شارع، اهمیت حفظ نفس محترم، بیشتر است و اهمیت ذی‌المقدمه سبب می‌شود که مقدمه حرمتی نداشته باشد و متصرف به وجوب شود.

اما در محل بحث: «بدو» چنین به نظر می‌رسد که «تخلص» از حرام، متوقف بر خروج است و خروج، یک امر محرم و مقدمه منحصره هست و تخلص از حرام هم یک امر واجب و اهمیتش به مراتب بیشتر از خروج است زیرا اگر مکلف از دار غصبی خارج نشود لازمه‌اش این است که ساعت‌ها یا روزها در آنجا باقی بماند و آن خانه را تصرف نماید اما خروج از دار غصبی فرضاً سه دقیقه طول می‌کشد لذا می‌گوئیم اهمیت تخلص، بیشتر از خروج است.

به حسب ظاهر، حکم فرض مذکور، همان است که بیان شد لکن چون در محل بحث «اضطرار به سوء اختیار» تحقق دارد^۱، آن مقدمه - یعنی خروج - در عین حال که انحصاری هست و اهمیت ذی‌المقدمه آن هم بیشتر است مع ذلک مبغوضیت و حرمت آن به قوت خود باقی هست و نمی‌تواند به وجوب مقدمی متصرف شود و عقلاً آن مکلف در مخالفت با تکلیف، معذور نیست.

۱ - برخلاف مثال انقاذ غریق که دخول در ملک غیر، مقدمه منحصره آن بود اما آنجا اضطرار به سوء اختیار مطرح نبود.

ان قلت: ان التصرف في أرض الغير بدون اذنه بالدخول و البقاء حرام بلا اشكال و لا كلام، و أما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم و يتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الاوقات. و منه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول، و أنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، و ذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من

قوله: «... و الا^۱ لكان الحرمة معلقة على ارادة المكلف و اختياره لغيره و عدم حرمة مع^۲ اختياره له بسوء الاختيار»^۳.

اگر اضطرار به سوء اختیار هم بتواند حرمت را رفع نماید پس اختیار حرمت به دست مکلف است یعنی: اگر او وارد خانه نشود خروج برای او حرام است اما اگر داخل خانه شد خروج برایش حلال است پس چون ورود او عدم ورود در اختیار مکلف است پس حرمت خروج هم به دست اوست. «و هو كما ترى».

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

- ۱ - توضیح عبارت مذکور را در چند سطر قبل بیان کردیم.
- ۲ - المراد من الغير هو ترك الدخول و ضمير «له» راجع الى الخروج و الظاهر كون كلمة «مع» غلطاً و حق العبارة أن يقال: على اختياره له. ر.ك: كفاية الاصول محشى به حاشية مرحوم مشكيني. ۲۶۵/۱.

- ۳ - بيان للفرض حيث ان معنى هذا الفرض اى كون الاضطرار بسوء الاختيار هو انه اذا اضطر الى الخروج الذى هو تصرف محرم فى نفسه بسوء اختياره الاقدام على الدخول و من البديهى منافاة هذا الفرض لكون الحرمة معلقة على الارادة اذ مع الارادة لا اضطرار اصلاً و استدلال للجواز بما حاصله ان الخروج و ان كان تصرفاً فى الغصب الا انه معنون بعنوان التخلص عن الغصب و هو واجب عقلاً و شرعاً و لا وجه لتعلق النهى به ولو سابقاً حيث انه بهذا العنوان مطلوب من اول الامر و لا ربط له بمسألة الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار بل هو داخل فى وجوب رد مال الغير اليه و الى هذا الاستدلال اشار المصنف بما هو فى صورة الاشكال على دليل المنع من قوله: «ان قلت ان التصرف ...». ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ۲۳۷/۱.

الخروج و تركه و ترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة الا ترك الدخول، فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه الا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها الا على نحو السالبة المستغنية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

و بالجملة: لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له الا مطلوباً، و يستحيل أن يتصف بغير المحبوبة، و يحكم عليه بغير المطلوبة [۱] .

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم

[۱] - تذکر: شیخ اعظم رحمته الله بنابر آنچه که در تقریرات درس اصولشان ذکر شده - برخلاف مصنف رحمته الله - فرموده اند: «خروج» از دار غضبی نه تنها منهی عنه نیست بلکه فقط مأموریه و عنوان حسن بر آن منطبق است که مصنف، دلیل ایشان را به صورت اشکال - ان قلت - بیان نموده اند:

اشکال: قبل از این که انسان، وارد خانه غضبی شود از نظر این که «دخول» در ملک غیر، یک امر اختیاری و مشتمل بر مفسده کامله می باشد، مسلماً «حرام» است، «بقاء» در آن جا هم چون تصرف در ملک غیر و مشتمل بر مفسده هست بدون تردید «حرام» می باشد.

سؤال: قبل از ورود مکلف به خانه غضبی «خروج» از دار غضبی چه حکمی دارد و چه عنوانی بر آن منطبق است که آن را محکوم به حرمت کند؟

جواب: «خروج» مقدمه تخلص از حرام و بلکه بالاتر، اصلاً مصداق تخلص از حرام است و چیزی که موجب تخلص از حرام است، مفسده و ملاک نهی در آن وجود ندارد بلکه محبوب و مورد علاقه شارع مقدس می باشد.

بعلاوه کسی نباید بگوید: اگر آن فرد، وارد خانه غصبی نشده بود، مسألة تخلّص از آن جا مطرح نمی شد اما فعلا که وارد نشده، چیزی که در اختیار او می باشد دخول در خانه هست اما مسألة خروج، امری است که متفرّع بر دخول می باشد و تا وقتی وارد خانه نشده خروج از دار تحقّق پیدا نمی کند. فعلا که مکلف کنار درب خانه ایستاده می توان گفت او متمکّن از دخول است اما نمی توان گفت او متمکّن از خروج است، چون هنوز وارد خانه نشده تا نوبت به خروج برسد خلاصه این که اگر او داخل خانه غصبی شد مسألة خروج از دار، مقدور او واقع می شود و هنگامی که متمکّن از خروج شد عنوانی غیر از مسألة تخلّص از حرام و محبوبیت شرعی بر خروج، منطبق نیست.

خلاصه: قبل از ورود به خانه، عنوان «خروج» مطرح نیست تا او تکلیفی داشته باشد «لان الخروج متفرّع علی الدخول» و بعد از آن که وارد خانه غصبی شد بر خروج هیچ عنوانی غیر از «حسن» منطبق نیست لذا چرا ما «خروج» را منهی عنه بدانیم و بگوئیم مأمور به نیست؟

آری شما می توانید یک قضیه سالبه^۱ به انتفاء موضوع^۱ به این صورت تشکیل دهید: ابتداء نسبت به کسی که هنوز وارد خانه نشده می توان گفت: «هذا الشخص لم يدخل فی الدار»، «هذا الشخص غیر مبتل بالخروج من الدار» حتّی او مبتلای به خروج از خانه نیست لکن عدم ابتلای او نسبت به خروج با عدم ابتلای او به ورود، متفاوت است. عدم ابتلاش به ورود به خاطر این است که آن امر مقدور را انجام نداده و عدم ابتلای او به خروج به این جهت است که هنوز ورود محقّق نشده تا به دنبالش خروج تحقّق پیدا کند.

۱ - بدیهی است که قضیه سالبه به انتفاء موضوع با ارزش و مورد اعتنا نیست.

مرحوم شیخ مثالی را دارند: اگر شرب خمر، علاج منحصر یک کسالت مهلکه باشد ابتداءً می‌توان گفت شرب خمر، حلال است زیرا حفظ نفس و نجات از هلاکت بر آن، متوقف است اما چنانچه کسی اصلاً گرفتار آن کسالت نشده باشد تا این که علاج منحصرش شرب خمر باشد چگونه درباره‌ او می‌توان تعبیر نمود؟ آیا باید گفت: «هذا الشخص لم يشرب الخمر» لابد او مبتلای به کسالت مهلکه‌ای که علاجش شرب خمر بوده، نشده.

خلاصه این که نمی‌توان گفت هذا الشخص لم يشرب الخمر و اگر چنان تعبیری نمائیم به نحو قضیه سالبه به انتفاء موضوع هست یعنی موضوعی برای شرب خمر محقق نشده که به دنبالش شرب خمر تحقق پیدا کند.

مسأله «خروج» عیناً همان عنوان را دارد - از نظر تفرعش بر دخول - نسبت به کسی که هنوز وارد خانه نشده نمی‌توان تعبیر نمود که «هذا الشخص متمكن من الخروج» یا «هذا الشخص غير متصرف بالخروج»، تعبیر مذکور، صحیح نیست مگر به نحو قضیه سالبه به انتفاء موضوع بلکه باید گفت «هذا الشخص لم يدخل في الدار حتى يكون متمكناً من الخروج».

خلاصه نظر شیخ اعظم رحمته الله: اصلاً قبول نداریم که خروج در هیچ حالی - نه قبل از ورود و نه بعد از ورود - حرام باشد. قبل از ورود در خانه غصبی عنوان ابتلاء به خروج، مثل همان قضیه سالبه به انتفاء موضوع هست و بعد از ورود، غیر از عنوان حسن هیچ عنوانی بر آن منطبق نیست لذا می‌گوئیم خروج از دار غصبی مأموره هست - لیس الا.

قلت: هذا غاية^۱ ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به، و هو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الاجلة. لكنه لا يخفى أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنما يكون حسناً عقلاً و مطلوباً شرعاً بالفعل و ان كان قبيحاً ذاتاً اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه، و لم يقع بسوء اختياره اما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، و اما في الاقدام بما [على ما] هو قبيح و حرام لولا [أن] به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره [۱].

[۱] - جواب: بحث ما در دليل شيخ اعظم بود. ایشان فرمودند: در ما نحن فيه «خروج» از دار غصبی - طريق منحصر تخلص از حرام - متصف به حرمت نیست بلکه مأمور به می باشد.

مصنف رحمته الله قبل از بیان پاسخ مرحوم شيخ، همان قاعدة کلیة قبلی را تکرار نموده اند که: اگر اضطرار به سوء اختیار نباشد^۲ می تواند حکم را تغییر دهد و آثار نهی و استحقاق عقوبت را رفع نماید، مانند خروج از دار غصبی که گرچه ذاتاً قبیح است اما مطلوبیت شرعی و حُسن عقلی دارد لکن اضطرار به سوء اختیار نمی تواند آثار نهی را بردارد خواه آن اضطرار مستقیماً مربوط به «فعل حرام^۳ یا ترک واجب^۴» باشد و یا این که شبیه محلّ

۱ - كان اللازم ان يقول هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به مع عدم جریان حکم المعصية عليه ... الخ و الا فالفصول ايضاً ممن يدعى كون الخروج مأموراً به كما تقدم لك شرحه و بيانه مضافاً الى ان الوجه الثاني الذي قد اضافهُ المصنف من عند نفسه ليس هو من التقريرات اصلاً فكيف صح له ان يقول و هو يعنى المجموع موافق لما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الاجلة ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ۹۵/۲.

۲ - و طريق تخلص از حرام، منحصر باشد. نه متعدّد.

۳ - مثل این که فردی برای خود وضعی ایجاد نماید که مضطر به شرب خمر شود.

۴ - مثلاً فردی می داند که اگر در فلان جمع شرکت کند مسلماً نمی گذارند نماز واجبش را بخواند و

وبالجملة^۱: كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه^۲ دخولا غاية الامر يتمكن منه بلا واسطة، و منه^۳ بالواسطة^۴. و مجرد عدم التمكن منه الا بواسطة لا يخرج منه عن كونه مقدوراً، كما هو الحال في البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الاوقات، فكذلك الخروج، مع أنه مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله و بعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته و ان كان العقل يحكم بلزومه ارشاداً الى اختيار أقل المحذورين و أخف القبيحين. و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً و تخلصاً عن المهلكة، و أنه انما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار، و الا فهو على ما هو عليه من الحرمة و ان كان العقل يلزمه ارشاداً الى ما هو أهم و أولى بالرعاية من تركه، لكون الغرض فيه أعظم [۱].

بحث باشد مانند خروج از دار غصبی که برای تخلص از حرام، مقدمیت دارد و طریق منحصر آن می باشد.

[۱] - مصنف رحمه الله کأن در مجموع، سه جواب از استدلال شیخ اعظم داده اند که اینک به بیان آن می پردازیم:

→ مضطر به ترک صلات می شود.

۱ - هذا جواب عن الوجه الثاني الذي قد اضافہ المصنف من عند نفسه تأييداً للتقريرات من عدم كون الخروج قبل الدخول مقدوراً للمكلف لا فعله و لا تركه و قد عرفت ان مرجعه كان الى دعويين. «الاولى» عدم كون فعل الخروج مقدوراً قبل الدخول. «الثانية» عدم كون ترك الخروج مقدوراً قبل الدخول فيجيب عنه هنا جواباً «واحداً» عن الدعوى الاولى و «جوابين» عن الدعوى الثانية. ر. ك: عناية الاصول ۹۷/۲.

۲ - یعنی: من الدخول.

۳ - یعنی: من الخروج.

۴ - یعنی: بواسطة الدخول.

الف: جواب نقضی: علت این که شیخ اعظم فرموده‌اند خروج از دار غصبی در هیچ حالی مبعوضیت ندارد، این است که: «خروج» متفرع بر «دخول» است و تا وقتی کسی وارد خانه غصبی نشود، موضوعی برای خروج تحقق پیدا نمی‌کند پس فردی که در کنار درب خانه غصبی ایستاده، مفهومی ندارد که خروج، نسبت به او منتهی عنه باشد.

مصطفی علیه السلام: بیان مذکور، منتقض به نفس «بقا» در دار غصبی هست. آیا کسی که در کنار درب خانه غصبی ایستاده و هنوز وارد نشده، فقط از نظر «ورود» دارای حکم است یا هم از نظر «ورود» و هم از نظر «بقا» حکم دارد؟
مرحوم شیخ، تصریح نمودند که مسلماً هم ورود و هم بقاء در دار غصبی حرام است.

سؤال: کسی که هنوز وارد خانه غصبی نشده همان طور که خروجش متفرع بر دخول است بقاء او هم متفرع بر دخول می‌باشد «ما الفرق بین البقاء و الخروج من هذه الجهة» فردی که فعلاً خارج از خانه غصبی هست به نظر شیخ اعظم، چیزی که برای او مقدور هست و می‌تواند تکلیف به آن تعلق گیرد، «دخول» در خانه غصبی است پس چرا شما بقا را بلاشکال حرام می‌دانستید در حالی که بین «بقا» و «خروج» از این جهت، هیچ فرقی نیست؟

آری از نظر دیگر، بین آن دو، تفاوت است، وقتی مکلف، وارد خانه غصبی شد با دو محذور، مواجه است یکی این که آن جا باقی بماند و دیگر این که از آن جا خارج شود و در دوران بین محذورین، عقل حکم می‌کند که هر کدامش محذور کمتری دارد باید انتخاب شود و ما در مقام مقایسه می‌بینیم محذور «خروج» کمتر است زیرا فرضاً مستلزم پنج دقیقه تصرف در ملک غیر است اما بقاء، مستلزم ساعت‌ها یا روزها تصرف در خانه

غصبی هست لذا عقل^۱ «ارشاداً» حکم به لزوم خروج از دار غصبی می‌نماید، نه به عنوان اینکه خروج، مأموریه و محبوب مولا هست بلکه به این جهت که محذور و مفسده‌اش از بقا کمتر است.

قوله: «و من هنا ظهر حال شرب الخمر...».

در این مثال مربوط به شیخ اعظم هم مسأله به همان کیفیت است: فردی به سوء اختیار، خود را مبتلای به کسالت مهلکه‌ای نموده که علاج منحصراً آن، شرب خمر است، قبل از این که او خود را به آن کسالت مبتلا کند، مسلماً شرب خمر برای او حرام بود و زمینه‌ای برای لزوم شرب خمر نداشت اما اکنون که خود را به آن بیماری مبتلا نموده در برابر دو محذور قرار گرفته: یا شرب خمر ننماید و هلاکت تحقق پیدا کند یا این که شرب خمر نماید و فعل کرام محقق شود، در این صورت هم عقل «ارشاداً» حکم به لزوم شرب خمر می‌نماید زیرا در فرض مسأله اگر شرب خمر نشود، نفس محترمی هلاک می‌شود و اهمیت حفظ نفس، بیش از شرب خمر است پس در این صورت هم باید «اقل محذوراً» را اخذ نمود و بدیهی است که حکم عقل به لزوم شرب خمر به معنای مطلوبیت و محبوبیت آن نیست.

خلاصه جواب نقضی: بین «بقا» در دار غصبی و «خروج» از نظر تفرع بر دخول، فرقی مطرح نیست پس چرا شما فرمودید «خروج» مأموریه و محبوب مولا هست اما

۱ - «اقول» بل الشرع ایضاً یحکم فعلاً بلزوم الخروج غیراً مولویاً کما عرفت منا و انما ذهب المصنف هنا الى حکم العقل بلزومه ارشاداً دون الشرع مولویاً لما تقدم منه من عدم کون الخروج مأموراً به شرعاً فی نظره و لكن قد عرفت منا ضعفه و وهنه و ان الحق تبعاً للفتاوی هو کونه مأموراً به مع جریان حکم المعصية علیه. ر.ک: عناية الاصول ۹۹/۲

فمن^١ ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس أو شرب الخمر لثلا يقع في أشد المحذورين منهما فيصدق^٢ أنه تركهما ولو بتركه ما لو فعله لأدّى لا محالة الى أحدهما، كسائر الافعال التوليدية^٣، حيث يكون العمد اليها بالعمد الى أسبابها، واختيار تركها بعدم العمد الى الاسباب، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج و ان كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة [١] .

«بقا» مسلماً حرام است؟

[١] - ب: این که شما می گوئید آن مکلف، قبل از دخول تمکن از خروج ندارد - به علت این که زمینه خروج را فراهم ننموده - کلام باطلی هست زیرا در باب تمکن و قدرت بر فعل واجب یا حرام، لازم نیست قدرت مکلف، بدون واسطه باشد گرچه انسان با واسطه، قدرت داشته باشد، کفایت می کند مانند تمام افعال تولیدیه مثلاً اگر مولائی عبدش را امر به احراق نماید او نمی تواند اشکال کند که: «النار محرقة» و چون احراق، مربوط به آتش است و من مستقیماً در آن مدخلیت ندارم پس احراق برای من «مقدور» نیست،

١ - الف: ... و هو شروع في الجواب الاول عن الدعوى الثانية ...، ر.ک: عناية الاصول ٩٩/٢.

[ب: هذا متفرع على كون المقدور بالواسطة كالخروج الذي هو مقدور بتوسط القدرة على الدخول كالمقدور بلا واسطة في صحة توجه التكليف الى المكلف، و رد على الكلام الخصم: «فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه الا انه لم يقع في المهلكة ... الخ».

٢ - هذا جزء «فمن ترك» يعنى: ان من ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس او شرب الخمر كما اذا لم يعرض نفسه للهلاك الذي لا يندفع الا بشرب الخمر يصدق عليه انه تارك للهلاك و تارك لشرب الخمر]. ر.ک: منتهى الدراية ١٦٦/٣.

٣ - كان الاولى أن يقول: نظير الافعال التوليدية، فان شرب الخمر ليس من الافعال التوليدية [بل المباشرة]. ر.ک: حقائق الاصول ٣٩٧/١.

آری احراق برای عبد به «واسطه» نار، مقدور است یا اگر مولا به عبدش گفت: «کن علی السطح» او نمی‌تواند بگوید «کون علی السطح» برای من مقدور نیست زیرا با واسطه^۱ و نصب سلم می‌تواند بر بام صعود نماید. کما این که گاهی شیء بدون واسطه «مقدور» انسان هست مثلاً اگر فردی به عبدش بگوید: «قُم» قیام، بدون واسطه برای عبد، مقدور است.

در محلّ بحث هم چنین است: چرا می‌گوئید «خروج» برای کسی که هنوز وارد خانه غصبی نشده، مقدور نیست؟ علت عدم قدرت او بر خروج، این است که تا ورود محقق نشود، خروج تحقق پیدا نمی‌کند اما اصل ورود که برای او مقدور است پس با توجه به خروج متفرّع بر ورود مقدور، می‌گوئیم خروج، مورد تمکّن مکلف هست.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

خلاصه: نباید محلّ بحث را با داستان قضیّه سالبه به انتفاع موضوع مقایسه کنید. قضیّه مذکور، مربوط به جایی است که اصلاً زیدی نیست تا قیامی داشته باشد، موضوعی تحقق ندارد تا نوبت به تحقق محمول برسد اما مسأله خروج از دار غصبی مانند مسأله زید و قائم - موضوع و محمول - نیست تا این که بگوئید موضوع وجود ندارد تا محمول تحقق داشته باشد بلکه مسأله «واسطه» مطرح است یعنی: اگر دخول، واسطه نشود، خروج تحقق پیدا نمی‌کند اما چون دخول - واسطه - مقدور است لا محاله ذی الواسطه و خروج هم مقدوریت پیدا می‌کند.

۱ - تمام افعال تولیدیه و تمام تکالیفی که مکلف به آنها نیاز به مقدمه دارد «مع الواسطه» مقدور انسان هست.

ولو سلم^١ عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة، و من الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع^٢ نفسه بالاختیار في المهلكة، أو يدخل الدار، فيعالج شرب الخمر، و يتخلص بالخروج، أو يختار ترك الدخول و الوقوع فيهما^٣ لثلاً يحتاج الى التخلص و العلاج [١] .

[١] - ج: از شما پذیرفتیم که در محل بحث، نسبت به کسی که هنوز وارد خانه غصبی نشده می توان به این نحو، قضیه سالبه تشکیل داد و گفت: آن مکلف اصلاً وارد خانه غصبی نشده تا نوبت به خروج برسد و اگر گفتیم «هو غیر خارج» قضیه مذکور، سالبه منتفی به انتفاء موضوع هست لکن سؤال ما این است که:

آیا از نظر آنچه که در تکلیف اعتبار دارد - که عبارت از قدرت باشد - نقصی تصور می شود و آیا در مسأله خروج و دخول - از جهت قدرت معتبر در تکلیف و توجه نهی - فرقی مطرح است؟

اگر بگوئید قضیه «دخول»، سالبه منتفی به انتفاء محمول اما «خروج»، سالبه منتفی به انتفاء موضوع می باشد، پاسخ ما این است که سالبه به انتفاء محمول یا موضوع از نظر آنچه که در تکلیف و توجه نهی، معتبر است فرقی ندارند. «له ان لا یدخل و ان لا یدخل» منتها «ان لا یدخل» به نحو قضیه سالبه به انتفاء محمول است و «ان لا یدخل» به نحو سالبه به انتفاء موضوع می باشد لکن در هر دو صورت، مکلف، مختار و متمکن است و

١ - شروع فی الجواب الثانی عن الدعوی الثانیة ر.ک: عناية الاصول ١٠٠/٢.

٢ - غرضه بیان كيفية التمكن من الفعل و الترك. «اما الاول» فباختیار المهلكة الملقحة الى شرب الخمر، او باختیار دخول الدار المغصوبة الموجب للتخلص عنها بالخروج. «و اما الثانی» فباختیار ترك الدخول فی المكان المغصوب و ترك الوقوع فی المهلكة المتوقف علاجها على شرب الخمر. ر.ک: منتهی الدراية ١٦٩/٣.

٣ - ای: فی المهلكة و الدار.

فان قلت: كيف يقع مثل الخروج و الشرب ممنوعاً عنه شرعاً و معاقباً عليه عقلاً مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، و وضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدّمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار، و العقل قد استقلّ بأنّ الممنوع شرعاً كالمتنع عادة أو عقلاً [۱] .

همین مقدوریت و اختیار در باب تکالیف کفایت می‌کند.

خلاصه: نفرمائید قضیه سالبه به انتفاء موضوع ارزش ندارد و در محلّ بحث، تکلیفی مطرح نیست بلکه با وجود همان قضیه سالبه به انتفاء موضوع، تکلیف و نهی متوجه به خروج به قوت خود باقی هست.

[۱] - تذکر: قبل از بیان اشکال به توضیح دو قاعده کلی می‌پردازیم:

الف: اگر واجبی دارای مقدّمه منحصره باشد و امتناع عقلی یا عادی پیدا کند در این صورت، وجوب ذی‌المقدّمه ساقط می‌شود و مولا نمی‌تواند نسبت به آن «امر» داشته باشد.

مثال: فرضاً مقدّمه منحصره «کون علی السطح» نصب سلّم است و طریق دیگری برای صعود بر بام نیست حال اگر نصب سلّم، امتناع عقلی یا عادی پیدا کرد^۱، اثرش این است که ذی‌المقدّمه نمی‌تواند وجوب داشته باشد.

ب: «الممنوع شرعاً کالمتنع عقلاً او عادتاً»، فرضاً اگر شارع مقدّس، نصب سلّم را تحریم نمود و آن مقدّمه، ممنوعیت شرعیته پیدا کرد، اثرش این است که نصب سلّم کأنّ امتناع - عقلی یا عادی - پیدا کرده و چنانچه ممنوع شرعی مانند ممنوع عقلی یا عادی شد نتیجه‌اش این می‌شود که: اگر مقدّمه ممنوعیت داشته باشد ذی‌المقدّمه نمی‌تواند بر وجوبش باقی باشد، بین وجوب ذی‌المقدّمه و حرمت شرعی مقدّمه جمع نمی‌شود یعنی:

۱ - خواه امتناع مقدمه به دست مکلف و با سوء اختیار او باشد مثل این که فرضاً او خودش سلّم را از بین ببرد یا این که امتناع مذکور، ارتباطی به او نداشته باشد مثلاً نردبانی پیدا نمی‌شود تا مکلف نصب نماید.

قلت أولاً: إنما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه ارشاداً الى ما هو أقل المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلاً لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع كما اذا كانت المقدمة ممتنعة [۱] .

حرمت، مقدمه را مانند ممتنع می‌کند و امتناع مقدمه، وجوب را از ذي المقدمة ساقط می‌نماید.

اشکال: شما در محل بحث یا باید بگوئید ذي المقدمة - تخلص از حرام - وجوب ندارد که اگر این مطلب را قبول کردید ما هم از شما می‌پذیریم که خروج از دار غضبی حرام است یعنی اگر وجوب ذي المقدمة و تخلص از حرام از بین برود ما هم قبول می‌کنیم خروج که مقدمه تخلص از حرام است حکمش حرمت می‌باشد یا باید حرمت و ممنوعیت مقدمه را رفع نمائید^۱ تا در نتیجه، ممنوع نباشد که حکم ممتنع بر آن جاری شود.

اما شما - مصنف - فرمودید هم خروج، حرام و استحقاق عقوبت در برابر آن هست و هم تخلص از حرام، واجب است، هم ذي المقدمة را بر وجوب باقی می‌دانید و هم مقدمه منحصره را حرام می‌دانید، کأن چیزی که ممتنع است چگونه ذي المقدمة آن می‌تواند واجب باشد.

[۱] - جواب: أولاً: کلیت قاعدة «الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً» را قبول نداریم زیرا ممنوع شرعی در صورتی حکم ممتنع را دارد که آن ممنوع از نظر عقل، لازم الاتيان نباشد به خلاف ما نحن فيه که عقل «ارشاداً» حکم می‌کند آن ممنوع شرعی - خروج از دار غضبی - را ایجاد و اتیان نمائید^۲ و در عین حال در برابر ارتکاب خروج، معاقب

۱ - قائل به حرمت آن نشوید.

۲ - لذا وجهی ندارد که ذي المقدمة از وجوب خود، ساقط شود.

و ثانياً: لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلاً بالبعث والایجاب لا لزوم اتیانه عقلاً، خروجاً عن عهده ما تنجز عليه سابقاً، ضرورة أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد، و نقض الغرض الأهم، حيث أنه الآن كما كان عليه من الملاك و المحبوبة بلا حدوث قصور أو طرؤ فتور فيه أصلاً، وإنما كان سقوط الخطاب لاجل المانع، و إلزام العقل به لذلك ارشاداً كاف لا حاجة معه الى بقاء الخطاب بالبعث اليه و الايجاب له فعلاً، فتدبر جيداً [۱] .

هستيد يعنى: «يلزم عليك الخروج لانه اقل المحذورين» زیرا وقتی «خروج» را با «بقا» مقایسه کنیم، می بینیم اگر خروج تحقق پیدا نکند، گرفتار بقا می شویم که محذورش بیشتر است لذا برای این که دچار محذور بیشتر نشویم، عقل نسبت به خروج، ما را الزام می کند و در عین حال می گوید استحقاق عقاب در برابر آن دارید زیرا به سوء اختیار خود وارد خانه غصبی شده اید.

خلاصه: کلیت قاعده دوم را قبول نداریم یعنی در محل بحث، ممنوع شرعی حکم ممتنع عقلی را ندارد.

[۱] - ثانياً: از شما می پذیریم که ممنوع شرعی مطلقاً - حتی در محل بحث که عقل، مکلف را الزام می کند آن ممنوع شرعی را اتیان کنید^۱ - حکم ممتنع عقلی را داشته باشد اما این که شما گفتید اگر ممنوع شرعی مانند ممتنع عقلی باشد، وجوب ذی المقدمه ساقط می شود، پاسخ ما این است که مانعی ندارد لکن سقوط وجوب بر دو قسم است
الف: گاهی وجوب ساقط می شود، آثار و ملاک آن هم از بین می رود.

ب: گاهی به خاطر یک مانع فقط خطاب وجوبی ساقط می شود و مولایم می تواند بعث فعلی نسبت به آن واجب نماید اما ملاک، آثار و محبوبیت آن به قوت خود باقی هست^۲

۱ - لانه اقل محذوراً.

۲ - مثلاً وقتی مکلف، وارد خانه غصبی و گرفتار خروج شد، آن خروج، نهی ندارد اما ملاک و آثارش باقی هست.

و قد ظهر مما حَقَّقناه فساد القول بكونه مأموراً به مع اجراء حکم المعصية عليه نظراً الى التَّهْيِي السَّابِق، مع ما فيه من لزوم اتِّصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة. ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التَّحْرِيم والایجاب قبل الدَّخُول وبعده كما في الفصول مع اتِّحاد زمان الفعل المتعلِّق لهما، و أنَّما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتِّحاد زمانهما، وهذا أوضح من أن يخفى، كيف و لازمه وقوع الخروج بعد الدَّخُول عصيانياً للتَّهْيِي السَّابِق و اطاعة للأمر اللاحق فعلاً و مبغوضاً و محبوباً كذلك بعنوان واحد، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع [۱] .

و در محل بحث ما - در باب وجوب ذی المقدمه - قبول داریم «الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً» لذا وجوب هم از ذی المقدمه ساقط می شود اما ملاک و آثار آن به قوت خود باقی هست و برای وصول به ملاک وجوب ذی المقدمه، عقل، ما را نسبت به مقدمه و «خروج» الزام و ارشاد می کند تا این که «محدور» تقلیل پیدا کند پس مانعی ندارد که ما ملتزم به سقوط وجوب ذی المقدمه شویم لکن سقوط آن به نحوی نیست که در ذهن شما می باشد و ...

خلاصه: خروج نمی تواند مأموریه باشد و عنوان مقدمیت، اثری در آن نمی گذارد بلکه به نهی سابق، منهی عنه است.

نقد و بررسی سائر اقوال در مسأله

[۱] - یکی از اقوال، این بود که «خروج» منهی عنه به نهی سابق است اما در عین حال فعلاً مأموریه هم می باشد یعنی انجام و اتیان خروج هم عنوان مأموریه دارد و هم عصیان نهی سابق است و در برابرش استحقاق عقاب پیدا می شود.
مصنّف رحمه الله: دو اشکال به قول مذکور، وارد است.

الف: از بیانات مفصل گذشته ما، ظاهر شد که «خروج» به هیچ وجه، مأموریه نیست و این که شنیده اید مقدمه واجب، وجوب دارد در موردی است که آن مقدمه، محزم نباشد

اما اگر مقدمه‌ای محترم شد به هیچ وجه، امر به آن توجه پیدا نمی‌کند.
 ب: این که می‌گوئید «خروج» هم مأمور به و هم منهی عنه به نهی سابق هست، سؤال ما این است که مگر خروج «فعل واحد» و دارای «عنوان واحد» نیست؟
 آری! آیا فعل واحد که دارای عنوان واحد باشد چگونه می‌تواند هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، کسانی هم که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند وجود «عنوانین» را مجوز اجتماع می‌دانند اما اگر فعل واحد، دارای عنوان واحد باشد آن‌ها هم قائل به جواز نمی‌شوند.

اشکال: قائلین به قول مذکور نمی‌گویند «خروج» الآن هم مأمور به هست و هم منهی عنه است بلکه نظرشان این است که: الآن مأمور به هست و سابقاً منهی عنه بوده و اکنون نهی فعلی متوجه خروج نیست و خروج در آن واحد دو حکم ندارد، «مکلف» قبل از آن که وارد خانه غصبی شود خروج برایش منهی عنه بود اما اکنون که وارد خانه شده، خروج برای او مأمور به هست و دو حکم در یک «زمان» جمع نشده.

جواب: آنچه که در اجتماع وجوب و حرمت، مؤثر است و اجتماع را تصحیح می‌نماید این است که متعلق‌ها متفاوت باشد یعنی: واجب، یک شیء و حرام، شیء دیگر باشد مثلاً اکرام زید در روز جمعه، واجب و در روز شنبه، حرام باشد یعنی: «الواجب غیر الحرام، الواجب اکرام زید يوم الجمعة، الحرام اکرام زید يوم السبت» اما اگر مسأله برعکس شد و متعلق‌ها متحد شدند، اثری ندارد.

سؤال: آیا مولا در روز چهارشنبه می‌تواند به عبدش بگوید: «يجب اکرام زید يوم الجمعة» و روز پنجشنبه هم بگوید: «يحرم اکرام زید يوم الجمعة»؟
 چنین مسأله‌ای امکان پذیر نیست گرچه زمان ایجاب و تحریم متعدد است اما متعلق^۱،

كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة كون التهي مطلقاً و على كل حال، و كون الامر مشروطاً بالدخول، ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الاحوال [۱] .

متخذ است. چگونه می شود اکرام زید در روز جمعه هم واجب و هم حرام باشد، آن فعل، واحد و دارای عنوان واحد هست.

در محل بحث هم «خروج» دو فعل نیست و دو عنوان ندارد بلکه «فعل واحد و له عنوان واحد» و شما می گوئید خروج قبل از دخول، حرام و بعد از دخول، واجب است. چگونه ممکن است نفس خروج، قبل از دخول، حرام و همان خروج، بعد از دخول، واجب باشد؟ گرچه زمان دو حکم، متغایر است^۱ اما واجب و حرام، یک شیء و مانند اکرام زید در روز جمعه است که مولا روز چهارشنبه به عبدش گفته: اکرام زید در روز جمعه، واجب است و در روز پنجشنبه گفته اکرام او حرام است.

خلاصه: اختلاف و تعدد «زمان» ایجاب و تحریم، فائده ای ندارد بلکه اختلاف متعلق ها می تواند مسأله اجتماع را حل نماید^۲ یعنی: واجب، یک شیء و حرام، شیء دیگر باشد اما اگر واجب و حرام، یک شیء شد گرچه زمان ایجاب و تحریم متعدد باشد، اثری ندارد.

[۱] - بعضی از طریق اطلاق نهی و اشتراط امر، مسأله را به این نحو خواسته اند حل کنند که: «خروج» بدون قید و شرط و در تمام احوال، حرام است اما برای «امر» آن، یک شرط قائل شده و گفته اند: خروج از دار غصبی مأموریه هست لکن مشروط به دخول می باشد پس بعد از آن که دخول، محقق شد، خروج، مأموریه می شود یعنی: امرش

۱ - یعنی «خروج» قبل از دخول، حرام و بعد از دخول، واجب است.

۲ - گرچه زمان ایجاب و تحریم، متحد باشد مثلاً مولا در یک لحظه می تواند بگوید: یجب اکرام زید يوم الجمعة و یحرم اکرام زید يوم السبت. - در دو مثال مذکور، متعلق ها متعدد و مختلف است اما زمان ایجاب و تحریم، متحد است.

و أما القول بكونه مأموراً به و منهياً عنه، ففيه مضافاً الى ما عرفت: من امتناع الاجتماع فيما اذا كان بعنوانين فضلاً عما اذا كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص و كان بغير اذن المالك، و ليس التخلص الا منتزعا عن ترك الحرام المستتب^۱ عن الخروج لا عنواناً له [۱] .

مشروط به دخول است اما نهيش اطلاق دارد.

مصنف رحمته الله: معنای اطلاق و اشتراط، این است که در موردی که شرط امر نیست، امر تحقق ندارد، تا وقتی دخول، محقق نشده خروج هم مأمور به نیست اما سؤال ما این است که: آیا آن جائی که شرط امر تحقق دارد نهی هم هست یا نه؟

آری! نهی اطلاق دارد و خروج مطلقاً - حتی بعد از دخول - منهی عنه است پس در موردی که دخول - شرط امر - تحقق پیدا کند، اجتماع وجوب و حرمت، محقق می شود یعنی: «شرط الامر محقق فالامر محقق» نهی هم که در محل بحث تحقق دارد زیرا مشروط نبود پس هنگامی که دخول تحقق پیدا کرد یک شیء هم مأمور به و هم منهی عنه است بنابراین، مسأله اطلاق و اشتراط هم نمی تواند مشکل را حل نماید.

[۱] - قول^۲ دیگر در مسأله، این بود که: حکم «خروج» از دار غصبی مانند حکم

۱ - قد عرفت - مما علق على الهاشم - ان ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقة، و انما المسبب عنه انما هو الملازم له و هو الكون في خارج الدار، نعم يكون مسبباً عنه مسامحة و عرضاً، و قد انقذ بذلك انه لا دليل في البين الاعلى حرمة الفصب المقتضى لاستقلال العقل بلزوم الخروج، من باب انه اقل المحذورين و انه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذ يجب اعماله ايضاً، بناءً على القول بجواز الاجتماع كاحتمال [كاعمال] النهي عن الفصب، ليكون الخروج مأموراً به و منهياً عنه، فافهم «منه قدس سره». ر. ک: کفاية الاصول مجتبى به حاشیه مشکینی رحمته الله ۲۷۰/۱.

۲ - مصنف رحمته الله ابتدا، قول مذکور را با چند وجه رد نموده و سپس دليل قائلين آن را

صلات در خانه غصبی هست یعنی: «خروج» به لحاظ تصرف در ملک غیر به نهی فعلی - نه نهی سابق - منهی عنه و حرام است اما در عین حال، مأمور به هست زیرا تخلص از حرام، یکی از واجبات مهم می باشد و خروج، نسبت به تخلص، مقدمیت و سببیت دارد پس: «لاجل السببۃ یکون مأموراً به بالامر الفعلی».

نتیجه: مانعی ندارد که در محل بحث، هم امر و هم نهی تحقق داشته باشد: «امر به اعتبار این که خروج، سبب تخلص از حرام است و نهی هم به عنوان این که تصرف در دار غصبی حرام و منهی عنه است و فرقی بین خروج از دار غصبی و اتیان صلات در ملک غیر، وجود ندارد.

مصنف رحمۃ اللہ علیہ: اولاً در بیان مختار خود، اثبات کردیم که اجتماع امر و نهی در شیء واحد «ذی عنوانین» ممتنع است.

ثانیاً در محل بحث، دو عنوان نداریم زیرا نفس خروج «بعنوانه^۱» هم سبب تخلص از حرام و هم منهی عنه است، مانند صلات در دار غصبی نیست که وقتی بخواهید حرمت را بیان کنید از عنوان صلات صرف نظر نمائید و فرضاً بگوئید «هذا تصرف فی الدار الغصبی» و هنگامی که بخواهید عنوان مأمور به را ترتیب دهید توجهی به مسألة غصب نمائید و بگوئید «هذه صلاة» یعنی نماز در دار غصبی، دارای دو چهره مستقل صلاتیت و غصبیت هست اما خروج از دار مغضوب را نمی توان برایش دو عنوان تصور نمود بلکه نفس خروج - بعنوانه - هم مقدمه تخلص از حرام است و هم تصرف در دار غصبی می باشد.

سؤال: آیا می توان برای نفس عنوان «تخلص» عنوانی مانند «صلات» در

أن^۱ الاجتماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال، لتعدد العنوان، وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد - كان محالاً لاجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا و ذلك^۲ لضرورة عدم صحة تعلق الطلب و البعث حقيقة بفعل واجب أو ممتنع أو ترك كذلك ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار [۱] .

نظر بگیریم؟

جواب: عنوان تخلص، واقعیت ندارد، یک فعل وجودی مستقل و اصیل نیست بلکه امری هست که از «ترك الحرام» انتزاع می شود و ترك حرام هم مستبب از خروج است پس خروج «بعینه» سبب ترك حرام و بعینه تصرف در ملك غیر هست بدون این که دو عنوان مطرح باشد.

[۱] - ثالثاً: بر فرضی که با شما مماشات و قبول نمائیم در محل بحث، تعدد عنوان وجود دارد و در رفع مشکلة تضاد، مفید است، اشکال دیگری داریم که: بعضی در مسأله اجتماع امر و نهی، وجود مندوحة را معتبر دانسته و گفته اند: محل نزاع در موردی است که مکلف هم بتواند نمازش را در دار غصبی بخواند و هم بتواند آن را در مکان مباح

۱ - ای: اما القول بكونه مأموراً به و منهياً عنه ففيه مضافاً الى ما عرفت ... «ان الاجتماع ها هنا لو سلم...».

۲ - تعلیل لمحالية الاجتماع فی مورد عدم المندوحة و محصله: ان الغرض من التكليف - و هو احداث الداعي الى الفعل او الترك - لا يترتب الا في ممكن الوجود، فان وجب الفعل لوجود علة وجوده، او امتنع لعدم علة وجوده فلا يتعلق به البعث، لقصوره عن احداث الداعي و تحريك العبد نحو الفعل. و كذا الحال في الترك اذا وجب او امتنع فان الوجوب او الامتناع المرضي و ان لم يكن منافياً للامكان الذاتي، لكنه مناف للامكان المنوط به التكليف بعثاً او زجراً، و في المقام لما صار الخروج بسوء الاختيار مضطراً اليه، لانحصار التخلص عن الحرام به، فيصير واجب الوجود بالمرض، فلا يتعلق به بعث ولا زجر، و عليه فلا يكون مأموراً به ولا منهياً عنه فعلاً كما هو مختار المصنف رحمته الله على ما تقدم. ر.ک: منتهی الدراية ۱۸۳/۳.

و ما قيل: «أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار» إنما هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأن الأفعال غير اختيارية بقضية أن الشيء ما لم يجب لم يوجد [۱].

اتیان نماید. ما به آن‌ها اعتراض نموده و گفتیم: قید مذکور، مداخلیتی در ما نحن فيه ندارد زیرا در باب اجتماع امر و نهی، راجع به محالیت نفس تکلیف و «تکلیف محال» بحث می‌کنیم نه درباره تکلیف به محال - که مکلف به محال باشد - در موردی که مندوحه نباشد ما هم قبول داریم که عنوان تکلیف به محال تحقق دارد اما مسأله مذکور در بحث اجتماع امر و نهی مداخلیت ندارد.

اکنون از آن مطلب استفاده نموده و می‌گوئیم: شما «خروج» را نسبت به کسی که وارد خانه غصبی شده هم می‌گوئید حرام است و هم واجب، چگونه درباره آن مکلف که راه تخلّش هم منحصر به خروج است و مندوحه ندارد، می‌توان گفت: «أُخرج» و «لا تخرج»^۱؛ بدیهی است که مسأله تکلیف به محال از ممتنعات^۲ است، گرچه او هم به سوء اختیار خود، وارد خانه غصبی شده اما این مطلب، مجوزی برای تکلیف به محال نیست.

[۱] - اشکال: اگر کسی با اراده خود از خودش سلب اختیار نماید، این مسأله، منافات با مختار بودن ندارد در محل بحث هم مکلف با اختیار خود، وارد خانه غصبی شده و «الامتناع بالاختیار لا ينافي الاختيار»، اگر اساس و ریشه امتناع، اختیار خود انسان باشد، این امر با مختار بودن منافات ندارد^۳ پس چرا می‌گوئید در محل بحث، مندوحه

۱ - وضع او مانند کسی نیست که هم می‌تواند نمازش را در دار غصبی بخواند و هم ممکن است در مکان مباح، اتیان صلات نماید.

۲ - گرچه مداخلیتی در بحث اجتماع امر و نهی ندارد.

۳ - کما این که ایجاب و لزوم، بالاختیار هم منافاتی با مختار بودن ندارد.

تحقق ندارد تکلیف به محال محقق شده؟

جواب: مسأله «الامتناع او الایجاب بالاختیار لا ینافی الاختیار» اصلاً ارتباطی به بحث فعلی ندارد بلکه در پاسخ به اشاعره به آن استدلال شده که:

اشاعره گفته‌اند انسان در اعمال خودش اختیار ندارد بلکه مضطر است و به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم ینعدم» استدلال کرده‌اند، هر شیئی تا ضرورت وجود پیدا نکند موجود نمی‌شود و هر شیء معدومی تا امتناع وجود پیدا نکند معدوم نمی‌شود لذا تمام افعال وجودی، اضطراری هست و در کلیه افعال عدمی، اضطرار و امتناع تحقق دارد.

برای ابطال استدلال اشاعره گفته‌اند باید بینیم معنای «الشیء ما لم یجب لم یوجد» چیست. بدیهی است که «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار»، فرضاً شما که اکنون اراده می‌نمائید و به دنبال آن، مراد شما ضرورت وجود پیدا می‌کند، اساس و ریشه آن ضرورت، اختیار و اراده شما هست، اختیار، اراده و انتخاب شما وجوب وجود را محقق نمود و اگر اراده، باعث وجوب وجود شود منافاتی با ارادی بودن ندارد بلکه مقوی و مؤکد ارادی بودن هست. و همچنین در موردی که انسان اراده نمی‌کند و شیئی موجود نمی‌شود، در اثر عدم اراده شما، امتناع وجود محقق شده، اگر اراده می‌نمودید، وجود پیدا می‌کرد و امتناعی که ناشی از عدم اراده باشد ارادی بودن عدم را ثابت می‌کند نه امتناع آن را.

خلاصه: قضیه مذکور، مربوط به جواب استدلال اشاعره هست و ارتباطی به بحث خروج از دار غصبی ندارد.

نتیجه: این قول هم در مورد خروج از دار غصبی به نظر مصتف، باطل بود و حق، همان قول خودشان است که بیان کردیم.

فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بأن الامر بالتخلص و النهي عن الغصب دليلان يجب اعمالهما، و لا موجب للتقييد عقلاً لعدم استحالة كون الخروج واجباً و حراماً باعتبارين مختلفين، اذ منشأ الاستحالة اما لزوم اجتماع الضدين، و هو غير لازم مع تعدد الجهة، و اما لزوم التكليف بما لا يطاق، و هو ليس بمحال اذا كان مستباً عن سوء الاختيار، و ذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين، و أن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة مع عدم تعددها ههنا. و التكليف بما لا يطاق محال على كل حال، نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الايجاب [۱].

[۱] - تذکر: مصنف رحمته الله جواب قول مذکور^۱ را قبل از استدلالش بیان نموده و اینک به ذکر استدلال قائلین آن پرداخته اند که: «امر» به تخلص از حرام و «نهی» از غصب، دو دلیلی هستند که باید به هر دو عمل نمود^۲ و موجبی برای تقييد امر یا نهی نداریم زیرا عقلاً محال نیست که «خروج» از دار غصبی به یک اعتبار، حرام و به عنوان دیگر واجب باشد.

اگر بگوئید اجتماع ضدين در فعل واحد، موجب استحاله هست پاسخ ما این است که خروج از دار غصبی دارای دو عنوان هست نه یک عنوان. چنانچه بگوئید جهت و موجب استحاله، تکليف بما لا يطاق است و چگونه می شود «خروج» هم فعلش مطلوب و هم ترک آن مطلوب باشد - در حالی که مکلف، قدرت بر امتثال آن دو خطاب ندارد - پاسخ ما این است که تکليف بما لا يطاق اگر به سوء اختیار مکلف باشد، مضر نیست زیرا «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار». قوله: «و ذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد ...».

۱ - یعنی: «خروج» به عنوان تصرف در ملک غیر، منهی عنه و حرام و به عنوان مقدمه منحصره تخلص از حرام، مأموریه و واجب است.

۲ - مانند: «صل» و «لاتغصب».

ثم لا يخفى أنه لا اشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول
بالاجتماع. و أمّا على القول بالامتناع، فكذلك مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء
الاختيار أو معه [الى الغصب مطلقاً أو بسوء الاختيار] ولكنها وقعت في حال الخروج
على القول بكونه مأموراً به بدون اجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الامر
على النهي مع ضيق الوقت [۱] .

از بیانات گذشته مصنف، پاسخ استدلال مذکور واضح شد که:
اولاً: مقید عقلی برای امر یا نهی تحقق دارد زیرا عقل، اجتماع ضدین را - ولو با تعدّد
عنوان - محال می داند پس لابد یا امر و یا نهی هر کدامش که اهم باشد به حکم عقل، مقید
دیگری می شود پس خروج یا مأمور به هست و یا فقط منهی عنه و حرام می باشد بعلاوه،
مشروحاً بیان کردیم که در محلّ بحث، «خروج» تعدّد عنوان ندارد بلکه با عنوان واحد
هم مأمور به شده و هم منهی عنه و ...
ثانیاً تکلیف بما لا یطاق در تمام حالات، قبیح و محال است - گرچه به سوء اختیار
مکلف باشد - سوء اختیار مکلف که عمل ممتنع را تجویز نمی کند
البته قبلاً به نحو مشروح بیان کردیم که سوء اختیار مکلف، استحقاق عقاب را
رفع نمی کند.

ثمره مسألة خروج از دار غصبی

[۱] - مصنف رحمته الله ثمره ای برای مسألة اجتماع امر و نهی از نظر صحت و عدم صحت
صلات در دار غصبی بیان کرده اند که هم با اصل بحث، متناسب و هم مربوط به مسألة
خروج از دار غصبی هست.

ثمره مسألة، بنابر قول به جواز: اگر کسی در مسألة اجتماع امر و نهی، قائل به

«جواز» شد و گفت نماز در دار غصبی هم مأموریه و مقرب^۱ و هم منهی عنه و مبغوض مولا هست در این صورت، صلات مذکور، صحیح است و نقصی در آن تصوّر نمی شود منتها جهت غصبت هم همراه آن هست که لطمه ای به صحت نماز وارد نمی کند.

خلاصه: از نظر قائلین به جواز، نماز در دار غصبی مطلقاً - چه در حال اضطرار و چه در حال اختیار - صحیح است.

ثمره مسأله بنابر قول به امتناع: اگر کسی قائل به «امتناع» شد و گفت امکان ندارد صلات در دار غصبی هم مأموریه و هم منهی عنه باشد در این فرض، مسأله، دارای سه صورت است که در تمام آن صور، حکم به صحت صلات شده:

۱- اگر فردی بدون سوء اختیار، اضطرار به غصب پیدا کرد فرضاً بدون اختیارش او را در مکان غصبی محبوس نمودند در این صورت چنانچه در آنجا نماز بخواند، نمازش محکوم به صحت است زیرا اضطرار به غصب، موجب رفع حرمت می شود و تصرف در آنجا نسبت به آن محبوس، حرام نیست.

۲- اگر کسی به سوء اختیار خود، اضطرار به غصب پیدا کرد، فرضاً بدون الزام و اجبار - به اختیار خود - وارد خانه غصبی شد لکن نماز خود را به خاطر ضیق وقت در حال خروج از آنجا اتیان نمود، حکم به صحت صلات او می شود^۲.

تذکره: حکم به صحت، مشروط به این است که نظر ما درباره حکم خروج از دار غصبی این باشد که: «خروج» به خاطر این که طریق منحصر تخلص از حرام است «مأموریه» می باشد و اصلاً حکم معصیت و استحقاق عقاب در برابر آن جریان پیدا نمی کند.

۳- همان طور که قبلاً بیان کردیم به نظر قائلین به امتناع، امر و نهی نمی توانند اجتماع نمایند بلکه یا باید امر تحقق داشته باشد یا نهی حال اگر «امتناعی» جانب امر را بر جانب

۱- به عنوان صلاتیت، مقرب و به عنوان غصبت مبغوض هست.

۲- یا فرضاً در حال خروج از دار غصبی، نماز مستحبی خواند - بدیهی است که نماز استحبایی را می توان در حال حرکت اتیان نمود.

اما الصَّلَاةُ فيها في سعة الوقت فالصحة و عدمها مبنيان على عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد و اقتضائه، فانَّ الصَّلَاةَ في الدَّارِ المغصوبة وان كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة، الا أنَّه لا شبهة في أنَّ الصَّلَاةَ في غيرها تضادها بناء على أنَّه لا يبقى مجال مع احدهما للاخرى مع كونها أهم منها، لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب [١] .

نهی غلبه داد و گفت صلات در دار غصبی فقط مأمور به هست در این صورت هم حکم به صحت صلات در دار غصبی می شود.

تذکره: حکم به صحت در صورتی است که مکلف در ضیق وقت، نمازش را در آن جا اتیان نماید زیرا در توسعه وقت مجبور نیست در مکان غصبی نماز بخواند.

[١] - سؤال: بنابر قول به امتناع و غلبه جانب امر بر نهی آیا اتیان صلات در دار غصبی در «توسعه وقت» صحیح است یا نه؟

جواب: پاسخ سؤال مبتنی بر این مسأله هست که «الامر بالشئ هل يقتضي النهی عن ضده اولا»؟

توضیح ذلک: اگر یک واجب اهم به نام ازاله نجاست از مسجد و یک واجب مهم به نام اتیان صلات ظهر داشته باشیم^۱ در این صورت آیا امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات هست یا نه؟

اگر کسی امر به ازاله را مقتضی نهی از ضد بداند، اتیان صلات در صورت عدم اشتغال به تطهیر مسجد، محکوم به بطلان است.

سؤال: بحث فعلی چه ارتباطی به ازاله و صلات - اهم و مهم - دارد؟

جواب: ارتباطشان به این نحو است که صلات در دار غصبی بنابر امتناع و تغليب

١ - درباره فرض مذکور مفصلاً در بحث «ضد» توضیح داده ایم که: فرضاً فردی اول ظهر وارد مسجد و متوجه شد که آن جا آلوده به نجاست شده یعنی: هم امر به صلات، متوجه او هست و هم امر به ازاله منتها چون وقت نماز ظهر، موسع هست، واجب «مهم» محسوب می شود و ازاله نجاست از مسجد، واجب «اهم» به حساب می آید.

.....

جانب امر گرچه مأموریه و من حیث هو صحیح است اما بدون تردید در آن نماز، ملاک و مفسده نهی تحقق دارد پس نماز در دار غصبی در عین حال که مأموریه هست مشتمل بر مفسده نهی می باشد، اکنون اگر شما آن نماز را با اتیان صلات در مکان مباح مقایسه نمائید، متوجه می شوید که نماز در غیر دار غصبی مأموریه هست و اصلاً مفسده و ملاک نهی در آن نیست پس یکی از آن دو صلات، مشتمل بر ملاک نهی و دیگری فاقد ملاک نهی است و نسبت بین آن دو مانند نسبت بین «ازاله و صلات» هست یعنی مکلف نمی تواند دو مرتبه یک نماز را بخواند و تکرارش مفهومی ندارد یا باید یک نماز به عنوان «ظهر» در دار غصبی بخواند و تکرارش بی مورد است و یا یک نماز در غیر دار غصبی بخواند و تکرار آن مفهومی ندارد پس همان طور که ازاله و صلات با یکدیگر متضاد هستند، صلات در دار غصبی با صلات در غیر دار غصبی متضاد می باشد و جمع بین آن دو، معنا ندارد - حتماً مکلف باید یک نماز ظهر بخواند - وقتی آن دو، متضاد شدند، سؤال ما این است که:

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

کدام یک از آن ها «اهم» هست؟

بدیهی است صلات در غیر دار غصبی که فاقد مفسده هست «اهم» اما نمازی که در خانه مغضوب اتیان می شود به لحاظ واجدیت مفسده و ملاک نهی، غیر اهم می باشد پس ما با دو متضادی مواجه هستیم که احد هما اهم و دیگری مهم است و عیناً مانند مسأله ازاله و صلات می باشند.

نتیجه: اگر امر به شیء، مقتضی نهی از ضد باشد و فساد نماز را اقتضا کند در محل بحث هم ممکن است کسی بگوید: امر به صلات در غیر دار غصبی - امر به اهم - مقتضی نهی از صلات در دار غصبی هست و چنانچه نهی به یک عبادت متعلق شود مقتضایش فساد است. اما اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد نداند همان طور که در مسأله ازاله و صلات، حکم به صحت نماز می نمود در محل بحث هم می گوید اتیان صلات در دار غصبی در وقت موعود، صحیح است.

لکنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة وان لم تكن مأموراً بها^۱ [۱] .

خلاصه: بنابر قول به امتناع و ترجیح جانب امر، اتیان صلات در مکان غصبی در ضیق وقت، بدون اشکال، صحیح است اما صحت نماز در توسعه وقت، مبتنی بر مسأله «ضد» می باشد که شرح آن بیان شد.

[۱] - در بحث «ضد» بیان کردیم که به نظر ما امر به شیء، مقتضی نهی از ضد نیست بنابراین، صلات در دار مفصوبه در توسعه وقت، صحیح است گرچه مأمور به نمی باشد. سؤال: در فرض مسأله، شما که ملاک امر را بر نهی ترجیح دادید پس چرا هم می گوئید نماز، صحیح است و هم مأمور به نیست؟

جواب: در بحث ضد هم بیان کردیم که: امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نیست اما آیا نماز با وجود امر به ازاله، مأمور به هست؟ خیر! با وجود امر به اهم، امری برای

۱ - لكونها وافية بالفرض الملزم، و كونها مشتملة على فضيلة اول الوقت لا يجدى في صيرورتها مأموراً بها فعلاً لكونها مصلحة غير ملزمة لا تقاوم المفسدة المحققة في الغصب الملزمة للترك و ما ذكرنا من عدم الامر الفعلي في هذا الفرد الغير الاهم لا ينافي ما ذكرنا سابقاً من انه اذا علمنا برجحان احد الملاكين من الامر و النهي يصير الراجح فعلياً فان معنى الفعلية هو انه اذا قيس ملاك طبيعة الصلاة الى ملاك طبيعة الغصب لا يكون مانع عن الصلاة من قبل طبيعة الغصب و ذلك لا ينافي عدم فعلية احد افرادها و هو الفرد الغير الاهم بالنسبة الى فرد آخر من تلك الطبيعة و هو الفرد الاهم و اما على القول بكونه منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بالعصيان كما هو الحق او بكونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه فلا تكون صحيحة اصلاً لا في سعة الوقت و لا في ضيقه.

فان المبغوض لا يصح لان يتقرب به. «فان قلت» على هذا القول اي القول بكونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه يكون حالها حال نفسها على القول بجواز الاجتماع و قد عرفت ان الحكم حينئذٍ الصحة فما وجه الفرق «قلت»: مبني هذا القول ليس هو تعدد الجهة المجدى كما هو مبني القول بالاجتماع حتى يحكم بالصحة من جهة ان ما يتقرب به غير ما لا يصلح لان يتقرب به بل مبني هذا القول

الامر الثاني: قد مرّ في بعض المقدمات أنّه لا تعارض بين مثل خطاب «صلّ» وخطاب «لا تغصب» على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان كي يقدم الاقوى منهما دلالة أو سنداً، بل انما هو من باب تراحم المؤثرين والمقتضيين، فيقدم الغالب منهما و ان كان الدليل على مقتضي الاخر اقوى من دليل مقتضاه. هذا فيما اذا أحرز الغالب منهما، والا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الاقوى منها دلالة أو سنداً، وبطريق الإن يحرز به أنّ مدلوله اقوى مقتضياً. هذا لو كان كلّ من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي، والا فلا بدّ من الاخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، والا فلا محيص عن الانتهاء الى ما تقتضيه الاصول العملية [۱].

مهم باقى نمی ماند^۱ در محلّ بحث هم نماز در دار غصبی مأمور به نیست زیرا امر به اهم - نماز در غیر دار غصبی - وجود دارد و این امر اگر اقتضای نهی از صلات را ننماید لا اقل امر را از نماز در دار غصبی بر می دارد زیرا در آن واحد نمی توان گفت هم مهم و هم اهم، دارای امر هستند.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی
تنبیه دوم

[۱] - تذکر: مصنف رحمه الله قسمت زیادی از مطالب این امر را طی مباحث قبل بیان کرده اند.

→ توهم عدم المزامعة بین النهی السابق الساقط و الامر اللاحق فيكون اجراء حكم المعصية عليه بما هو عليه في الواقع لا من جهة دون جهة فلا يكون في البين ما يصلح لان يتقرب به فلو وجد في بعض المقامات حكم من الشارع على الصحة كما لو فرض الاحماع على صحة الصلاة حال الخروج مع ضيق الوقت فلا بد من الالتزام بان الكون الخروجي عند وقوعه جزء من الصلاة يكون مطلوباً محضاً من دون اجراء حكم المعصية عليه لشدة الاهتمام بشأنها و غلبة مصلحتها على مفسدة الغصب او الالتزام بان الكون من لوازم الجسم و ما هو جزء للصلاة لا ربط له بالغصب غاية الامر انه مقارن لما هو غصب. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۲۴۴/۱.

۱ - مگر این که مسألة «ترتب» را مطرح نمائید - برای توضیح بیشتر در این بار به ایضاح الکفاية،

جلد دوم، صفحه ۴۵۰ مراجعه کنید.

قبلاً فرق بین باب تعارض^۱ و تزاحم^۲ و حکم هر یک از آن دو را بیان کرده و گفته‌ایم در متعارضین به مرجحات دلّالی و روائی و در متزاحمین به اقوی الملائکین رجوع می‌نمائیم - گرچه دلالتش نسبت به دیگری ضعیف باشد - بدیهی است که مسأله اجتماع امر و نهی از قبیل باب تزاحم می‌باشد و مقتضی در «متزاحمین»^۳ تحقق دارد پس واضح است که خطاب «صلّ» و «لا تغصب» - بنابر قول به امتناع^۴ - از باب متعارضین نیستند تا به مرجحات مراجعه کنیم بلکه باب تزاحم، مطرح است و هر یک از آن دو که در نظر شارع مقدّس «اهم» باشد، اخذ می‌شود گرچه دلالت «مهم» اقوی و اظهر باشد زیرا در «متزاحمین» ملاک و مقتضی هست لذا باید اقوی المقتضیین و اهم را اخذ نمود.

سؤال: اگر «اهم» را تشخیص ندادیم وظیفه چیست؟

جواب: باید به طریق «ان»^۵ به مرجحات دلّالی و سندی رجوع نمود یعنی می‌گوئیم: دلیلی که سند یا دلالتش قوی‌تر باشد، مقتضی آن‌هم اقوی هست پس آن را

۱ - در متعارضین وجود دو ملاک احراز نشده بلکه یک ملاک تحقق دارد و ما هم نمی‌دانیم ملاک امر، موجود است یا ملاک نهی - ضمناً در باب تعارض قواعد مربوط به خودش مانند ترجیح روایتین از نظر سند و دلالت اجرا می‌شود.

۲ - در باب تزاحم در هر یک از متزاحمین، مقتضی و ملاک تحقق دارد مثل این که دو مسلمان در حال غرق شدن هستند و ما نمی‌توانیم هر دو را انقاذ نمائیم، بدیهی است که نسبت به هر یک از آن‌ها ملاک وجوب حفظ نفس تحقق دارد و باید اقوی الملائکین را اخذ نمود.

۳ - یعنی در ماده اجتماع، مانند صلوات در دار غصبی هم ملاک امر هست و هم ملاک نهی.

۴ - زیرا بنابر قول به اجتماع، بین آن دو خطاب اصلاً بحث تعارض مطرح نمی‌شود زیرا در آن‌جا

امر و نهی در شیء واحد «ذی‌عنوانین» مجتمع شده است.

۵ - کشف علت از طریق معلول.

ثم لا يخفى أنّ ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً كما هو قضية التقييد و التخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيته ليس الا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً، و ذلك لثبوت المقتضي في كلّ واحد من الحكمين فيها، فاذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثراً لها لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً، كما اذا لم يكن دليل الحرمة أقوى^۱، أو لم يكن

مقدم می‌کنیم.

تذکر: رجوع به مرجحات دلالی و سندی در متزاحمین و اِعمال قواعد باب تعارض در صورتی است که هر دو خطاب، متکفل حکم فعلی باشند اما اگر احدهما اقتضائی و دیگری فعلی بود در این صورت، فعلی را بر اقتضائی مقدم می‌داریم^۲ و چنانچه هر دو اقتضائی باشند، تعارض و تساقط می‌نمایند و به اصول عملیه رجوع می‌نمائیم:

جمع‌بندی: ۱- اگر هر دو خطاب، متکفل حکم فعلی باشند چنانچه «اهم» برای ما مشخص است همان را اخذ می‌کنیم.

۲- چنانچه اهم معلوم نباشد برای تعیین آن به مرجحات دلالی و سندی مراجعه می‌کنیم در غیر این صورت در فرض مسأله، حکم به تخییر می‌نمائیم.

۳- اگر هر دو خطاب، متکفل حکم اقتضائی هستند، تعارض و تساقط می‌نمایند و به اصول عملیه تمسک می‌کنیم.

۴- در صورتی که احدهما اقتضائی و دیگری فعلی هست، حکم فعلی را بر اقتضائی

۱- متساوین کانا او کان دلیل الوجوب اقوی، غاية الامر انه في الاول يؤثر في الوجوب في موارد العذر عن المفسدة بخلاف الثاني فانه مؤثر فيه مطلقاً. «مشکینی رحمہ اللہ». ر.ک: کفاية الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲۷۴/۱.

۲- و به این ترتیب، بین آن دو جمع می‌کنیم.

واحد من الدلیلین دالا علی الفعلیة أصلاً [۱] .

مقدم می‌داریم و بدیهی است دو خطاب که احدهما فعلی و دیگری اقتضائی باشد، با یکدیگر منافات ندارد.

[۱] - سؤال: فرق بین تخصیص و ترجیح در محل بحث^۱ با تخصیص و ترجیح در سائر موارد^۲ چیست؟

جواب: در تعارض دو دلیل اگر یکی را مخصص دیگری قرار دادیم، مثلاً گفتیم «لا تکرّم زیداً» مخصص «اکرم العلماء» هست، معنایش این است که در آن فرد خارج شده - زید - اصلاً ملاک و مقتضی وجوب اکرام تحقق ندارد به خلاف تخصیص و تقدیم احد الدلیلین در باب تزاحم که معنایش این نیست ملاک و مناط در دلیل دیگر وجود ندارد. مثلاً در مورد خطاب صلّ و لا تفصب اگر لا تفصب را بر «صلّ» مقدم داشتیم، نتیجه‌اش این است که اتیان صلات عمداً در خانه غصبی، حرام و باطل است اما در عین حال مصلحت و مقتضی صلات در آن تحقق دارد و ثمره‌اش این است که اگر آحیاناً حرمت غالبه - به خاطر مانعی مانند اضطراب^۳ به غصب یا جهل و نسیان - نتوانست فعلیت پیدا کند ملاک امر، مقتضی ثبوت امر و صحت صلات در دار غصبی هست.

جمع‌بندی: خطاب «صلّ» و «لا تفصب» از باب اجتماع امر و نهی و متزاحمین است و تخصیص در باب تزاحم، ترجیح و تقدیم احد الدلیلین بر دیگری هست در حالی که مقتضی حکم در هر دو وجود دارد و لازمه‌اش این است که: اگر «اهم» با مانعی، مواجه شود و فعلیت پیدا نکند، مناط و مقتضی غیر اهم تأثیر می‌نماید و مثلاً حکم به صحت صلات می‌شود.

۱ - بحث اجتماع امر و نهی.

۲ - یعنی: متعارضین

۳ - بدون سوء اختیار.

فانقدح بذلك فساد الاشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما فيما اذا قدم خطاب «لا تغصب» كما هو الحال فيما اذا كان الخطابان من أول الامر متعارضين، و لم يكونا من باب الاجتماع أصلا، و ذلك لثبوت المقتضي في هذا الباب كما اذا لم يقع بينهما تعارض، و لم يكونا متكفلين للحكم الفعلي فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين و تأثيره فعلا المختص بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضي لصحة مورد الاجتماع مع الامر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له أو عن فعليته كما مرّ تفصيله [۱] .

[۱] - به عنوان مثال فرض کنید خطاب «صلّ و لا تغصب» از باب متعارضین هستند نه متزاحمین - و شما قواعد باب تعارض را درباره آن‌ها اجرا کرده و در نتیجه، خطاب «لا تغصب» را بر «صلّ» مقدم داشته‌اید، در این صورت آیا می‌توان حکم به صحت صلات در آن خانه غصبی نمود؟ خیر!

اشکال: با توجه به نکته مذکور - در مورد متعارضین - پس چرا در محل بحث، خطاب لا تغصب و نهی را بر امر غلبه می‌دهید و در عین حال می‌گوئید، اتیان صلات در دار غصبی در صورت جهل، نسیان و امثال آن دو^۱، صحیح است؟ چگونه می‌توان هم جانب نهی را بر امر غلبه داد و هم گفت آن صلات، صحیح است؟ به عبارت دیگر: بین تقدیم خطاب لا تغصب به عنوان احد المتعارضین و بین تغلیب آن در محل بحث، هیچ تفاوتی نیست.

جواب: مانعی ندارد که جانب نهی بر امر غلبه پیدا کند و مقتضی بطلان آن صلات باشد اما این مسأله، ابدی و همیشگی نمی‌باشد بلکه تا وقتی هست که حرمت به «فعلیت»

خود باقی باشد. ولی چنانچه به علت نسیان یا جهل، حرمت غصب، فعلیت خود را از دست داد مانعی از صحت صلات وجود ندارد.

به عبارت دیگر، محل بحث با باب تعارض فرق دارد زیرا: در متعارضین فقط یک ملاک موجود است و ما ملاکین را احراز نکرده‌ایم به خلاف محل بحث که وجود دو ملاک برای ما محرز است و مانند آن موردی است که اصلاً تعارض مطرح نباشد. آیا اگر از ابتدا دو دلیل، بیانگر دو حکم اقتضائی بود، کسی می‌توانست بین آن‌ها معارضه القا کند؟ خیر! زیرا حکم اقتضائی به منزله بیان ملاک و مناط است پس همان طور که اگر دو دلیل فقط بیانگر ملاک بودند، تعارضی بین آن‌ها محقق نمی‌شد در محل بحث هم چنین است که: دو ملاک وجود دارد، ملاک غالب تازمانی که شرائط تأثیرش باشد، مؤثر است اما هنگامی که شرائط تأثیر آن - به خاطر نسیان و امثال آن - منتفی شد، ملاک مغلوب، مؤثر واقع می‌شود و در نتیجه می‌گوییم آن صلات، محکوم به صحت است.

تذکر: نحوه تخصیص در محل بحث - صلات در دار غصبی - مانند تخصیصات عقلیه است - «التأشی من جهة تقديم احد المقتضیین و تأثیره فعلاً المختص بما اذا لم يمنع عن تأثیره مانع ...».

به ذکر مثالی در سائر موارد در باب متزاحمین می‌پردازیم: اگر دو مسلمان، در حال غرق شدن باشند اما یکی از آن دو غریق از دیگری اهم باشد در این صورت، عقل حکم می‌کند در حد امکان باید به انقاذ غریق اهم پراخت. اما آیا اگر انقاذ اهم برای شما ممکن نبود باید از حفظ نفس غریق غیر اهم، رفع ید نمود؟ اصلاً کسی چنان توهمی نمی‌کند بلکه عقل حکم می‌کند در باب متزاحمین، رعایت «اهم» دارای ترجیح است و اگر امکان رعایت و انقاذ اهم منتفی شد ملاک مهم، تأثیر و برای انسان اثبات تکلیف می‌نماید.

در محل بحث هم اگر «اهم» و فرضاً «لا تغصب» را مقدم داشتیم، تقدیم مذکور، تا

زمانی است که مانعی برای فعلیت آن نباشد اما چنانچه نسیان یا امثال آن، مانع فعلیت و تأثیر مقتضی اقوا شد، مقتضی غیر اقوا اقتضا می‌کند که صلات در دار غصبی صحیح باشد. قوله: «... مع الامر او بدونه^۱ فیما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له^۲ او عن فعليته^۳ كما مرّ تفصیله».

سؤال: در فرض مسأله که حکم به صحت صلات در دار غصبی می‌شود آیا آن صلات، دارای «امر» هم هست یا فقط صحیح می‌باشد؟
جواب: قبلاً هم بیان کردیم که ما مقید به وجود «امر» نیستیم زیرا اگر عبادتی واجد ملاک شد گرچه امر فعلی هم به آن تعلق نگیرد، صحیح است.

۱ - الف: فالاول كما في الاضطرار الرافع لاصل النهي فيثبت الامر والثاني كما في الجهل والنسيان الرافعين لفعلية النهي لا غير فلا يثبت الامر لئلا يلزم اجتماع الحكمين. ر.ک: حقائق الاصول ۴۱۱/۱.

ب: «بقی شیء» و هو الترديد بين كون المانع مانعاً عن تأثير المقتضى للنهي له او عن فعليته و هو على الظاهر مما لا وجه له فان المانع عن تأثير المقتضى للنهي له ليس الا النسيان او الجهل قصوراً او الاضطرار و هو مما لا يرفع النهي من اصله الا فعليته و الافباى وسيلة قد احرزنا المناط في المجمع و كان من باب التزاحم و حکمنا بصحة الصلاة في الغصب مع النسيان او الجهل القصوري او مع الاضطرار «مضافاً» الى ان نسيان الحكم او الجهل به لو كان رافعاً للحکم من اصله و كان النهي منوطاً بالذكر و العلم لزم الدور كما لا يخفى و ان لم يجر ذلك في نسيان الموضوع او الجهل به فتفتن. ر.ک: عناية الاصول ۱۱۵/۲.

۲ - ای: للنهي كالاضطرار، فانه مانع عن تأثير المفسدة المقتضية للنهي في اصل النهي، و بعد ارتفاع النهي يؤثر المصلحة المقتضية للامر في الامر، فالمجمع مورد للامر الفعلي، اذ لا نهى اصلاً. ر.ک: منتهی الدراية ۲۰۲/۳.

۳ - معطوف على «عن تأثير» یعنی: فیما كان هناك مانع عن فعلية النهي كالجهل والنسيان المانعین عن فعلية النهي، لا عن مجرد انشائه. ر.ک: منتهی الدراية ۲۰۲/۳.

و كيف كان^۱، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكرنا الترجيح النهي وجوهاً: منها: أنه أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد، بخلاف الامر. وقد أورد عليه بأن ذلك فيه من جهة اطلاق متعلقه بقرينة الحكمة، كدلالة الامر على الاجتزاء بأي فرد كان. وقد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالاطلاق بمقدمات الحكمة و غير مستند إلى دلالة عليه بالالتزام لكان استعمال مثل «لا تغصب» في بعض أفراد الغصب حقيقة، و هذا واضح الفساد، فتكون دلالة على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز التقى أو النهي يقتضي عقلاً سريان الحكم الى جميع الافراد، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها الا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه [۱].

وجوه ترجیح نهی بر امر

[۱] - کسی که در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به «امتناع» هست، می گوید: باید یکی از دو حکم، ثابت باشد.

سؤال: در فرض مذکور آیا باید جانب نهی را بر امر ترجیح داد یا بالعکس؟
جواب: قائلین به امتناع، وجوهی اقامه نموده اند مبنی بر این که دائماً جانب نهی بر امر، مقدم است که اینک به بیان آن وجوه می پردازیم.

۱ - اقوائت دلالت نهی، نسبت به امر

فرق واضحی بین امر و نهی هست که: دلالت نهی از جهت شمول بر افراد، قوی تر از امر است مثلاً وقتی می گوئیم «لا تغصب» دلالت آن، نسبت به تمام موارد غصب، بسیار قوی است یعنی: نباید ماهیت غصب در هیچ زمانی تحقق پیدا کند اما خطاب «صل» چنین نیست و دلالت ندارد که باید تمام افراد ماهیت صلات را در خارج اتيان نمود بلکه

۱ - یعنی: سواء كان الخطابان في مسألة الاجتماع من باب التزاحم ام التعارض لابد في ترجيح الامر او النهي من مرجح يختلف في التزاحم و التعارض. ر.ک: منتهی الدراية ۲۰۳/۳.

اگر یک وجود و یک فرد از آن صلات را اتیان نمائید کفایت می‌کند پس دلالت نهی، اقوا از دلالت امر است لذا در دوران امر، بین اقوا و غیر اقوا، باید اقوا را مقدم داشت.

قوله: «و قد اورد عليه بانّ ذلك فيه من جهة اطلاق متعلقه ... كدلالة الامر...».

تذکره: بر دلیل مذکور، ایرادی شده که: هم در خطاب «لا تغصب» و هم در «صلّ» تا اطلاق و مقدمات حکمت جریان پیدا نکند، نمی‌توان چنان استفاده‌ای کرد. آیا در مورد خطاب لا تغصب اگر مقدمات حکمت در متعلق - ماهیت غصب - جریان پیدا نکند شما از چه طریقی متوجه می‌شوید که نباید در هیچ زمان و در هیچ خصوصیتی غصب تحقق پیدا کند؟

بدیهی است که به وسیله جریان مقدمات حکمت، چنان حکمی می‌کنید. در مورد خطاب «صلّ» هم مسأله به همان کیفیت است یعنی: شما از طریق اطلاق و مقدمات حکمت می‌گوئید خطاب مذکور، شامل صلات در خانه غصبی، مسجد و امثال آن می‌شود و قیدی همراه آن نیست و مولا نفرموده: «اقم الصلاة في غير الدار المغصوبة».

پس همان طور که مقدمات حکمت در خطاب «لا تغصب» جاری می‌شود در «صلّ» هم جریان دارد منتها گاهی نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی هست.

مثلاً وقتی مولا می‌گوید: «اعتق رقبة» معنای اطلاقش این نیست که جمیع افراد رقه را باید آزاد کنید بلکه منظور، این است که شما هر فردی از افراد رقه، اعم از مؤمن، کافر، رومی و هندی را آزاد کنید کفایت می‌کند و بدیهی است که اطلاقش بدلی می‌باشد اما اطلاق «لا تغصب» شمولی هست و اطلاق شمولی نسبت به اطلاق بدلی ترجیحی ندارد زیرا هر دو از طریق مقدمات حکمت، ثابت می‌شود.

نتیجه: نباید گفت دلالت نهی از امر، اقوا هست.

قوله: «و قد اورد عليه بانه لو كان العموم المستفاد من النهی...»

بر ایراد اخیر، اشکال شده یعنی از مستدل دفاع نموده اند که: در باب نفی و نهی، مانند خطاب «لا رجل فی الدار» و «لا تغصب» نیازی به اطلاق و اجرای مقدمات حکمت نیست، اگر مولا گفت نباید طبیعت غصب تحقق پیدا کند «عقل» حکم می کند که عدم و انتفاء طبیعت به این محقق می شود که هیچ یک از افراد غصب نباید موجود شود و این یک مسأله عقلی هست و ارتباطی به اطلاق و مقدمات حکمت ندارد پس دلالت خطاب «لا تغصب» بر شمول و جریان آن نسبت به تمام افراد، یک دلالت التزامی عقلی هست.

شاهد: اگر بگوئیم در خطاب «لا تغصب» هم مقدمات حکمت جاری می شود، لازمه اش این است که چنانچه مولا همراه خطاب مذکور، قیدی بیاورد و عنایت به بعضی از مصادیق غصب داشته باشد، فرضاً بگوید در ماه رمضان غصب ننمائید^۱، نباید استعمال مذکور مجازی باشد - مثل این که کسی بگوید «اعتق رقبة» و مرادش رقبة مؤمنه باشد^۲ زیرا تقیید، مستلزم مجازیت نیست بلکه معنای تقیید از بین بردن مقدمات حکمت است - بلکه باید آن استعمال به صورت حقیقت باشد در حالی که مسلماً چنین نیست لذا از این مطلب کشف می کنیم که دلالت «لا تغصب» متکی به مقدمات حکمت و اطلاق نیست و نمی توان آن را با «صل» و امر مقایسه نمود.

۱ - یا این که مقصودش از «لا تغصب» غصب در غیر از حال صلات باشد.

۲ - و شاهدش «لا تعتق الرقبة الکافرة» باشد.

قلت: دلالتهما^۱ على العموم والاستيعاب ظاهراً مما لا ينكر، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف سعة وضيقاً، فلا يكاد يدلّ على استيعاب جميع الافراد الا اذا أريد منه الطبیعة مطلقة و بلا قيد، و لا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالة عليه بالخصوص الا بالاطلاق و قرينة الحکمة بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الاطلاق في غير مقام البيان لم يكاد يستفاد استيعاب أفراد الطبیعة، و ذلك لا ينافي دلالتهما على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، اذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق [۱]

[۱] - مصنف رحمته الله: تردیدی نیست که اگر نهی به ماهیتی متعلق شد، طبق همان حکم عقل نباید هیچ یک از مصادیق آن موجود شود لكن سؤال ما این است که متعلق نهی کدام است و نهی به چه متعلق شده، قاعده عقلیه برای ما متعلق نهی، ترتیب نمی دهد پس ابتدا باید متعلق نهی مشخص شود سپس قاعده مذکور را اجرا نمود و گفت: «الطبیعة تنعدم بانعدام جميع الافراد».

اشکال: متعلق نهی را از چه طریقی می توان ثابت نمود؟ وقتی مولا می گوید «لا تغصب» شما از چه راهی متوجه می شوید که متعلق نهی، نفس ماهیت غصب، بدون هیچ قید و شرط است^۲ و آیا برای استکشاف اطلاق متعلق نهی، راهی غیر از استفاده از مقدمات حکمت دارید؟ به عبارت دیگر: در غیر این صورت از چه طریقی می توان کشف نمود که از یک ماهیت مهمله و غیر مطلقه، تمام افرادش اراده شده و نباید هیچ یک از مصادیق آن خارجاً تحقق پیدا کند پس کأن این دو مطلب با یکدیگر خلط شده

۱ - ای: النفی و النهی، و غرضه تأیید الایراد الاول، و هو: کون النهی کالامر فی کون العموم فیهما مستنداً الى مقدمات الحکمة ر. ک: منتهی الدرایة ۲۰۶/۳.

۲ - ممکن است متعلق نهی، آن غصبی باشد که در ضمن صلات نباشد اما اگر غصب با صلات، مقارن شد آن غصب از ابتداء، متعلق نهی نبوده لذا برای استکشاف اطلاق متعلق نهی باید به مقدمات حکمت تمسک نمود و

اللهم^۱ الا أن يقال^۲: انّ في دلالتهما على الاستيعاب كفاية و دلالة على انّ المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدّعى ذلك في مثل «كلّ رجل»، و أنّ مثل لفظة «كلّ» تدل على استيعاب جميع أفراد الرّجل من غير حاجة الى ملاحظة اطلاق مدخوله و قرينة الحكمة، بل يكفي ارادة ما هو معناه من الطّبيعة المهملة ولا بشرط في دلالتة على الاستيعاب، و ان كان لا يلزم مجاز أصلا لو أريد منه خاصّ بالقرينة، لافيه، لدلالتة على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، و لافيه اذا كان بنحو تعدّد الدّال و المدلول، لعدم استعماله الا فيما وضع له، و الخصوصية مستفادة من دالّ آخر، فتدبر [۱].

زیرا ما به قاعده عقلیه نیاز داریم اما در درجه اول باید متعلّق نهی برای ما مشخص شود و برای استکشاف آن، طریقی غیر از اطلاق و مقدمات حکمت وجود ندارد، اول باید گفت: مولا در مقام بیان بوده فرضاً کلمه غصب را استعمال نموده و آن را مقتید به اتخاذ با صلات و عدم اتحاد با صلات نکرده پس نفس ماهیت مطلقه، متعلّق نهی است آن وقت، قاعده عقلی، جاری می شود که: اگر ماهیت مطلق، متعلّق نهی واقع شد تمام افراد و مصادیقش باید در خارج، منعدم شود.

[۱] - مگر این که گفته شود نفس نهی و نفی و وقوع طبیعت غصب در حیز آن ها در دلالت بر عموم و استیعاب کفایت می کند و نیازی به مقدمات حکمت نیست زیرا

۱ - توضیحات راجع به عبارت مذکور - «اللهم ... فتدبر» - مربوط به افاضات استاد معظم نیست بلکه نگارنده با استفاده از درس سایر اساتید تنظیم نموده است.

۲ - غرضه «قده» ابداء احتمال عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة في اثبات اطلاق المتعلق وكفاية نفس النفي والنهي في ذلك بان يقال: انهما يدلان على كلا الامرين وهما: الاستيعاب، و اطلاق المتعلق. اما «الاول» فلكون النفي و النهی موضوعین له. و اما «الثانی» فلان اسماء الاجناس موضوعه للطبائع المهملة و بلا شرط فاذا ورد عليها ما يدل على العموم فلا محالة يراد بسببه جميع افرادها. ر. ک: منتهی الدراية ۲۰۸/۳.

.....

مقدمات حکمت هم یکی از قرائن اراده اطلاق است و نفس وقوع طبیعت در حیث نفی و نهی در قرینیت بر اطلاق کفایت می‌کند پس دلالت نهی و نفی، نیاز به مقدمات حکمت ندارد.

تَنْظِير: در دلالت لفظ کل و امثال^۱ آن بر عموم - مانند کل رجل - نیازی به جریان مقدمات حکمت در متعلق آن‌ها نیست و نفس آن الفاظ دلالت دارند که از متعلق، عموم و اطلاق اراده شده^۲.

سؤال: اگر به کمک قرینه‌ای معلوم شد که مقصود از «کل رجل»، «کل رجل عالم» هست، در این صورت «مجاز» تحقق پیدا کرده یا نه؟

جواب: استعمال مذکور، مستلزم تحقق مجاز در لفظ «کل» یا «رجل» نمی‌باشد زیرا: «کل» برای «عموم ما یراد من المتعلق» وضع شده و در ما نحن فیه کلمة «کل» استعمال شده و از آن، عموم ما یراد من المتعلق، اراده شده زیرا لفظ مذکور، دلالت بر استیعاب افراد رجل عالم دارد.

اما در لفظ «رجل»: اگر خصوصیت عالمیت از لفظ مذکور اراده شود، استعمال مطلق در مقید - به قید خصوصیت - مجاز است اما در محل بحث از «رجل» نفس طبیعت رجل اراده شده و برای خصوصیت عالمیت، دال و قرینه دیگری اقامه شده.

قوله: «فتدبر»^۳.

۱ - مانند الف و لام استغراق.

۲ - یعنی: نیازی نیست که ابتدا مقدمات حکمت را در مضاف الیه و مدخول کلمة «کل» جاری نمود و اطلاق متعلق را ثابت کرد تا این که کلمة کل دلالت بر استیعاب افراد داشته باشد.

۳ - لعله إشارة الى عدم تسليم ما ذكره بقوله: «اللهم الا ان يقال ... الخ» او الى الاشكال في الحاق النفي و النهی بلفظ «کل». ر.ک: منتهی الدراية ۲۱۱/۳.

و منها: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. و قد أورد عليه في القوانين بأنه مطلقاً ممنوع، لأن في ترك الواجب أيضاً مفسدة اذا تعین. و لا يخفى ما فيه، فإن الواجب ولو كان معیناً ليس الا لاجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أن الحرام ليس الا لاجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه [۱].

۲- اولویت دفع مفسده از جلب منفعت

[۱] - دومین وجه ترجیح جانب نهی بر امر - در بحث اجتماع امر و نهی - بنابر قول به امتناع، این است که: دائماً دفع مفسده از جلب منفعت اولی می باشد یعنی: همیشه در «واجب» منفعت و در «محرم» مفسده تحقق دارد و در مورد «اجتماع» که امر، دائر بین این است که انسان، منفعت واجب را کسب کند یا مفسده محرم را از خود دفع نماید، گفته اند دفع مفسده، نسبت به جلب منفعت اولویت دارد و عقلاً هم می گویند اگر انسان، کاری انجام دهد که گرفتار مفسده نشود، بهتر از این است که مرتکب عملی شود تا منفعتی را جلب کند.

محقق قمی رحمته الله به استدلال مذکور اعتراض نموده اند که: قبول نداریم همیشه و دائماً دفع مفسده از جلب منفعت اولی باشد به عبارت دیگر، استدلال مزبور در صورتی صحیح است که در فعل و انجام «واجب» منفعت باشد و در ترک آن، مفسده نباشد اما بعضی از واجبات، چنین نیستند مثلاً اگر واجبی، تعیینی شد^۱ - مانند نماز ظهر که ما موظف به اتیان آن هستیم - نه تنها در فعل آن مصلحت هست بلکه در ترکش هم مفسده تحقق دارد و این طور نیست که فقط در فعل واجب، منفعت باشد.

اکنون شما نماز را با غصب ملاحظه کنید، در «فعل» غصب، مفسده هست، در «فعل» صلات منفعت و در «ترک» آن هم مفسده تحقق دارد لذا می گوئیم حرمت ترک، چه

ترجیحی بر وجوب صلات دارد، در صلات، تنها جلب منفعت نیست بلکه در اتیان واجب هم جلب منفعت هست و هم ترک مفسده‌ای که بر ترک واجب، مترتب است.

مصنف رحمته الله: اشکال محقق قمی رحمته الله وارد نیست زیرا: واجب - اعم از تعیینی و تخییری - در فعلش مصلحت لازم الاستیفا هست اما در ترک آن مفسده‌ای وجود ندارد فرضاً کسی که نماز نخوانده، صد درجه مصلحت لازم الاستیفا از او فوت شده نه این که در ترک آن هم مفسده باشد، مانند همان مفسده‌ای که در شرب خمر هست و شاهدش هم این است که: اگر ترک صلات - مانند شرب خمر - مفسده داشته باشد، لازمه‌اش این است که همیشه در «واجب» دو حکم، ثابت باشد، فعل آن دارای وجوب و ترکش هم حرام باشد و چنانچه کسی یک واجب را ترک کرد با دو تکلیف مخالفت نموده هم واجب را رعایت نکرده و هم مرتکب حرام شده در حالی که چنین نیست زیرا واجب، یعنی عملی که مشتمل بر مصلحت لازم الاستیفا هست و اصلاً مفسده در آن، مطرح نیست.

در باب محرمات هم مسأله به نحو مذکور است یعنی: «حرام» آن است که مشتمل بر مفسده لازم الترتک است اما در ترک حرام، مصلحت لازم الاستیفا وجود ندارد.

شرب خمر، دارای صد درجه مفسده هست و مکلف باید از آن اجتناب کند اما در ترک شرب خمر، صد درجه مصلحت لازم الاستیفا نیست و اگر چنان باشد باید گفت در شرب خمر، دو حکم موجود است، فعل آن حرام و ترکش واجب است و چنانچه کسی شرب خمر نماید با دو حکم الهی مخالفت نموده در حالی که چنین نیست یعنی: اگر کسی مرتکب شرب خمر شود فقط با یک حکم الهی مخالفت نموده.

معنا ندارد کسی بگوید: واجب، آن است که فعلش دارای وجوب و ترکش حرام است کأن این مطلب، تشریع و اسناد غیر حکم الهی به خداوند متعال است.

خلاصه: در باب محرمات، مسأله وجوب و در باب واجبات، حرمت، مطرح نیست و گویا محقق قمی رحمته الله توهم نموده‌اند که در ترک واجبات تعیینیه، مفسده هست لذا توضیح دادیم

ولكن یرد علیه: أنَّ الاولویة مطلقاً ممنوعة، بل ربما يكون العکس أولى، كما يشهد به مقایسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاة و ما يتلو تلوها. ولو سلم، فهو أجنبي^۱ عن المقام، فإنه فیما اذا دار الامر بین الواجب و الحرام [۱] .

که در واجبات اصلاً «مفسده» و در باب محرمات هم «مصلحت» مطرح نیست.
[۱] - این که گفته اند جانب نهی بر امر تقدم دارد به خاطر این که دفع مفسده از جلب منفعت اولی هست از وجوه متعددی، مردود است.

الف: مستدل می گوید همیشه محرمات بر واجبات تقدم دارد، سؤال ما این است که: اگر امر، دائر شد که انسان مهم ترین واجبات را انجام دهد یا مرتکب کوچک ترین محرمات شود در این فرض هم می گوئید مهم ترین واجب را باید ترک کرد؟^۲ مثلاً اگر امر، دائر شد که مکلفی نماز - که از نظر شارع، اهمیت فوق العاده ای دارد - را ترک کند یا این که مرتکب یک گناه صغیره شود، شما می گوئید دفع مفسده، نسبت به جلب منفعت، اولی هست و باید آن گناه صغیره را رعایت و ترک کرد؟

آیا در مقایسه محرمات با واجبات به استناد قاعدة مذکور، کوچک ترین محرمات را بر مهم ترین واجبات باید ترجیح داد؟ بدیهی است که هیچ مسلمان و متشرعی راضی نمی شود نماز را بر یک معصیت صغیره ترجیح دهد.

ب: بعد از تسلیم، نسبت به کبرویت قاعدة مذکور، صغرویت آن را در محل بحث

۱ - فان الترجیح به انما یناسب ترجیح المکلف و اختیاره للفعل او الترك بما هو اوفق بفرضه لا المقام و هو جعل الاحکام فان المرجح هناک لیس الاحسنها و قبحها العقلیان لاموافقة الاغراض و مخالفتها كما لا یخفی تأمل تعرف. «منه قدس سره» ر.ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۴.

۲ - مثال عرفی: آیا اگر امر، دائر شد که فرضاً یک کاسب صد تومان ضرر کند یا این که صد هزار تومان سود ببرد، او همیشه جانب صد تومان را در نظر می گیرد؟
چه بسا یک کاسب، ضررهائی را متحمل می شود که بتواند به سود بیشتری برسد.

ولو سلّم، فانّما یجدي فیما لو حصل القطع. ولو سلّم أنّه یجدي ولو لم یحصل، فانّما یجري فیما لا یكون هناك مجال لاصالة البراءة أو الاشتغال، كما فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمة التّعیینیین، لا فیما یجري، كما فی محلّ الاجتماع، لاصالة البراءة عن حرمة، فیحكم بصحّته ولو قیل بقاعدة الاشتغال فی الشّك فی الاجزاء و الشّرائط، فانّه لا مانع عقلاً الا فعلیّة الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً و نقلاً [۱] .

نمی پذیریم یعنی: قاعدة مزبور در موردی اجرا می شود که: با یک واجب مسلّم و یک حرام قطعی مواجه باشیم اما خارجاً نتوانیم هر دو را رعایت کنیم، یا باید واجب را رعایت نمود و مرتکب حرام شد یا این که حرام را ترک و در نتیجه، واجب را رعایت اتیان نمود. در فرض مذکور، شما می توانید، بگوئید: دفع مفسده از جلب منفعت، اولی هست اما در محلّ بحث، چنین مسأله ای مطرح نیست و نمی توان قاعدة مزبور را اجرا نمود زیرا: ما از ابتدا متحیر هستیم که حکم، الهی صلات در دار غصبی آیا حرمت است یا وجوب، «امتناعی» می گوید: از نظر عقل نباید دو حکم، مطرح باشد و نمی دانیم آن حکم الهی در مورد صلات در دار غصبی آیا وجوب است یا حرمت لذا می گوئیم این مسأله، به من و شما - مکلفین - ارتباط ندارد بلکه مربوط به شارع مقدّس می باشد.

[۱] - ج: اگر قبول کنیم که قاعدة مذکور، مربوط به محلّ بحث هست، اشکال ما این است که: آن قاعدة، در صورتی مفید و کارساز است که برای انسان، قطع حاصل شود. و ظاهراً مقصود ایشان این است که آیا اولویت دفع مفسده نسبت به جلب منفعت، قطعیه هست و شما نسبت به آن، قاطع هستید یا این که غیر قطعیه هست؟

اگر اولویت مذکور، قطعیه باشد، کارساز است اما اگر غیر قطعیه شد فائده ای ندارد بلکه ابتدا باید دلیلی بر حجّیت و اعتبار آن اقامه نمود.

د: اگر باز هم مماشات کنیم و بگوئیم حق با شماست لکن باید بدانید قاعدة مذکور در

مواردی کارساز است که: امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد و هیچ مجالی برای اصل برائت یا اشتغال نباشد اما اگر در موردی اصل برائت یا اشتغال توانست جریان پیدا کند نمی توان به قاعده مذکور تمسک نمود.

سؤال: در چه موردی اصل برائت یا اشتغال می تواند جاری شود و در چه موردی نمی تواند جریان پیدا کند؟

جواب: اگر امر، دائر بین وجوب تعیینی و حرام تعیینی باشد نمی توان به «اصل» تمسک نمود مثلاً شما نمی دانید اکرام زید در روز جمعه، واجب است یا حرام در این صورت می توان قاعده مذکور را اجرا نمود اما مجالی برای تمسک به «اصل» وجود ندارد.

اما در محل بحث: «حرام» تعیینی هست یعنی جمیع افراد غصب، محکوم به حرمت است اما «وجوب» آن که تعیینی نیست و مکلف، ملزم نیست در خانه غصبی نماز بخواند بلکه می تواند در مکان مباح، اتیان صلات نماید پس «واجب» از نظر عدم تعین، دارای بدل هست اما وجوب از اصل واجب برطرف نمی شود^۱ و نهایتاً می توانید بگوئید: نماز در دار غصبی، فاقد امر است اما امر مربوط به اصل نماز - اقيموا الصلاة - به قوت خود باقی و گریبان گیر مکلف است منتها شما شک دارید که اگر صلات را در خانه غصبی اتیان نمائید، باطل است یا نه و علت تردید در بطلان نماز، این است که: احتمال می دهید نماز در خانه مغضوب، حرام باشد و حرمت بر امر تقدم داشته باشد، در این صورت، پاسخ ما این است که: شما یقین ندارید که «نهی» مقدم باشد و صرف یک احتمال، مطرح است لذا

۱ - مانند اکرام زید در روز جمعه نیست که بین وجوب و حرمت، مردد باشد که شما به وسیله

قاعده مذکور، به طور کلی وجوب آن را بردارید.

نسبت به حرمت، اصل برائت جاری می‌کنید و چنانچه اصالت البرائت جاری شد، نتیجه‌اش این است که: صلات در دار غصبی دچار مانع و مبغوضیتی موجب بطلان نیست پس نماز در خانه منسوب، صحیح است.

قوله: «... و لو قيل بقاعدة الاشتغال^۱ في الشك في الاجزاء و الشرائط^۲...».

در فرض مسأله، نماز در خانه غصبی، صحیح است گرچه گفته شود در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی باید قاعده اشتغال را جاری نمود زیرا: در آن جاریشه و اصل مانعیت برای ما معلوم نیست اما در محل بحث، علت مانعیت، حرمت است. اگر صلات در دار غصبی، حرام باشد، مانعیت دارد در غیر این صورت مانعیت ندارد و در نفس حرمت، اصل برائت جاری می‌شود.

خلاصه: تاکنون در محل بحث، قائل به اجراء برائت شده‌ایم.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

۱ - یعنی: یفترق المقام عن مورد الشك في الجزئية و الشرطية بان اجراء البرائة لنفي الجزئية او الشرطية لا يوجب الجزم بالصحة بل يحتمل معه بطلان العمل المأتی به واقعاً علی تقدير الجزئية او الشرطية واقعاً فيمكن القول بوجوب الاحتياط فيه للشك في سقوط التكليف فيه الناشئ من الشك في الاتيان بموضوعه و اجراء البرائة عن الحرمة في المقام يوجب العلم بصحة المجمع فيعلم بسقوط وجوبه لان المانع من صحة المجمع هو الحرمة الفعلية الموجبة لصدق عنوان المعصية علی فعل المجمع فلا يمكن التقرب المعتبر في العبادة فاذا جرى اصل البرائة لنفي الحرمة امكن التقرب بالمجمع لعدم كونه معصية واقعاً. ر.ک: حقائق الاصول ۱/۱۵۰.

۲ - و الموانع فانها تجرى في الامور المذكورة اذا صح اخذها في لسان الدليل الشرعي قيوداً للمكلف به لا فيما اذا كانت قيوداً عقليه ناشئة من نفس التكليف كما فيما نحن فيه فان مانعية الغصب عن الصلاة انما تنشأ من العقل لو كانت الحرمة الفعلية للغصب في المجمع محققة لا فيما لم يكن بفعلية لجهة من الجهات كالاضطرار و النسيان و الجهل بالموضوع او الحكم قصوراً لا تقصيراً. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۴۸/۱.

نعم لو قيل^۱ بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبغوضية ولو لم تكن [الغلبة] بمحرزة، فاصالة البراءة غير جارية [غير مجدية] بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولو قيل بأصالة البراءة في الاجزاء و الشرائط، لعدم تأتي قصد القرية مع الشك في المبغوضية، فتأمل [۱] .

[۱] - ممکن است کسی بگوید در محل بحث، اصالت الاشتغال جاری می شود نه اصل برائت زیرا برائت در موردی جریان پیدا می کند که هم در «حرمت» و هم در «ملاک حرمت» شک داشته باشیم به خلاف محل بحث که ملاک حرمت برای ما مسلم است منتها نمی دانیم ملاک حرمت بر ملاک امر غلبه پیدا کرده است یا نه، در این صورت می گوئیم اگر علم به اصل ملاک حرمت داشته باشید، همان علم، تکلیف را - در هر مرتبه ای که باشد - بر شما منجز می کند مثلاً اگر اجمالاً بدانید فلان شیء، حرام است اما مرتبه حرمت را ندانید که آیا از مراتب ضعیف، متوسط و یا قوی هست، همان علم به اصل حرمت، کافی هست که تکلیف را بر شما منجز کند زیرا اصل و اساس آن برای شما مسلم و معلوم است.

۱ - كما هو غير بعيد كله بتقريب ان احراز المفسدة و العلم بالحرمة الذاتية كاف في تأثيرها بمالها من المرتبة و لا يتوقف تأثيرها كذلك على احرازها بمرتبتها و لذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجباً لتنجز حرمة على ما هي عليه من المرتبة و لو كانت في اقوى مراتبها و لاستحقاق العقوبة الشديدة على مخالفتها حسب شدتها كما لا يخفى. هذا لكنه انما يكون اذا لم يحرز ايضاً ما يحتمل أن يزاحمها و يمنع عن تأثيرها المبغوضية و اما معه فيكون الفعل كما اذا لم يحرز انه ذو مصلحة او مفسدة مما لا يستقل العقل بحسنه او قبحه و حينئذ يمكن ان يقال بصحته عبادة لو اتى به بداعي الامر المتعلق بما عليه من الطبيعة بناءً على عدم اعتبار ازید من اتيان العمل قريباً في العبادة و امتثالاً للامر بالطبيعة و عدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً كيف و يمكن ان لا يكون جل العبادات ذاتاً راجحاً بل انما يكون كذلك فيما اذا اتى بها على نحو قريب. نعم المعتبر في صحة العبادة انما هو ان لا يقع منه مبغوضاً عليه كما لا يخفى و قولنا: «فتأمل» اشارة الى ذلك. «منه قدس سره». ر.ک: حقائق الاصول ۱/۱۶۷.

و منها: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجیح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، و عدم جواز الوضوء من الاثنتين المشتهين [۱] .

در محل بحث هم ممکن است بگوئیم: اصل مفسده صلات در خانه مغضوب از نظر شما مسلم است منتها مرتبه و اندازه مفسده را از نظر غلبه بر ملاک امر و عدم غلبه نمی دانید، لذا می گوئیم در این صورت، لازم نیست مرتبه آن را بدانید اگر آن مفسده به حسب واقع بر ملاک امر غلبه داشته باشد - گرچه مرتبه آن را ندانید - چون اصل مفسده، مسلم است، همان عنوان غالبش گریبان گیر شما - مکلف - هست و عنوان غالبش این است که نماز را باطل می کند، اگر مفسده بر ملاک امر، غالب شد مقتضی بطلان عبادت است لذا شما تردید می کنید که آیا عبادت شما در این فرض، صحیح است یا نه یعنی: عملی را به عنوان عبادت اتیان می نمائید و اصل ملاک مبغوضیت در آن برای شما مسلم است اما نمی دانید مبغوضیت آن در چه رتبه ای است، چنین وضعی اقتضا می نماید که انسان نتواند به آن صلات در خانه مغضوب، قصد قربت نماید و اگر نتوانستیم قصد قربت کنیم نتیجتاً بنابر اصل اشتغال، آن نماز، محکوم به بطلان است - گرچه در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به براءت شوید.

قوله: «فتأمل»: مصنف رحمه الله وجهی برای آن بیان نمودند که ما آن را در پاورقی کتاب ذکر نمودیم.

۳ - استقرا

[۱] - سؤمین وجهی که برای ترجیح جانب نهی بر امر - در بحث اجتماع امر و نهی - بنابر قول به امتناع ذکر شده، «استقرا» می باشد. گفته اند در فقه در مواردی که امر، دایر بین وجوب و حرمت - مردّد بین حکمین - بوده شارع مقدّس، جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته لذا ما به لحاظ آن موارد استکشاف می کنیم که این مسأله کلیت دارد و هر کجا امر، دایر بین وجوب و حرمت باشد، حرمت بر وجوب، مقدّم است که اینک به ذکر آن موارد می پردازیم:

۱- زنی که در ایام استظهار^۱ بسر می برد، اتیان صلات در آن ایام بر او حرام است. فرض مذکور از مواردی است که جانب حرمت بر وجوب غلبه داده شده زیرا آن خونی که رؤیت شده اگر دم حیض باشد «تحرم الصلاة معه» و اگر خون غیر حیض باشد «تجب الصلاة معه» پس امر، دائر بین وجوب و حرمت نماز است و آن زن به خاطر عدم تشخیص دم نمی داند که آیا نماز بر او واجب است یا حرام، گفته اند جانب حرمت بر وجوب ترجیح دارد و حکم کرده اند که نماز در ایام استظهار، حرام است.

۲- اگر مکلفی دو ظرف آب و علم اجمالی داشته باشد که آب یکی از آن دو ظرف، طاهر و دیگری متنجس است در این صورت ابتداء امر، دائر بین وجوب و حرمت است یعنی: «ان كان الماء طاهراً يجب الوضوء به وان كان الماء نجساً يحرم التوضوء به».

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: طبق روایات^۲ و فتاوا مکلف نمی تواند با آب هیچ یک از آن دو ظرف وضو بگیرد بلکه باید آن دو را کنار بگذارد و به جای وضو، تیمم نماید.

آیا فرض مذکور از مواردی نیست که امر، دائر بین وجوب و حرمت است و شارع مقدس، جانب حرمت را بر وجوب مقدم داشته؟

اگر جانب وجوب تقدم پیدا می کرد، وظیفه مکلف نمی بایست به تیمم انتقال پیدا کند بلکه باید او وضو می گرفت و حرمت برداشته می شد.

هیچ وجهی برای صرف نظر کردن از آب آن دو ظرف نیست غیر از این که جانب حرمت را بر وجوب مقدم داشته اند.

۱- ایامی است که زن، رؤیت دم می کند لکن مسلم نیست که آیا آن خون، دم حیض است یا نه.

۲- ... عن الصادق عليه السلام: «سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قدر لا يدري ايهما هو، وليس يقدر على ماء غيرهما قال عليه السلام: يهريقهما جميعاً و يتيمم». ر.ک: وسائل الشیعة، کتاب طهارت، جلد ۱، باب ۸ از ابواب ماء مطلق، حدیث ۲.

و فيه: أنه لا دليل على اعتبار الاستقرار ما لم يفد القطع.

ولو سلم، فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار. ولو سلم، فليس حرمة الصلاة في تلك الايام، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً بالمقام، لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الامكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه و منها حرمة الصلاة عليها، لا لاجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى. هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض، والا فهو خارج عن محل الكلام. و من هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الاناثين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس الا تشريعاً، ولا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطاً، فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك بل اراقتها كما في النص ليس الا من باب التعتد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضيء من الاناء الثانية، أما بملاقاتها، أو بملاقة الاولى، و عدم استعمال مطهر بعده ولو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالاولى نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الى التعدد أو انفصال الفسالة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها و ان علم بنجاستها حين ملاقة الاولى أو الثانية اجمالاً، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة [۱].

نتیجه: با توجه به موارد مذکور، یک قاعدة کلی کشف می‌کنیم: در هر موردی که امر، دایر بین وجوب و حرمت باشد، جانب حرمت بر وجوب، مقدم است پس در محل بحث - صلوات در دار غصبی - ما که قائل به امتناع هستیم و می‌گوئیم نباید اجتماع حکم وجوبی و تحریمی شود بلکه باید یک حکم، ثابت باشد، آن حکم را از طریق استقرار استکشاف می‌کنیم که عبارت از حرمت است پس نماز در خانه غصبی، منتهی عنه و محرم است.

[۱] - مصنف رحمته الله: اشکالاتی بر استدلال مذکور، وارد است که اینک به بیان آنها

می‌پردازیم:

الف: آیا استقراء مذکور، قطعی هست یا ظنی و آیا شما در اثر تتبع دو مورد، قاطع می‌شوید که هر کجا امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، حرمت بر وجوب، مقدم است؟ اگر نسبت به آن، قاطع می‌شوید^۱، مانعی ندارد زیرا قطع حجّیت دارد اما اگر نسبت به آن ظن پیدا می‌کنید، دلیلی بر حجّیت استقراء ظنی نداریم - مظنه، نیاز به دلیل بر حجّیت دارد و اصل اولی در ظنون، عدم حجّیت است.

ب: بر فرض که استقراء ظنی هم حجّت باشد آیا با ملاحظه دو موردی که شما ارائه نمودید، استقرا تحقق پیدا می‌کند؟

در باب استقرا باید اکثر افراد و مصادیق را ملاحظه کرد بعداً ادعای استقرا نمود نه این که دو مورد را ملاحظه و سپس ادعای استقرا نمود.

ج: اشکال مهم در محلّ بحث، این است که آن دو موردی را که شما برای اثبات استقرا ارائه نمودید اصلاً ارتباطی به بحث فعلی ندارد زیرا در ما نحن فیه - صلات در دار غصبی - دو خصوصیت، معتبر است لذا باید بینیم با توجه به آن دو ویژگی در موردی جانب حرمت بر وجوب غلبه پیدا کرده است یا نه؟

خصوصیت اول: آن حرمتی که ما درباره آن بحث می‌کنیم - و در مقابل وجوب قرار دارد - باید «ذاتی» باشد یعنی: مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت شود، آن حرام، مبعوض مولا می‌باشد و مفسده کامل در آن تحقق دارد مانند تصرف در خانه مغضوب که حرمتش ذاتی و مانند شرب خمر است.

خصوصیت دوم: در محلّ بحث فقط امر، دائر بین وجوب و حرمت است بدون این که «اصل» یا «اماره‌ای» باعث تعیین و ترجیح یکی از طرفین باشد مانند صلات در دار

۱ - مسلماً به وسیله استقراء دو مورد برای انسان، قطع حاصل نمی‌شود.

غصبی که هیچ وجهی برای ترجیح جانب امر یا نهی وجود ندارد.

سؤال: آیا آن دو ویژگی در دو موردی که شما ارائه نمودید، تحقق دارد یا نه؟

جواب: اولاً: اشکال ما این است که حرمت اتیان صلات در ایام حیض، «ذاتی» نیست تا چه رسد به ایام استظهار. اگر زنی در ایام حیض، اشتغال به نماز پیدا کند حرمتش «تشریعی» هست. خواندن نماز در ایام حیض، مانند تصرف در مال مغضوب و شرب خمر نیست. معنای حرمت تشریعی، این است که آن مکلف، قصد تقرب به وسیله یک عملی نموده که آن عمل در حال حیض، صلاحیت مقربیت نداشته و الا اتیان صلات در دوران حیض به آن معنا موجب استحقاق عقاب نیست.

ثانیاً: بر فرض که قبول کنیم حرمت صلات در ایام حیض، ذاتی هست و بگوئیم کسی که در حال حیض، نماز می خواند کأن شرب خمر نموده و این نوع حرام را مرتکب شده لکن آن ویژگی دوم که در محل بحث اخذ شده بود - یعنی عدم اصل یا اماره بر تعیین و ترجیح یک طرف - در مورد نماز در ایام استظهار وجود ندارد زیرا در فرض مذکور، اماره تحقق دارد.

بیان ذلک: الف: گاهی ایام استظهار بعد از عادت است مثلاً زنی ایام عادت او هفت روز است اما روز هشتم هم رؤیت دم می کند لکن نمی داند «هذا حیض ام لیس بحیض» در فرض مذکور «اولاً» استصحاب بقاء حیض، مقتضی حیضیت است و اصالت بقاء حیض، جانب حیض و حرمت را ترجیح می دهد و احد الحکمین را معین می کند و در نتیجه، تمام احکام حیض از جمله حرمت اتیان صلات بر آن مترتب می شود.

و ثانیاً در فرض مذکور، شارع مقدس «قاعده امکان» را معتبر نموده یعنی: «کل ما ممکن ان یکون حیضاً فهو محکوم بکونه حیضاً» هر خونی که امکان داشته باشد عنوان حیضیت بر آن منطبق شود، شارع مقدس، نفس امکان را اماره بر حیضیت قرار داده پس

قاعده مزبور، تعبدی و در باب حیض، مطرح است لذا نفس قاعده امکان، اماره‌ای هست که جانب حرمت را غلبه داده در حالی که گفتیم محل نزاع در موردی است که اماره یا اصلی بر تعیین و ترجیح یک طرف نباشد لذا می‌گوئیم: مثال شما ارتباطی به بحث فعلی ندارد. ب: چنانچه ایام استظهار، قبل از شروع عادت باشد یعنی رؤیت دم می‌شود لکن مشخص نیست که حیض است یا نه در این صورت هم فقط قاعده امکان جاری می‌شود که ارتباطی به محل نزاع ما ندارد چون اماره بر غلبه جانب حرمت تحقق دارد و بحث ما در موردی است که اصل یا اماره‌ای بر تعیین و ترجیح یک طرف نباشد.

اما مسأله وضو به آب انائین مشتهین: از نظر فقهی نکاتی در آن هست که باید دقت بیشتری نسبت به آن داشت.

سؤال: اگر علم تفصیلی به تنجس آبی داشته باشیم آیا وضو گرفتن با آن، حرمت ذاتی دارد یا نه به عبارت دیگر: اگر فردی با آن آبی که قطعاً متنجس شده وضو گرفت «کأنه شرب الخمر»، حرمت ذاتی و استحقاق عقوبت دارد؟ یا این که آن عمل که شامل مسح و غسل هست، اثری ندارد و او به توسط وضو با آب متنجس، قصد تقرب کرده، در حالی که شارع مقدس، وضو با آب متنجس را باطل می‌داند؟

بلاشکال و مسلماً حرمت آن، ذاتی نیست بلکه تشریعی می‌باشد.

اگر آن حرمت، تشریعی هست پس در انائین مشتهین که امر، دائر بین آب طاهر و متنجس هست چرا وضو با آن دو آب، اشکال داشته باشد؟ کسی که با آن دو آب وضو می‌گیرد، هدف واقعیش این است که با آب پاک، تحصیل طهارت نماید و به وسیله وضو با آب طاهر، قصد تقرب می‌کند منتها چون نمی‌داند کدام آب، پاک است مجبور می‌شود با آب هر دو ظرف، وضو بگیرد لذا طبق قاعده نباید وضو با آب انائین مشتهین مانعی داشته باشد. حرمت تشریعی در موردی است که مکلف به وسیله وضو با آب

متنجس قصد تقرب کند اما در محلّ بحث، قصد تقرب به وسیله وضو با آب متنجس نشده لذا حرمت تشریعی تحقق پیدا نمی‌کند و حرمت ذاتی هم که از اول، مطرح و متحقق نبوده.

سؤال: چرا استفاد از روایت، این است که مکلف باید آب آن دو ظرف را بریزد و تیمم کند؟ - در روایت، چنین آمده: «یهریقهما».

جواب: الف: ممکن است بگوئیم روایت مزبور برخلاف قاعده، یک حکم تبعیدی را ثابت می‌کند.

ب: اگر مکلف بخواهد با آب آن دو ظرف مشته وضو بگیرد، مواضع وضوی او، متنجس و به نجاست خبی مبتلا می‌شود لذا شارع مقدس برای این که مکلف، گرفتار نجاست خبی نشود، دستور اراقة آب آن دو ظرف را صادر کرده است.

سؤال: چگونه و به چه کیفیتی مکلف، گرفتار نجاست خبی می‌شود؟

جواب: فرضاً مکلف، اول با ظرف «الف» وضو گرفت بعد از اتمام وضو که بنا دارد با ظرف «ب» وضو بگیرد، قاعدتاً اول، مواضع وضو را با آب ظرف «ب» به حسب ظاهر تطهیر می‌کند سپس مشغول وضو به وسیله آب ظرف «ب» می‌شود وقتی او آب را بر دست خود به عنوان تطهیر می‌ریزد به مجرد این که آب ظرف «ب» با دست او ملاقات پیدا کرد در همان لحظه هم یقین پیدا می‌کند که آن موضع، متنجس است زیرا: اگر آب ظرف «الف» متنجس بوده، هنوز مطهّری نیامده، در مطهّر، «تعدّد» - دو مرتبه آب ریختن - لازم است، چنانچه بگوئید تعدّد، لازم نیست بلکه «انفصال^۱» غساله، شرط

۱ - یعنی آبی که به عنوان تطهیر بر موضع می‌ریزند باید از محل، جدا شود تا طهارت حاصل گردد.

است، هنوز انفصال غسله تحقق پیدا نکرده پس به مجرد ملاقات آب ظرف «ب» با محل، همان لحظه، مکلف یقین دارد که «هذا نجس» زیرا اگر آب ظرف «الف» متنجس بوده تاکنون مطهر نیامده و چنانچه آب ظرف «ب» متنجس بوده الآن تنجس تحقق پیدا کرده. خلاصه این که در لحظه ملاقات آب ظرف «ب» با موضع وضو «یعلم علماً تفصیلاً بنجاسة هذا العضو» و هنگامی که علم تفصیلی به تنجس آن عضو پیدا شد چه مطهری آمده؟ هر قدر هم شما با آب ظرف «ب» تطهیر نمائید، نمی دانید که آب ظرف «ب» طاهر است یا متنجس، اگر طاهر باشد، مطهر است چنانچه متنجس باشد، مطهر نیست بنابراین، علم تفصیلی به نجاست آن عضو و شک در حصول مطهر دارید در این صورت، استصحاب نجاست در آن موضع جریان پیدا می کند و در نتیجه بعد از اتمام وضو به وسیله آب ظرف «ب» به مقتضای استصحاب، تمام مواضع وضو، متنجس است و مطهری نیامده.

نتیجه: ممکن است بگوئیم «روایت» ناظر به این مطلب است: برای این که مکلف، گرفتار نجاست خبیثی^۱ نشود، فرمان به اهراق آب آن دو اناء مشتبه داده شده. آری اگر کسی در باب تطهیر متنجس، قائل شد که نه تعدد، شرط است و نه انفصال غسله در این صورت به مجردی که آب مطهر با دست متنجس^۲ ملاقات نمود، پاک می شود و نتیجه قول مذکور، این است که: شما زمان مشخصی را نمی توانید، معین کنید که در آن زمان، علم تفصیلی به تنجس دست خود داشته اید، نمی توانید بگوئید در فلان لحظه یقین دارم دستم متنجس بوده چون در هیچ لحظه ای علم تفصیلی به تنجس

۱ - همان نجاستی که در فرض مسأله، مطهری برایش پیش نیامده.

۲ - در فرض متنجس بودن دست.

الامر الثالث^١: الظاهر^٢ لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات و الجهات في أنه لو كان تعدد الجهة و العنوان كافياً مع وحدة المعنون وجوداً في جواز الاجتماع كان تعدد

دست نداريد بلکه فقط «علم اجمالی» دارید که دست شما در یک زمانی متنجس شد اما نمی دانید آن موقع، زمان ملاقات با آب ظرف «الف» بوده یا زمان ملاقات با ظرف «ب» که در این صورت، مصنف رحمته الله فرموده اند:

«لا مجال لاستصحابها^٣ [لكونهما كمجهولي التاريخ] بل كانت قاعدة الطهارة محكمة».

١ - مطالب این بحث - الامر الثالث - مربوط به افاضات استاد معظم «مد ظله» نمی باشد بلکه «نگارنده» با استفاده از درس سائر اساتید معظم به رشته تحریر در آورده.

٢ - ان الاصولیین قد عاملوا فی مثل اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق معاملة العموم من وجه مطلقاً من غیر ابتناء له علی امتناع الاجتماع او علی عدم وجود المقتضى لاحد الحكمين و يظهر من معاملتهم هذه ان امثال ما ذکر خارج عن موضوع مسألة الاجتماع و لعله لاجل توهم ان مجرد تعدد الاضافة مع الاتحاد بحسب الحقيقة لا یوجب تعدد العنوان و موضوع مسألة الاجتماع ما کان كذلك ای یجب ان یكون فيه متعلق الامر و النهی متعدداً بحسب العنوان كالصلاة و الغصب و ان کان بینهما عموم مطلق كالحركة و عدم التدانی الی دار کذا فاشار المصنف الی فساد هذا التوهم بقوله: «الظاهر لحوق تعدد الاضافات ...» ر.ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٢٥٠/١.

٣ - الف: یعنی نجاست معلوم بالاجمال.

ب: إما لمعارضته باستصحاب الطهارة او لعدم جریانه بذاته - كما هو المختار للمصنف رحمته الله علی ما یأتی بیانه فی محله انشاء الله - و مثله ما لو علم بالطهارة و الحدث و لم یعلم المتقدم منهما و المتأخر، و الفارق بین هذا الفرض و ما قبله هو العلم بتاريخ النجاسة فیما قبله المصحح لاستصحابها، ولو بنی علی تعارض الاستصحابین فیما لو علم تاریخ احد الحادثین و جهل تاریخ الآخر تعارض فی الفرض الاول استصحاب النجاسة و استصحاب الطهارة فیرجع الی قاعدة الطهارة ایضاً کالثانی هذا و لا یخفی ان الترجیح بما ذکر او بغيره یختص بما اذا کان کل من مقتضى الامر و النهی تعینياً اما لو کان مقتضى احدهما تعینياً و مقتضى الآخر تخیریاً فقد عرفت انه لا مجال فيه للترجیح بوجه فان الاول هو المؤثر و لا یصلح الثانی لمزاحمة. ر.ک: حقائق الاصول ٤٢٠/١.

الاضافات مجدياً، ضرورة أنّه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة، و الحسن و القبح عقلاً، و بحسب الوجوب و الحرمة شرعاً، فيكون مثل «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» من باب الاجتماع «كصلّ و لا تفصب» لا من باب التعارض الا اذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضى كما هو الحال أيضاً في تعدّد العناوين. فما يترأى منهم من المعاملة مع مثل «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجه انما يكون بناء على الامتناع، أو عدم المقتضى لاحد الحكمين في مورد الاجتماع [۱].

الحاق تعدّد اضافات به تعدّد جهات

[۱] - ظاهر، اين است که تعدّد اضافات در حکم تعدّد عناوين است. بيان ذلك: گاهی عنوان، متعدّد است مثل اين که گفتيم: صلّات در دار غصبی، دارای دو عنوان است یکی عنوان غصبیت و دیگری صلاتیت، وجوب، متوجّه نماز و حرمت، متوجّه عنوان غصب است. ضمناً بيان کردیم که بنابر جواز اجتماع، هر دو حکم، جاری است و بنابر امتناع از باب تراحم، اقوی الملائکین را اخذ می کنیم و اگر ملاک اقوا مشخص نبود، مسأله تعارض، مطرح می شود.

گاهی هم اضافه - و نسبت - متعدّد است. مثال: «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق»، در مورد عالم فاسق، اجتماع دو عنوان، مطرح نیست بلکه اجتماع دو اضافه^۱ و دو نسبت تحقق دارد^۲.

۱ - یعنی: اضافه علم و اضافه فسق.

۲ - فرق بین آن دو، چنین است که: در «صلّ» و «لا تفصب» متعلّق امر و نهی، ذاتاً مختلف است، متعلّق امر، صلّات و متعلّق نهی، غصب می باشد اما نسبت به عالم فاسق - در مثال مذکور - متعلّق امر و نهی، ذاتاً شیء واحد - و اکرام - است متنها اضافه و نسبت، متعدّد است یعنی: اکرام، نسبت به علما واجب و نسبت به فساق، حرام است.

مصنّف رحمته الله: تعدّد اضافه و نسبت به تعدّد عنوان، ملحق است.

اگر در بحث اجتماع امر و نهی، قائل شویم تعدّد عنوان، باعث جواز اجتماع امر و نهی می شود، تعدّد اضافه هم سبب می شود اجتماع امر و نهی، جائز شود یعنی: در مورد عالم فاسق می گوئیم: اکرام از جهت علم، واجب و از نظر فسق، حرام است و اگر قائل به امتناع شویم و بگوئیم تعدّد عنوان، سبب جواز اجتماع و تعدّد معنوی نمی شود^۱ در مورد عالم فاسق هم می گوئیم اجتماع امر و نهی، جائز نیست یعنی: یا اکرام، واجب است یا حرام.

سؤال: چرا علما در مثل «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق»، توجهی به مسألة اجتماع ننموده و نگفته اند با تعدّد اضافه، ممکن است اکرام عالم فاسق، هم واجب و هم حرام باشد بلکه معامله تعارض - عموم و خصوص من وجه - با آن نموده اند به عبارت دیگر چرا در «صلّ» و «لا تغصب»، مسألة اجتماع امر و نهی ولی در مورد «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق» بحث تعارض، مطرح است - نه تراحم.

جواب: الف: یا به خاطر این است که علما قائل به امتناع اجتماع هستند و نسبت به مجمع - عالم فاسق - اقوا ملاکاً را تشخیص نداده اند لذا با آن دو، معامله تعارض نموده اند. ب: یا به خاطر این است که در مورد اجتماع - نسبت به هر دو حکم - مقتضی را احراز نموده اند^۲ به عبارت دیگر: خارجاً متوجه شده اند که نسبت به عالم فاسق فقط یک مقتضی هست یعنی: یا مقتضی اکرام تحقق دارد یا مقتضی حرمت لذا با آن دو دلیل، معامله متعارضین - عموم و خصوص من وجه - نموده اند.

۱ - و متعلق احکام، معنونات است نه عناوین.

۲ - و قبلاً گفتیم که شرط تراحم، احراز مقتضی نسبت به هر دو حکم است.

فصل: فی أنّ النهی عن الشیء هل یقتضی فسادہ أم لا؟ ولیقدم أمور: [۱].
 الاوّل: أنّه قد عرفت فی المسألة السابقة الفرق بینها و بین هذه المسألة، و أنّه لا دخل للجهة المبحوث عنها فی احدهما بما هو جهة البحث فی الاخری، و أنّ البحث فی هذه المسألة فی دلالة النهی بوجه یأتی تفصیله علی الفساد، بخلاف تلك المسألة، فإنّ البحث فیها فی أنّ تعدّد الجهة یجدي فی رفع غائلة اجتماع الامر و النهی فی مورد الاجتماع أم لا [۲].

آیا نهی در شیء^۱، مقتضی فساد آن شیء هست یا نه

[۱] - آیا اگر نهی^۲ به شیء^۱ تعلق گرفت، مقتضی فساد آن هست یا نه؟ به عبارت دیگر: اگر بیعی - یا عبادتی - متعلق نهی واقع شد، مثلاً شارع مقدس فرمود «لا تبیع ما لیس عندک» آیا نهی مذکور اقتضا می کند که آن معامله - یا عبادت - علاوه بر این که محرم هست، فاسد هم باشد یا نه؟
 مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی
 برای پاسخ به سؤال مذکور باید قبلاً اموری را به عنوان مقدمه بیان کرد.

۱ - فرق بین بحث فعلی با بحث اجتماع امر و نهی^۲ چیست؟

[۲] - مسلماً بین دو مسأله، فرق هست. قبلاً هم بیان کردیم که: ابتدا باید ملاک و ضابطه تعدّد مسائل در هر علمی مشخص شود تا ببینیم چه چیز سبب می شود که دو مسأله عنوان کنیم و چه سبب می شود که نتوان دو مسأله عنوان نمود.

- ۱ - ضمن مباحث آینده توضیح می دهیم که: مقصود از «شیء»، همان شیء است که قابلیت اتصاف به صحت و بطلان داشته باشد.
- ۲ - قبلاً به نحو مشروح بیان کردیم که: آیا اجتماع امر و نهی در واحد «ذو عنوانین» ممکن و جائز است یا نه.

.....

قاعده کلی، این است که اختلاف جهات و حیثیات بحث، سبب می شود که مسائل تعدّد پیدا کند - گرچه موضوع و موردشان متحد باشد - مثلاً گاهی شما جسمی را از جهت نیاز به «حیث» موضوع بحث، قرار می دهید این یک مسأله هست و گاهی همان جسم را از نظر معروضیت للبیاض و السواد مورد بحث قرار می دهید که این یک مسأله دیگر است پس اگر بنا باشد مسأله ای از مسأله دیگر ممتاز شود، امتیاز و تغایرش فقط به اختلاف جهت بحث است.

جهت بحث فعلی با قبلی، مختلف است. بحث فعلی ما این است که آیا تعلق نهی، ملازم با فساد منهی عنه هست یا نه یعنی: آیا بین نهی و فساد، اقتضا و ملازمه وجود دارد یا نه اما در مسأله اجتماع امر و نهی، بحث ما این بود که: آیا تمایز دو عنوان مانند صلات و غصب - در عین حال که خارجاً اتحاد وجودی دارند - مانعیتی از اجتماع امر و نهی دارد یا این که تمایز عنوانین مذکورین می گوید مانعیتی از اجتماع امر و نهی وجود ندارد.

کأن در مورد صلات در خانه غصبی از دو جهت بحث می شود:

- ۱ - آیا عنوان صلاتیت و عنوان غصبیت می تواند امر و نهی را جمع کند یا نه؟
- ۲ - اگر صلات فرضاً متعلق نهی واقع شد آیا تعلق نهی، مقتضی بطلان و فساد نماز هست یا نه؟

به عبارت دیگر: بحث قبلی در این بود که: آیا تعدّد عنوانین، رافع استحاله هست یا نه، اما بحث فعلی این است که: آیا مبغوضیت، ملازم با بطلان هست یا نه لذا می گوئیم: اصلاً بین آن دو عنوان و مسأله، ارتباطی نیست^۱.

۱ - کلامی هم صاحب فصول^{رحمته} در بحث اجتماع امر و نهی درباره همین مطلب داشتند که همان جا نقد و بررسی کردیم و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۱۶/۳.

الثانی: أنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ إنما هو لاجل أنه في الاقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها، ولا ينافي ذلك^۱ أن الملازمة - على تقدير ثبوتها في العبادات - إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما، لا مكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمل جيداً [۱] .

۲ - بحث فعلی از مباحث الفاظ هست

[۱] - در مقدمه چهارم از مقدمات بحث اجتماع امر و نهی مفضلاً بیان کردیم که آن بحث، یک مسأله عقلی محض است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد.

سؤال: آیا بحث فعلی^۲ را می توان از مباحث لفظی دانست یا نه؟

جواب: آری! علتش هم این است که در بین اقوال در مسأله، یک قول، این است که: نهی در «معاملات» مقتضی فساد هست^۳.

آیا منظور آن قائل، این است که نهی، دال بر حرمت و حرمت عقلاً ملازم با فساد آن

۱ - ای: انكار الملازمة بين الحرمة و الفساد في المعاملات و هذا اشارة الى التروهم المذكور في التقارير المنسوبة الى شيخنا الاعظم رحمته الله و هذا لفظه: «و من هنا يظهر ان المسألة لا ينبغي ان تعد من مباحث الالفاظ فان هذه الملازمة على تقدير ثبوتها إنما هي موجودة بين مفاد النهي المتعلق بشيء و ان لم يكن ذلك النهي مدلولاً بالصيغة اللفظية و على تقدير عدمها إنما هي يحكم بانتفائها بين المعنيين». و حاصله: ان جهة البحث لما كانت هي الملازمة بين الحرمة و الفساد فلا بد من عدم ذكره في مباحث الالفاظ بل من المباحث العقلية اذا البحث إنما هو في الملازمة لا في الدلالة اللفظية.

ر.ک: منتهی الدراية ۲۳۶/۳.

۲ - برخلاف بحث اجتماع امر و نهی.

۳ - نهی در عبادت هم دلالت بر فساد می کند لکن نکته های آن دو، متفاوت است.

.....

شیء محترم است؟ خیر! او می‌گوید: حرمت، ملازم با فساد معامله نیست اگر معامله‌ای محترم و مبعوض مولا شد چرا باطل باشد، معامله، مانند عبادت نیست که اگر مبعوض واقع شد، نتواند «مقرب» باشد، چنانچه معامله‌ای مبعوض خداوند متعال واقع شد مبعوضیت معامله، اقتضای فساد ندارد بلکه معامله، محترم است در عین حال امکان دارد که صحیحاً واقع شود زیرا در معاملات، قصد قربت، معتبر نیست.

سؤال: شما که حرمت را مقتضی فساد نمی‌دانید پس چرا می‌گوئید اگر نهی به معامله‌ای تعلق گرفت و مولا فرمود «لا تبع ما لیس عندک» مع ذلک آن بیع، باطل است؟

جواب: نکته‌اش^۱ این است که دلیل «لا تبع ما لیس عندک» - ظهور در ارشاد به فساد دارد و ما را به بطلان معامله ارشاد می‌کند کأن مفاد دلیل، این است که خودتان را در زحمت نیندازید و مال مردم را نفروشید چون این معامله واقع نمی‌شود پس حرمت و مبعوضیت، دال بر فساد نیست بلکه نفس لفظ و نهی، ارشاد به بطلان و فساد معامله دارد.

آیا با توجه به قول مذکور می‌توان گفت این مسأله، یک مسأله عقلی محض است؟

خیر! زیرا باید با آن قائل بحث نمود و بررسی کرد که آیا نفس نهی و «لاتبع» ارشاد به فساد دارد یا نه پس مسأله مذکور، لفظیه هست نه عقلیه.

اشکال: در باب معاملات، بیان شما را پذیرفتیم اما در بحث عبادات که مسأله، عقلیه هست زیرا اگر نهی متعلق به عبادت، مقتضی فساد باشد از طریق حرمت اقتضا می‌کند یعنی: عبادت، محترم می‌شود و عبادت محترم، مبعوض است و چیزی که مبعوض شد، صلاحیت مقریت ندارد پس در باب عبادات، بحث ما به این ترتیب، عقلی هست که: آیا

الثالث: ظاهر لفظ النهی و ان كان هو النهی التحريمي، الا أن ملاك البحث يعم التنزيهي، و معه لا وجه لتخصيص العنوان، و اختصاص عموم ملاك بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى [۱].

بین «حرمت» و بین «فساد» عبادت، ملازمه هست یا نه؟^۱

نتیجه: مسأله، دارای دو شق هست در قسمت معاملات، مربوط به باب الفاظ است اما در باب عبادات، عقلی می‌باشد.

جواب: ما در باب عبادات هم مسأله را به این بیان، لفظی قرار می‌دهیم: در باب عبادات هم که نزاع در حکم عقل است که آیا عقل بین حرمت و فساد، ملازمه قائل است، نتیجتاً بحث در دلالت التزامی هست. اگر ملازمه عقلی ثابت شد، نهی به دلالت التزامی - که یکی از اقسام دلالات لفظیه هست - دلالت بر فساد می‌کند و چنانچه ملازمه نبود، دلالت التزامیه هم مطرح نیست پس گرچه ریشه نزاع در باب عبادات بر محور حکم عقل، دور می‌زند اما نتیجه‌اش را می‌توان به مباحث و عالم الفاظ برگرداند. جمع‌بندی: هم در باب عبادات و هم در باب معاملات مسأله اقتضای نهی - للفساد - یک مسأله لفظیه هست به خلاف بحث اجتماع امر و نهی که عقلیه محضه بود و هیچ ارتباطی به مباحث الفاظ پیدا نمی‌کرد.

۳- ملاک بحث، شامل نهی «تنزیهی» هم می‌شود

[۱] - سؤال: این که بحث می‌کنید آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن است یا نه،

۱ - در باب عبادات بر فرض ثبوت ملازمه، یک طرف «حرمت» است - خواه از طریق دلیل لفظی ثابت شده باشد یا از طریق دلیل غیر لفظی مانند اجماع - و طرف دیگرش «فساد» است و کسی که هم ملازمه را انکار می‌کند یک طرفش را فساد و طرف دیگرش را حرمت قرار می‌دهد و اصلاً با نهی و لفظ ارتباطی ندارد پس هم مثبتین و هم نافیین ملازمه، یک طرف را فساد و طرف دیگر را حرمت قرار می‌دهند و به عالم الفاظ عنایتی ندارند پس مسأله، عقلی است نه لفظی.

مقصود از «نهی» در عنوان بحث چیست؟

جواب: گرچه کلمه «نهی» در نهی تحریمی ظهور دارد لکن نزاع در این مسأله، اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی تنزیهی هم می‌شود.

توضیح ذلک: این که بحث می‌کنیم آیا نهی در «عبادت» مقتضی فساد آن هست یا نه، فرقی بین نهی تحریمی و کراهتی نیست زیرا: همان طور که حرمت با صحت و مقرّیّت منافات دارد، کراهت هم با مقرّیّت منافات دارد. اگر عملی فی الجمله مبغوض مولا واقع شد، چگونه می‌تواند مقرّب الی المولی باشد. همان طور که بین حرمت و فساد ملازمه هست بین کراهت و فساد هم ملازمه هست.

نتیجه: با توجه به نکته مذکور می‌گوئیم: مقصود از کلمه «نهی» در محلّ نزاع، اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی کراهتی هم می‌شود.

سؤال: این که ملاک بحث در نهی تنزیهی هم تحقق دارد آیا هم در عبادات، صادق است و هم در معاملات یا این که در خصوص عبادات وجود دارد؟

جواب: مطلب در باب عبادات به همان نحو است که بیان کردیم لکن در باب معاملات، ممکن است کسی بگوید بین حرمت و «فساد» معامله، ملازمه هست اما بین «کراهت» و فساد معامله، ملازمه نیست. شما هم که در فقه این همه معاملات مکروه - مانند کفن فروشی - را ملاحظه می‌نمائید، توهم نمی‌کنید که کراهت، اقتضای فساد معامله را داشته باشد لذا در باب معاملات نمی‌توان دائرة بحث را تعمیم داد بلکه در معاملات، نهی تحریمی، محلّ بحث است و در مورد نهی تنزیهی جای توهم نیست که اقتضای فساد ندارد، همین مقدار که در عبادات، فرقی بین نهی تحریمی و تنزیهی نباشد، باعث می‌شود که ما عنوان محلّ نزاع را تعمیم دهیم و بگوئیم بین نهی تحریمی و تنزیهی فرقی نیست.

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي، فيعمّ الغيري إذا كان أصلياً.
و أما إذا كان تبعياً، فهو و ان كان خارجاً عن محلّ البحث، لما عرفت أنّه في دلالة
النهي، و التبعي منه من مقولة المعنى، الا أنّه داخل فيما هو ملاكه، فإنّ دلالة على
الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد اليه انما يكون لدلالته على الحرمة من غير
دخول لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي رحمته الله. و يؤيد ذلك
أنه جعل ثمرة النزاع في أن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فساداً اذا كان عبادة،
فتدبر جيداً [۱].

آیا نهی «غیری» هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟

[۱] - مقدمه: قبلاً بیان کردیم که یکی از تقسیمات واجب، این است که آن را به
نفسی و غیری تقسیم نموده‌اند. واجب نفسی، آن است که خودش مطلوبیت دارد، اتیانش
موجب استحقاق مثبت و یا لااقل ترکش باعث استحقاق عقاب می‌شود. اما واجب
غیری، خودش مطلوبیت ندارد بلکه برای «غیر» وجوب پیدا کرده و یکی از
خصوصیاتش این است که ترکش موجب استحقاق عقوبت نمی‌شود و چنانچه کسی
ذی‌المقدمه‌ای را با ده مقدمه ترک کند، چنین نیست که استحقاق یازده عقوبت
داشته باشد بلکه فقط در برابر ترک ذی‌المقدمه، مستحق یک عقوبت است.
تقسیم مذکور در باب «نهی» هم صادق است یعنی نهی بر دو قسم - نفسی و غیری -
است که در ارتکاب و مخالفت با نهی نفسی، استحقاق عقاب هست اما مخالفت با نهی
غیری موجب استحقاق عقوبت نمی‌شود.

سؤال: در عنوان محلّ نزاع - النهی عن الشيء هل يقتضي فساداً ام لا - اگر نهی، غیری
باشد داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

۱ - ... ثم ان التعبير بقوله: «و يؤيد» دون «و يدل» لعله لا مكان استناد بطلان الضد العبادي الى

عدم الامر لا الى النهي التبعي. ر.ک: منتهی الدراية ۲/۳: ۲۴۲.

جواب: محقق قمی رحمته الله توهم نموده‌اند که: نزاع، اختصاص به نهی نفسی دارد لکن باید گفت در محل نزاع، فرقی بین نهی غیری و نفسی نیست و مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت، ارتباطی به ما نحن فیه ندارد. آنچه به محل بحث، مربوط می‌شود این است که: آیا حرمت، ملازم با فساد هست یا نه خواه آن حرمت، نفسی باشد یا غیری. شاهد: در بحث «ضد» ثمره‌ای برای آن مسأله ذکر کرده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم: آیا امر به «ازاله» مقتضی نهی از «صلات» هست یا نه؟ اگر مقتضی باشد، صلوات، عبادتی است که منهی عنه واقع شده و عبادت منهی عنه، باطل است پس ثمره قول به «اقتضا» بطلان صلوات است - البته در صورت ترک ازاله.

سؤال: این که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست، آن نهی متعلق به صلوات، نفسی هست یا غیری؟

جواب: نهی مذکور، غیری هست زیرا در بحث ضد بیان کردیم که: قائلین به «اقتضا» غالباً بر مسأله مقدمیت، تکیه کرده و گفته‌اند: ترک صلوات، مقدمه ازاله هست، ازاله که واجب شد ترک صلوات هم مقدمه ازاله و دارای وجوب می‌شود و وجوب آن، مقدمی - غیری - می‌باشد، اگر ترک صلوات، وجوب غیری پیدا کرد، فعل صلوات، حرام می‌شود و حرمتش هم از سنخ همان وجوب^۱ هست. اگر ترک شیء وجوب غیری پیدا کرد، فعلش هم حرمت غیری دارد پس نهی متعلق به فعل صلوات^۲، غیری هست و مع ذلک گفته‌اند آن نهی غیری، اقتضای فساد نماز را دارد پس چرا محقق قمی رحمته الله نزاع را اختصاص به نهی نفسی داده‌اند بلکه باید گفت: نهی، اعم از نفسی و غیری هست و قائلین به اقتضای فساد در هر دو، حکم به ملازمه بین حرمت و فساد می‌نمایند پس نتیجتاً بین نهی نفسی و

۱ - یعنی: غیری هست.

۲ - در مسأله: صلوات و ازاله.

غیری هم در محل بحث، فرقی نیست.

آیا نهی «تبعی» هم داخل محل نزاع هست یا نه؟

مقدمه: قبلاً واجب را به «اصلی» و «تبعی» تقسیم کردیم و اختلافی هم بین مشهور و مصنف در معنای اصلی و تبعی بود یعنی: مشهور، اصالت و تبعیت را مربوط به مقام اثبات می‌دانستند اما مصنف، مربوط به مقام ثبوت می‌دانست. تفصیل مذکور - تقسیم واجب به اصلی و تبعی - در باب نهی هم جریان دارد یعنی: «النهی اما ان یکون اصلیا و اما ان یکون تبعیا».

مهم‌ترین اقسام نهی، همان نهی اصلی هست که مسلماً داخل بحث فعلی می‌باشد لکن در نهی تبعی اشکالی هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

توضیح ذلک: نهی تبعی، دارای لفظ نیست بلکه با دلالاتی شبیه دلالت ایما و اشاره از لفظ استفاده می‌شود بدون این که لفظی دلالت بر آن داشته باشد.

طبق آن نظری که مشهور در باب اصالت و تبعیت داشتند، آیا نهی تبعی هم داخل محل بحث هست یا نه؟

مصنف رحمته الله: خیر! زیرا عنوان بحث، این است: «النهی» عن الشيء هل يقتضي فساد ام لا، و کلمه نهی، ظاهرش این است که لفظی داشته باشیم و آن لفظ بر نهی دلالت نماید در حالی که در باب نهی تبعی، لفظی نداریم که دلالت بر نهی کند بلکه از کلام استفاده می‌شود بدون این که مدلول مطابقی آن باشد لذا عنوان محل بحث، شامل نهی تبعی نمی‌شود اما از نظر ملاک بحث - ملازمه بین حرمت و فساد - فرقی بین آن دو نیست همان طور که در نهی اصلی، حرمت تحقق دارد و بین حرمت و فساد مثلاً ملازمه هست در نهی تبعی هم به همان کیفیت است.

نتیجه: نفس عنوان بحث، شامل نهی تبعی نمی‌شود لکن ملاک نهی، شامل آن هست.

الرّابع: ما يتعلّق به التّهيّ اما أن يكون عبادة أو غيرها، و المراد بالعبادة ها هنا ما يكون بنفسه و بعنوانه عبادة له تعالى موجّباً بذاته للتّقرب من حضرته لولا حرّمته، كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسبيحه و تقدّيسه، أو ما لو تعلّق الامر به كان أمره أمراً عباديّاً لا يكاد يسقط الا اذا أتى به بنحو قربيّ كسائر أمثاله نحو صوم العيدين، و الصّلاة في أيّام العادة [۱] .

۴ - معنای عبادت

[۱] - شیء که متعلّق نهی می باشد، گاهی عبادت است و گاهی غیر عبادت.
سؤال: عبادتی که حداقل، امر استحبابی یا بالاتر، امر وجوبی به آن متعلّق شده و مأمور به هست، چگونه می تواند منهی عنه واقع شود تا بحث کنیم آیا نهیش مقتضی فساد هست یا نه؟

جواب: ابتدا عبادت را برای شما معنا می کنیم آنگاه ببینید، می تواند متعلّق نهی واقع شود یا نه.

چندین تعریف برای «عبادت» ذکر شده که تمام آن ها دچار اشکال و نقض و ابرام گشته اما مصنف رحمه الله فرموده اند مقصود از عبادت متعلّق نهی - در محلّ بحث - یکی از این دو مطلب است:

الف: منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتاً»^۱ جنبه عبادیت دارد و نیاز به امر ندارد^۲، مانند خضوع، خشوع و سجده در پیشگاه حضرت حق که ذاتاً عبادت است و نیاز به تعبّد ندارد تا عنوان عبادت برای آن ها تحقق پیدا کند، بنابر تعریف مذکور، چنانچه شیء که ذاتاً عبادت است، متعلّق نهی قرار گرفت، می توان بحث کرد آیا نهی مذکور، مقتضی فساد هست یا نه؟

۱ - با قطع نظر از نهی، ذاتاً مقرب الی المولی هست.

۲ - مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلّق نگیرد، شما عبادیت آن را احراز نمی کنید.

لا ما أمر به لاجل التَّعبَد به و لا ما يتوقَّف صحته على النِّية. و لا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء، كما عرف بكل منها العبادة، ضرورة أنَّها بواحد منها لا يكاد يمكن أن يتعلَّق بها التَّهْي. مع ما أُورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو بغيره، كما يظهر من مراجعة المطبوعات. و ان كان الاشكال بذلك فيها في غير محلّه، لاجل كون مثلها من التعريفات ليس بحدّ و لا برسم، بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مرّة، فلا وجه لطالة الكلام بالنقض و الابرام في تعريف العبادة، و لا في تعريف غيرها كما هو العادة [۱].

ب: عبادت، آن است که: «لو تعلّق الامر به كان امره امراً عبادياً لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قربى». مقصود، این است که اگر به جای نهی، امر به آن متعلّق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمه مکلف، ساقط نمی شد مگر با قصد قربت، مانند صوم روز عید فطر که می گوئیم: عبادتی است که محرم و عبادتیش به این معنا است که: صوم عید فطر به جای این که منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایام ماه رمضان، مأمور به می شد، این صوم هم مانند سائر مضادیق صوم، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی شد پس مقصود از تعلّق نهی به عبادت، این نیست که اکنون یک عبادت فعلی مأمور به به امر استحبابی یا وجوبی داریم که نهی هم به آن تعلّق گرفته اگر چنین باشد کأنّ صد درجه از اجتماع امر و نهی، بالاتر و اصلاً این مسأله، ممتنع است.

خلاصه: یا باید بگوئیم: مقصود از عبادت، عبادت ذاتی هست یا این که منظور، این است: «لو تعلّق الامر به كان امره امراً عبادياً...».

[۱] - اما آن معانی که دیگران برای عبادت ذکر کرده اند:

الف: «العبادة ما أمر به لاجل التَّعبَد به»، عبادت، آن است که امر به آن متعلّق شده و امر متعلّق به آن هم به منظور تعبّد است.

دو اشکال بر تعریف مذکور وارد است:

۱ - آن تعریف، «دوری» هست زیرا در آن کلمه «تعبّد» به کار رفته و تعبّد هم به

معنای عبادت است. آیا در حالی که ما در صدد هستیم ماهیت عبادت را از طریق آن تعریف مشخص کنیم، می توان در معنای عبادت، کلمه تعبّد و عبادت را استعمال نمود؟

۲ - ظاهر جمله «ما امریه» این است که امر فعلی به آن متعلق شده، آیا شیء که امر فعلی به آن تعلق گرفته به نفس همان مأموریه می تواند نهی متعلق شود و ما هم بحث کنیم که آیا نهیش مقتضی فساد هست یا نه؟

ب: «العبادة ما يتوقف صحته على النية»، عبادت، آن است که صحتش متوقف بر نیت است و مقصود از نیت هم قصد قربت نیست بلکه منظور، همان نیت عنوان عبادت و عمل هست مثلاً هنگامی که نماز می خوانید، باید نفس عنوان صلات را قصد کنید چون نماز از عناوین «قصدیه» هست و بدون قصد عنوان، تحقق پیدا نمی کند.

دو اشکال بر تعریف مذکور، وارد است:

۱ - در غیر از عبادات هم عناوینی داریم که صحتشان متوقف بر نیت است مثلاً عنوان «تعظیم» اگر واجب شد، یک واجب توصلی هست نه تعبّدی اما در عین حال، عنوان مذکور، بدون قصد، حاصل نمی شود یعنی: تا انسان، عملی را به قصد تعظیم مقرون نکند، عنوان تعظیم، محقق نمی شود پس چرا شما آن را به عبادت منحصر کرده و می گوئید:

«العبادة ما يتوقف صحته على النية»

۲ - شما می خواهید عبادت را عبادت فعلی محسوب کنید یعنی آن چیزی که امر فعلی به آن تعلق گرفته، اگر به شیء امر فعلی تعلق گرفت، معقول هست که نهی به آن متعلق شود و ما بحث کنیم که آیا نهیش مقتضی فساد هست یا نه؟

ج: «العبادة ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء...» عبادت، آن است که نمی توان مصلحتش را در یک امر خاصی منحصر نمود، فرضاً اگر از ما سؤال کنند مصلحت صلات چیست، امکان دارد مصالحی را برای آن برشمریم اما نمی توان گفت مصلحت نماز، منحصر به همان هائی است که ما ذکر کردیم.

به خلاف «واجبات توصلی» که وقتی شارع مقدس می‌فرماید دین خود را ادا کنید مصلحتش معلوم و این است که باید مال مردم به صاحبش رد شود و مصلحت مخفی دیگری در آن تصور نمی‌شود پس عبادت، آن است که نمی‌توان دایره مصلحت آن را منحصر کرد.

دو اشکال بر تعریف مذکور، وارد است:

۱ - به حسب ظاهر، چنین نیست که مصلحت هر واجب توصلی مشخص و معلوم باشد^۱، آری مصلحت ادای دین برای ما مشخص است.

در باب «عبادات» هم نمی‌توان به طور کلی گفت دایره مصلحت، غیر محدود است ممکن است در بین عبادات به مسائلی برخورد نمائیم که دایره مصلحتش محدود باشد^۲.

۲ - ظاهر کلام شما، این است که: همان شیء ذات مصلحت، متعلق نهی قرار گرفته، آیا شیء که دارای مصلحت هست، می‌تواند متعلق نهی واقع شود؟

آیا نماز در ایام عادت، دارای مصلحت هست و متعلق نهی هم واقع شده؟

شیء که دارای مصلحت هست، نمی‌تواند متعلق نهی واقع شود.

تذکره: تعاریف مذکور، جنبه «حد» و «رسم» ندارد بلکه دارای عنوان «شرح الاسم» می‌باشد، مثل این که از ما سؤال کنند «سعدانه» چیست در جواب بگوئیم به معنای جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست اما در عین حال باید متذکر شد که تعاریف سه گانه مذکور، کارساز نیست و تعریف صحیح، همان بود که برای شما بیان کردیم - همان دو تعریفی که ابتدای بحث ذکر شد.

۱ - «مثلاً توجه میت الی القبلة در حال احتضار و مائرا احکام میت از واجبات توصلی می‌باشد اما

مصلح آن‌ها برای ما معلوم نیست». ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم خوینی ۶۹/۱.

۲ - مانند وضو که مصلحت آن، طهارت است.

الخامس: أنه لا يدخل في عنوان النزاع الا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الاثر، و أخرى لا كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أما ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان، فلا يدخل في عنوان النزاع، لعدم طروء الفساد عليه كي ينازع في أنّ النهي عنه يقتضيه أولاً، فالمراد بالشئ في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدّم والمعاملة بالمعنى الاعمّ ممّا يتّصف بالصحة والفساد عقداً كان أو ايقاعاً أو غيرهما، فافهم^۱ [۱] .

۵ - مقصود از «شئ» در عنوان بحث چیست؟

[۱] - عنوان بحث، این بود که: «النهى عن الشئ هل يقتضى فساداً ام لا»، شئى که در عنوان محلّ نزاع ذکر شده، تمام اموری را که بتواند متعلّق نهی واقع شود، شامل می شود لکن به قرینه ذیل جمله مذکور که می گوئیم (هل يقتضى «فساداً» ام لا) کلمه فساد، دائره شئ را محدود می کند و مقصود از آن، هر چیزی نیست که بتواند متعلّق نهی واقع شود بلکه اختصاص دارد به آن اشیائی که بتواند صحیحاً و گاهی فاسداً واقع شود^۲ یعنی گاهی اثر بر آن ترتب پیدا کند^۳ و گاهی اثر بر آن مترتب نشود^۴ اما آنچه که اثر شرعی ندارد^۵ یا اگر دارای اثر هم هست، اثرش مانند لازم ماهیت است^۶ - یعنی در هر

۱ - ممکن آن يكون اشاره الى امکان دعوى عموم النزاع لما لو امر به لصح اثيانه عبادة و ان ترتب عليه اثره التوصلى بمجرد اثيانه اذ عدم الاتصاف بالصحة والفساد بالاضافة الى الاثر التوصلى لا يمنع من دخوله فى محل النزاع بالاضافة الى الاثر التعبدى. ر.ک: حقائق الاصول ۴۲۶/۱.

۲ - یعنی: اشیائی که در معرض اتصاف به صحت و فساد هستند.

۳ - در صورتی که واجد تمام اجزا و شرائط باشد.

۴ - در صورتی که بعضی از اجزا یا شرائط آن اختلال پیدا کند.

۵ - کسب الماء بما هو شرب و النظر الى الهواء بما هو كذلك. ر.ک: شرح کفاية الاصول

مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۲۵۶/۱.

۶ - مانند اتلاف مال غیر که در هر موردی - حتی اگر در حال صغر یا خواب - تحقق پیدا کند،

ضمان بر آن مترتب است - ضمان بر دو قسم صحیح و فاسد نیست.

السادس: أن الصَّحَّةَ والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الاثار والانتظار، فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر، و فاسداً بحسب آخر، و من هنا صَحَّ أن يقال: أن الصَّحَّةَ في العبادة و المعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد و هو التَّمامية، و أنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الاثار التي بالقياس عليها تتَّصف بالتَّمامية و عدمها. و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلم في صحَّة العبادة أنما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الاثر بعد الاتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التَّمامية كما هي معناها لغة و عرفاً، فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الاعادة، أو عدم الوجوب فسر صحَّة العبادة بسقوطهما، و كان غرض المتكلم هو حصول الامثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة فترها بما يوافق الامر قارة، و بما يوافق الشريعة أخرى [١].

موردی معروض تحقق پیدا کند، آن اثر هم مترتب می شود - داخل بحث فعلی نیست زیرا هیچ گاه فساد بر آن ها عارض نمی شود تا بحث کنیم که آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن هست یا نه.

نتیجه: مقصود از «شیء» در عنوان بحث، چیزهایی است که متصف به صحت و فساد می شوند خواه عبادت^۲ باشد یا معامله.

تذکر: منظور از معامله، معامله اصطلاحی نیست بلکه مقصود از معامله در مقابل عبادت، هر چیزی است که عبادت نباشد و انصاف به صحت و فساد پیدا کند خواه از عقود باشد یا ایقاعات یا غیر از آن دو^۳.

۶- معنای «صحت» و «فساد»

[١] - «صحت» از نظر لغت و عرف به معنای «تمامیت» هست یعنی: اگر در شیء

١ - یا از جهت این که فاقد اثر است یا این که پیوسته اثرش بر آن مترتب است.

٢ - به همان معنایی که در امر چهارم ذکر کردیم.

٣ - کحیازة المباحات، فانها صحيحة مع نية التملك بناء على اعتبارها في ملكية الحيازة كما هو

الاصح، و فاسدة بدونها، ر.ک: منتهی الدراية ٢٤٩/٣.

خلل و نقصی نباشد، می‌گوئیم: «هذا صحيح» و چنانچه در آن نقص باشد، چنین تعبیر می‌کنیم: «هذا فاسد».

اینک متذکر دو مطلب می‌شویم:

۱- صحت و فساد، دو امر اضافی و اعتباری هست، ممکن است شیء از یک جهت و به خاطر یک اثر، اتصاف به صحت داشته باشد اما از جهت و اثر دیگر، اتصاف به صحت پیدا نکند.

در بحث «صحيح و اعم» هم گفتیم که آیا به نماز چهار رکعتی که دارای تمام شرائط باشد، عنوان «صحيح» داده می‌شود یا عنوان «باطل»؟

نمی‌توان گفت صلات مذکور، دارای صحت مطلق است زیرا صحت به حسب حالات مکلف - در سفر، حضر، اختیار و اضطرار - مختلف می‌شود و حال آن که معنای «صحيح» و «صحت» یکی هست و اختلاف افراد، باعث اختلاف معنا نمی‌شود مثلاً نماز صحيح برای مسافر، دو رکعت و برای شخص حاضر، چهار رکعت است و عکس آن باطل است و همچنین نماز در حال اضطرار و بیماری جالساً خوانده می‌شود ولی در حال اختیار قائماً باید خوانده شود و حال آن که تمام آن‌ها در مواضع خود، صحيح هستند لذا معلوم می‌شود که معنای صحت، عبارت از «تمامیت» و تمامیت در مورد فردی، دو رکعت و در حق شخص دیگر چهار رکعت است و ...

نتیجه: صحت و فساد، مانند سواد و بیاض نیست. سواد و بیاض، دو وصف حقیقی و دو عرض متضاد هستند اگر شیء متصف به بیاض شد، امکان ندارد اتصاف به سواد هم پیدا کند به خلاف صحت و فساد که دو امر اعتباری می‌باشند و ممکن است هر دو در یک مورد جمع شوند اما به حسب حالات، آثار و انظار، مختلف باشند.

تذکره: با توجه به نکته مذکور^۱ می‌گوئیم: گرچه صحت را در «عبادات» به سقوط قضا و اعاده و در «معاملات» به ترتب اثر مقصود تفسیر کرده‌اند اما در حقیقت، اختلافی ندارد و معنای صحت در آن دو هم «تمامیت» هست یعنی: به خاطر آثار و انظار، تعابیر مختلف نسبت به آن‌ها شده.

۲- علما - در فنون مختلف - هر کدام صحت را به معنایی تفسیر کرده‌اند که به حسب ظاهر، آن معانی با یکدیگر متغایر است.

الف: در فقه - در باب معاملات - صحت را به ترتب اثر مقصود تفسیر کرده مثلاً گفته‌اند نکاح صحیح، آن است که اثر مترقب - زوجیت - بر آن مترتب شود اما همان فقیه در باب «عبادات» فرموده: عمل صحیح، آن است که به دنبالش اعاده و قضا نباشد به عبارت دیگر، نماز صحیح، آن است که مسقط قضا و اعاده باشد پس صحت به معنای «اسقاط القضاء»^۲ هست.

ب: علمای علم کلام، صحت را به «موافقة الشریعة»^۳ معنا کرده‌اند.

ج: اطباء «صحت» را به اعتدال مزاج تفسیر نموده‌اند.

سؤال: آیا تعاریف مختلفی که در علوم مختلف از صحت شده، باعث می‌شود که واقعاً «صحت» دارای معانی متعددی باشد و اصلاً چرا تفاسیر گوناگونی برای آن ذکر شده؟

جواب: صحت به معنای «تمامیت» است و معنای مذکور در تمام علوم، شاری و جاری هست منتها اثرش به حسب انظار، مختلف می‌باشد.

بیان ذلک: در باب «معاملات» صحت به معنای تمامیت است و مقصود فقیه در آن

۱- اختلاف آثار و انظار.

۲- قضا، اعم از ادا هست.

۳- یا موافقت با امر الهی.

وحيث^۱ ان الامر في الشريعة يكون على أقسام من الواقعي الاولی و الثانوی و الظاهري، و الانظار تختلف في أن الاخيرين يفيدان الاجزاء، أو لا يفيدان كان الاتيان بعبادة موافقة لامر و مخالفة لآخر، أو مسقطاً للقضاء و الاعادة بنظر، و غير

باب، این است که در بیع، ملکیت و در نکاح، زوجیت حاصل شود لذا مستقیماً صحت را به ترتب اثر مقصود معنا کرده‌اند.

در باب «عبادات» هم مقصود از نماز صحیح، همان صلات تام هست اما منظور فقیه از تمامیت، عدم وجوب قضا و اعاده است لذا مستقیماً صحت را به سقوط قضا و اعاده تفسیر نموده‌اند.

در علم کلام چون نظر متکلمین به استحقاق ثواب و رهایی از عقاب است لذا صحت را به «موافقة الشريعة» یا «موافقة الامر» معنا کرده‌اند.

جمع‌بندی: معنای صحت، عرفاً و لغتاً در تمام علوم، همان «تمامیت» است و اختلافی بین آنها نیست.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

۱ - الف: آنچه به عنوان شرح عبارت مذکور، تنظیم شده مربوط به افاضات استاد معظم «مد ظله» نیست بلکه از درس سائر اساتید معظم و شروح استفاده شده.

ب: مقصود «متکلم» از تفسیر صحت به موافقت امر، کدام امر است زیرا امر بر سه گونه است - امر واقعی اولی، واقعی ثانوی و امر ظاهری - اگر مقصود او موافقت با هر امری باشد و فقیه و اصولی، هم امر ظاهری و هم امر اضطراری - واقعی ثانوی - را مفید اجزا و موجب تمامیت بدانند، در این صورت، بین فقیه و متکلم از نظر مورد، اختلافی نیست اما اگر متکلمی گفت مقصود از موافقت امر «فقط» امر واقعی اولی هست و فقیه هم فرمود که امر ظاهری و امر اضطراری، مجزی از امر واقعی هست در این فرض، بین آن دو، اختلاف پیدا می‌شود یعنی: فقیه، صلات مع التیمم را صحیح و تام می‌داند اما متکلم می‌گوید صحیح نیست «لانه لا يكون موافقاً للامر لان المراد بالامر، هو الامر الواقعي الاولی» پس مسأله مذکور، دائر مدار این است که ببینیم مقصود از «امر» در لسان متکلم چیست و نظر فقیه در مورد امر ظاهری و امر واقعی ثانوی، اجزا هست یا عدم اجزا که در بعضی از صور، بین آنها توافق هست و در بعضی از موارد، اختلاف وجود دارد.

مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة الموافقة للامر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه بناء على أنَّ الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر بعم الظاهري مع اقتضائه للاجزاء، و عدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقة بناء على عدم الاجزاء، وكونه مراعى بموافقة الامر الواقعي [و] عند المتكلم بناء على كون الامر في تفسيرها مخصوص الواقعي [۱] .

[۱] - متکلمين، صحت را به «موافقة الامر» تفسير کرده‌اند لذا لازم است توضیحی راجع به «امر» و «موافقة الامر» داده شود.

توضیح ذلك: در شریعت، سه^۱ نوع امر داریم: ۱ - امر واقعی اولی، مانند صلات مع الوضوء - اقيموا الصلاة. ۲ - امر واقعی ثانوی^۲، مانند صلات مع التیمم که از آن به امر اضطراری هم تعبیر می‌شود. ۳ - امر ظاهری، مانند صلات با استصحاب طهارت یا قیام بینه بر طهارت.

موافقت با امر واقعی اولی، عندالجميع مجزی، موافق شریعت و مسقط قضا هست اما این مسأله، محلّ خلاف است که: آیا موافقت با امر واقعی ثانوی و امر ظاهری^۳، مجزی، موافق شریعت و مسقط قضا هست یا نه؟

پس انظار علما - متکلمين و فقها - در این باب، مختلف است یعنی:

الف: ممکن است نمازی که موافق استصحاب و مخالف امر واقعی هست در نزد همه صحیح باشد و این در صورتی است که: «فقها» امر ظاهری را مفید اجزا بدانند و «متکلمين» هم، امر ظاهری را در حصول امتثال و موافقت امر کافی بدانند پس آن

۱ - برای توضیح بیشتر درباره آن به ایضاح الکفایة ج ۲، ص ۱۱۳ - ۱۱۲ مراجعه نمایند.

۲ - کالامر بالصلاة متکثفاً تقيّة. ر.ک: منتهی الدراية ۲۵۳/۳.

۳ - در صورت مخالفت با امر واقعی اولی.

تنبيه^۱: و هو أنه لا شبهة في أن الصّحة و الفساد عند المتكلم و صفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به و عدمها [۱] .

صلات، هم موافق امر و شریعت است و هم مسقط قضا و اعاده می باشد.
ب: ممکن است به این نحو در مسأله، اختلاف باشد که: «فقها» امر ظاهری را مجزی و مسقط قضا و اعاده بدانند اما «متکلمین» در موافقت شریعت به امر ظاهری - و ثانوی - اکتفا نکنند پس صلّات مذکور از نظر فقها صحیح و در نظر متکلمین، غیر صحیح است.
ج: اگر «فقها» امر ظاهری - و ثانوی - را مجزی و مسقط قضا و اعاده ندانند و «متکلمین» هم بگویند در موافقت شریعت نمی توان به امر ظاهری - و ثانوی - اکتفا نمود در این صورت هم صلّات مذکور، عندالجميع فاسد و غیر صحیح است پس مشخص شد که معنای صحت، «تمامیت» است اما اثر صحت به حسب موارد و انظار مختلف است و ...

صحت و فساد از احکام شرعیّه هست یا عقلیه یا اعتباریه؟

[۱] - به یک اعتبار، حکم را به «تکلیفی» و «وضعی» تقسیم کرده اند. احکام تکلیفی، همان احکام پنج گانه معروف هست. از جمله مواردی که به عنوان مثال برای

۱ - (قال فی التقريرات) فی تذیّب الامر الرابع (ما لفظه): «أن الصحة و الفساد و صفان اعتباريان ينتزعان من الموارد بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المأمور به او لما هو المجهول سبباً و عدمه مطلقاً سواء كان فی العبادات او فی المعاملات و سواء فسر الصحة بما فسر بها المتكلمون او بما فسر بها الفقهاء» انتهى ... (و اما المصنف) ففی العبادات فصل بین تفسیری المتكلم و الفقيه «فعلى تفسیر المتكلم» هما و صفان «اعتباريان» ينتزعان من مطابقة المأتي به لما هو المأمور به كما اختاره التقريرات «و اما على تفسیر الفقيه» ای سقوط القضاء و الاعادة ففی المأمور به الواقعی هی لازم عقلی بمعنی ان العقل يحكم بانه مسقط للقضاء و الاعادة و فی غیره من الاضطراری و الظاهری على القول بالاجزاء فیهما هی حکم شرعی بمعنی ان الشرع يحكم بانه مسقط للقضاء و الاعادة منه على العباد و تخفيفاً عنهم مع ثبوت مقتضى لهما لقوت الواقعی الاولى ... ر.ک: عناية الاصول ۱۴۲/۲.

احکام وضعیه شمرده شده «صحت» و «فساد» است. بحث ما در تنبیه مذکور، این است که: صحت و فساد را که از احکام وضعیه محسوب کرده‌اند، آیا از مجعولات شرعیّه هست یا از مستقلّات عقلیه یا این که به حسب موارد، مختلف است یعنی: در بعضی از موارد، مجعول شرعی و در بعضی از موارد، جزء مستقلّات عقلیه هست.

اما صحت، نزد متکلم: معنای صحت در نظر متکلم «موافقة الامر» یا «موافقة الشریعة» است^۱.

سؤال: صحت به معنای مذکور، یکی از احکام وضعیه و مجعولات شرعیّه هست؟
جواب: صحت به معنای «موافقة الامر» تقریباً دارای یک ریشه تکوینی هست - مطابقت یا عدم مطابقت عمل خارجی مکلف با مأموریه شرعی، ارتباطی به شارع مقدس ندارد - منتها از آن مسأله تکوینی، «موافقة الامر» انتزاع می‌شود و این که مصنف رحمته الله فرموده‌اند: «صحت» نزد متکلم، یک وصف انتزاعی هست و نفرموده‌اند که منتزع منه آن، یک واقعیت هست، مقصودشان این است که منتزع منه و ریشه آن یک امر تکوینی واقعی غیر مجعول است و از آن مسأله تکوینی، «موافقة الامر» انتزاع می‌شود^۳ یعنی اگر موافقة الشریعة تحقق پیدا کرد، استحقاق مثبت و عدم استحقاق

۱ - فساد - یا بطلان - به معنای مخالفت با امر و شریعت است.

۲ - یا «موافقة الشریعة».

۳ - و به قول مرحوم مشکینی اصلاً نباید کلمه «انتزاع» را استعمال نمود بلکه باید گفت: صحت نزد متکلم، یک واقعیت است زیرا ریشه‌اش مطابقت عمل خارجی با مأموریه هست لذا استعمال کلمه «انتزاع» و «اعتبار» چندان جالب نیست - اگر عمل مکلف با مأموریه مطابق شد، موافقة الشریعة حاصل می‌شود و الا خیر.

و أما الصَّحَّةُ بمعنى سقوط القضاء و الاعادة عند الفقيه، فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولی عقلاً، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة أو القضاء معه جزماً^۱ فالصَّحَّةُ بهذا المعنى فيه و ان كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، الا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع، كما توهم^۲ بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبة^۳ [به] [۱] .

عقوبت که منظور متکلم است، تحقق پیدا می کند.

[۱] - اما صحت عند الفقيه: سؤال: آیا صحت و بطلان در علم فقه از احکام وضعیة مجعوله می باشد یا این که به حسب موارد، مختلف است؟

قبل از پاسخ به سؤال، لازم است متذکر نکاتی شویم: همان طور که در امر ششم بیان کردیم، فقیه، صحت در «عبادت» را به یک نحو تفسیر نموده و صحت در «معامله» را به نحو دیگر اما برگشت هر دو معنا به همان «تمامیت» است که شرحش گذشت.

معنای صحت در عبادت از نظر فقیه «سقوط قضا و اعاده» هست^۴ یعنی: عبادت صحیح، آن است که «لا يجب الاعادة و القضاء عقیبها».

پاسخ سؤال: صحت در عبادت مأموریه به امر واقعی اولی^۵ - مانند صلات مع الوضوء که تکلیف شخص مختار است - از احکام وضعیة مجعوله نیست زیرا اگر مکلف

۱ - [لعدم معقولة الامتثال عقیب الامتثال خلافاً لعبد الجبار علی ما عرفت سابقاً.

۲ - فی التقریرات.

۳ - و ليس استحقاق المثوبة باتیان المأموریه من الاوصاف المنتزعة من الفعل المأني به. [ر.ک:

شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی، طبع نجف ۱/۲۵۸.

۴ - معنای صحت در معامله هم ترتب اثر مقصود هست.

۵ - نه مأموریه به امر ظاهری یا اضطراری.

فرضاً نماز ظهرش را با وضو و تمام شرائط و اجزا اتیان نمود، صحت صلات مذکور - عدم لزوم اعاده و قضا - ارتباطی به شارع مقدس ندارد بلکه عقل «مستقلاً»^۱ حکم می‌کند که شارع از شما نماز مع الوضو خواسته، شما هم آن را اتیان نمودید پس آن صلات، مطابق با دستور شارع است. لذا نباید او به دنبالش سقوط اعاده^۲ و قضا را جعل نماید.

البته در باب اجزا - اتیان مأموریه به امر واقعی اولی - گفتیم بحث مذکور، عقلی هست و ارتباطی به شارع ندارد بلکه عقل حکم می‌کند کسی که وظیفه‌اش را کاملاً انجام داده، اعاده و قضا بر او لازم نیست و عملش معجزی می‌باشد^۳ پس صحت اتیان مأموریه به امر واقعی اولی، یکی از احکام مجعول شرعی نیست.

همان طور که قبلاً^۴ بیان کردیم در احکام وضعیه، اختلاف نظر است که آیا شارع مقدس مستقیماً آن‌ها را جعل نموده یا این که احکام وضعیه به تبع احکام تکلیفیه جعل شده که ما هر دو مطلب را نفی نموده و می‌گوئیم اصلاً در محل بحث، حکم وضعی وجود ندارد تا این که جعل «تبعی» یا «مستقل» به آن متعلق شود کما این که امر اعتباری هم نیست بلکه یک واقعیته مطرح است که جزء مستقلات عقلیه است یعنی: «إذا تحقق المأموریه بالامر الواقعی الاولی یكون صحیحاً ای یكون الاعادة و القضاء ساقطاً» بنابراین صحت در عبادت در فرض مسأله از مستقلات عقلیه است نه از احکام وضعیه.

۱ - «کما یستقل باستحقاق المثوبه».

۲ - اعاده صلات، مربوط به موردی است که در وقت، مشخص شود نماز نقصان داشته و قضا مربوط به بعد از وقت است که مثلاً مشخص شود نماز ناقص بوده یا اصلاً اتیان نشده.

۳ - فقط بعضی از علمای غیر اهل تسنن در آن مسأله، مخالف بودند.

۴ - برای توضیح بیشتر در این زمینه به ایضاح الکفایه ج ۵، ص ۳۱۸، مراجعه شود.

۵ - عقیده شیخ اعظم.

و فی غیره، فالسقوط ربما يكون مجعولا و كان الحكم به تخفيفاً و منة على العباد مع ثبوت المقتضي لثبوتهما كما عرفت في مسألة الاجزاء كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصّحة و الفساد فيه حکمین مجعولين لا و صفین انتزاعیین. نعم الصّحة و الفساد في الموارد الخاصّة لا یکاد يكونان مجعولين، بل أنّما هي تتّصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به، هذا في العبادات [۱].

[۱] - سؤال: آیا صحت^۲ در مورد مأموریه به امر ثانوی - مانند صلات مع التیمم - یا مأموریه به امر ظاهری - مانند صلات با استصحاب طهارت لباس یا استصحاب وضو - از احکام مجعولة شرعیه هست یا نه؟

مثلاً مکلفی نمازش را با تیمم خواند، فرضاً قبل از این که وقت نماز بگذرد، واجد الماء شد یا بعد از وقت، دسترسی به آب پیدا کرد در این صورت آیا اعاده و قضاء ساقط است یا نه؟

جواب: پاسخ آن را باید از شارع سؤال کرد^۳ که آیا نماز با تیمم، بعد از تمکن از آب به نظر شما کافی هست یا نه؟ ممکن است شارع به خاطر تسهیل و امتنان بر مردم، حکم به صحت آن نماز نماید و ممکن است، جهات دیگر را منظور و حکم به بطلان صلات نماید.

نتیجه: صحت در عبادت را به طور کلی و مطلق نمی توان درباره اش حکم کرد. صحت در مورد مأموریه به امر واقعی اولی از مستقلات عقلیه است و در مورد مأموریه به امر ثانوی و مأموریه به امر ظاهری از مجعولات شرعی است^۴ یعنی: ممکن است شارع، حکم به صحت و امکان دارد حکم به فساد نماید.

۱ - ای: الاعادة و القضاء

۲ - و فساد.

۳ - البته شارع مقدس، نسبت به موارد جزئی، جعل حکم نمی کند بلکه او حکم کلی را بیان می نماید.

۴ - یک وصف انتزاعی نیست.

تذکره: بحث مفصلی در باب «اجزاء» داشتیم که اینک به قسمتی از آن مختصراً اشاره می‌کنیم: آنجا یک بحث ثبوتی و یک بحث اثباتی داشتیم که بحث ثبوتیش این بود: آیا نماز مع التیمم، دارای صد درجه مصلحت هست یا نه؟ اگر مانند نماز مع الوضوء، دارای صد درجه مصلحت باشد که قطعاً مجزی هست و موردی برای قضا و اعاده باقی نمی‌ماند. یا اگر نماز مع التیمم مصلحتش کمتر است لکن تفاوتش لازم الزامیه نیست مثل این که نود درجه مصلحت دارد و ده درجه دیگرش لزوم استیفا ندارد در فرض مذکور چرا می‌گوئید شارع تخفیفاً و منتأً علی العباد حکم کرده که نماز مع التیمم مجزی هست؟

جواب: البته مصنف رحمه الله پاسخ اشکال را با یک کلمه بیان کرده‌اند لکن توضیحش این است که: ممکن است از نظر مقام «ثبوت» اعاده و قضا بر مکلف لازم باشد مثل این که نماز مع التیمم فرضاً چهل درجه مصلحت دارد و شصت درجه مصلحت آن باقی مانده که طبق قاعده باید نماز، اعاده یا قضا شود اما شارع مقدس به خاطر تخفیف و منت بر بندگان می‌گوید شما را در مضیقه قرار نمی‌دهیم و همان نماز که چهل درجه مصلحت دارد، مجزی می‌باشد و نیازی به اعاده و قضا نیست پس در این صورت است که می‌گوئیم حکم به سقوط اعاده و قضا مجعول شرعی است و عنوان تخفیف و منت بر بندگان را دارد.

یادآوری: شارع مقدس، نسبت به موارد جزئی جعل حکم نمی‌کند. فرضاً زید نمازش را با تیمم خوانده و سپس واجدالماء شده، اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا نماز او با تیمم، صحیح است یا فاسد، این مسأله به شارع، مربوط نیست بلکه او نسبت به موضوع کلی، جعل حکم می‌کند و مثلاً می‌گوید صلات با تیمم بعد از تمکن از آب، صحیح است اما صحت نماز زید که با تیمم واقع شده، مربوط به شارع نیست بلکه مربوط به عقل است. اگر از دید عقل، نماز با تیمم، مصداق همان صلات کلی بود که شارع، حکم به صحت آن نموده او هم می‌گوید صلات مذکور، منطبق بر آن کلی و صحیح است و چنانچه مصداق

و أما الصَّحَّةُ في المعاملات، فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتب الاثر على معاملة
انما هو بجعل الشارع، و ترتيبه عليها ولو امضاء، ضرورة أنه لولا جملة لما كان يترتب
عليه، لاصالة الفساد^١. نعم صحَّة كلِّ معاملة^٢ شخصيَّة و فسادها ليس الا لاجل انطباقها مع
ما هو المجمعول سبباً و عدمه، كما هو الحال في التكاليفيَّة من الاحكام، ضرورة أن
اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس الا لانطباقه مع ما هو الواجب أو
الحرام [١].

آن کلی نبود می گوید باطل است.

نتیجه: اگر صحت و بطلان را نسبت به موضوعات کلی - مانند صلوات مع التیمم - در
نظر بگیریم، مربوط به شارع است و چنانچه بخوایم آن کلی را بر نماز زید و عمرو
تطبیق دهیم و بگوئیم نماز زید، صحیح است یا فاسد، مربوط به عقل است که شرحش گذشت.
[١] - سؤال: آیا صحت در «معاملات» به معنای ترتب اثر مقصود از مجعولات
شرعیه است یا نه؟

١ - و ليس يلزم من مجعوليتهما كونهما من الامور الموجودة بوجود منشأ انتزاعها بحيث لا يتغير
عما هو عليه اصلا كالقوية المنتزعة من السماء بالنسبة الى الارض بل لما كانتا باعتبار المصالح و المفساد
و هما يختلفان بحسب زمان دون زمان لأجل تفاوت استعدادات العباد او بحسب انظار المقتنين و
المشرعين من الانبياء و العقلاء لاجل تفاوت مراتبهم في الكمال و النقص و ان كان لا يفرق بين احد من
رسله من حيث كون كلهم على صراط التوحيد فيصح تغييرهما حسب تغيير الزمان و الادوار. ر.ك:
شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ٢٥٨/١.

٢ - «اقول»: اذا كانت الصحة بمعنى التمامية فحيث عرفت ان التمامية انما تكون بالاتصاف الى
مرتبة معينة امتنع ان يتصف بها نفس الطبيعة بلا فرق بين العباد و المعاملة حيث لا مرتبة يكون
الاتصاف بلا حظها بل لابد ان يكون المتصف بها نفس الافعال الجزئية الخارجية بلحاظ موافقتها للطبيعة
الأمور بها او المجمعول لها الاثر فلاحظ. و الله سبحانه اعلم. ر.ك: حقائق الاصول ٤٣١/١.

التابع: لا يخفى أنّه لا أصل في المسألة يعول عليه لو شك في دلالة التّهي على الفساد. نعم كان الاصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك اطلاق أو عموم

جواب: مسلماً «صحت» به معنای مذکور هم مربوط به شارع و مجعول او هست و او باید حکم به ترتب اثر بر بیع نماید و بفرماید: احلّ الله البيع و حرّم الزّبا. « پس حکم به صحت و عدم صحت، مربوط به شارع است و بدیهی است که هرگاه در صحت و فساد معامله شک داشته باشیم، اصالت الفساد مقتضی فساد آن است لکن باید متذکر دو نکته شد:

۱ - لازم نیست معامله‌ای را که شارع، اثر مقصود بر آن مترتب کرده در بین عقلا سابقه نداشته باشد بلکه بسیاری از معاملات، بین عقلا رایج بوده اما شارع آنها را امضا نموده پس مجعول شرعی، اعم از این است که جعلش تأسیسی باشد یا امضائی - جعل امضائی هم عنوان مجعولیت شرعیّه دارد.

۲ - شارع مقدّس، نسبت به تک تک معاملات، حکم به صحت یا فساد جعل نمی‌کند^۱ بلکه او طبیعت معامله و بیع را مورد امضا قرار می‌دهد اما صحت معامله شخصیه بین زید و عمرو ارتباطی به شارع ندارد بلکه مربوط به عقل است اگر مصداق آن بیع کلی مورد امضاء شارع تحقق پیدا کند، عقل می‌گوید معامله شخصیه بین زید و عمرو هم اتّصاف به صحت دارد و چنانچه مصداق آن بیع کلی مورد امضا تحقق پیدا نکند، عقل می‌گوید «هذه المعاملة باطلة» پس صحت و فساد به طور کلی مربوط به شارع است اما به طور شخصی و جزئی، حکم شرعی خاص ندارد بلکه بستگی به ملاحظه عقل دارد.

۱ - به همان نحوی که در عبادات بیان کردیم.

یقتضی الصّحّة فی المعاملة، و أمّا العبادة، فکذلک^۱، لعدم الامر بها مع التّهی عنها
کما لا یخفی^۲ [۱] .

۷- تأسیس اصل

[۱] - بحث در این بود که: «التّهی عن الشّیء هل یقتضی فساد ام لا» تاکنون مطالبی
را به عنوان مقدمه بیان کردیم، اینک بحث ما در امر هفتم، این است که:
سؤال: اگر از طریق ادله نتوانستیم استفاده کنیم نهی از شیء، مقتضی فساد آن هست
یا نه و در حال تردید باقی ماندیم: آیا در این مسأله «اصولی» اصلی داریم که اقتضا نماید
دلالت بر فساد را یا اقتضا کند عدم دلالت بر فساد را؟
جواب: ظاهر، این است که از نظر مسأله «اصولی» اصلی نداریم که مفادش این باشد:
«التّهی یدلّ علی الفساد» یا «التّهی لا یدلّ علی الفساد».
سؤال: آیا در مسأله «فقهیه»، اصلی داریم که هنگام شک در صحّت و فساد به آن
تمسک نمود یا نه؟

جواب: الف: اگر «معامله‌ای» در فقه، مورد ابتلا و متعلّق نهی واقع شد و ندانستیم که
آیا صحیح است یا فاسد^۳ در فرض مذکور در درجه اول اگر عموم^۴ یا اطلاقی^۵ که در

۱- ای: الاصل فیها الفساد.

۲- و عدم الامر فیها یکفی فی الفساد عندهم مع ان مقتضی قاعدة الاشتغال فی الشبهات
الموضوعية هو الحكم بالفساد، نعم فی الشبهة الحکمیه لما کان مرجع الشک المزبور الی الشک فی
المانعیه و علمها فیؤل الامر الی الخلاف فی البرائة و الاشتغال عند الشک فی الاجزاء و الشرائط و
الموانع. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۵۹/۱.

۳- از جهت این که در مسأله اصولی، هیچ یک از طرفین برای ما مشخص و ثابت نشده.

۴- مانند: «أوفوا بالعقود».

۵- مانند: «أحلّ الله البیع».

موارد شک در صحت به آن تمسک می‌شود، داشته باشیم^۱ به آن تمسک می‌کنیم مانند موارد متعددی که در مکاسب برای اثبات صحت معاملات مشکوک الصحة^۲ به آن عموماً یا اطلاقات تمسک می‌شود.

اگر عموم یا اطلاقی برای تمسک به آن نداشته باشیم، مقتضای «اصل» در معاملات مشکوک الصحة، فساد است.^۳

تذکره: معنای «اصالت الفساد»، استصحاب عدم ترتب اثر آن معامله است مثلاً در بیع فضولی اگر عموم و اطلاقی نباشد و شک در صحت و فساد نمائیم، می‌گوئیم: قبل از این که آن بیع فضولی واقع شود «نقل و انتقال» و «تملیک و تملک» تحقق پیدا نکرده بود اکنون که آن بیع فضولی، واقع شده و شک در صحت داریم و نمی‌دانیم آیا نقل و انتقال واقع شده یا نه، استصحاب عدم تحقق نقل و انتقال را جاری می‌کنیم.^۴

خلاصه: در صورت شک در صحت و فساد در مسألة اصولی، اصلی نداریم که به آن تمسک کنیم اما در مسألة فقهی و فرعی در صورت شک در درجه اول اگر عموم یا اطلاقی داشته باشیم به آن تمسک می‌نمائیم و در مرحله بعد به اصالت الفساد.

ب: سؤال: اگر عبادتی منهی عنه واقع شد و شک داشتیم که آیا تعلق نهی به آن، مقتضی فساد عبادت مذکور هست یا نه وظیفه چیست؟

جواب: در باب عبادات هم از نظر مسألة «اصولی» اصلی نداریم که به آن تمسک کنیم.

۱ - و مفادش صحت و تمامیت معامله باشد.

۲ - فرضاً مانند بیع فضولی.

۳ - خواه شک در صحت از طریق تعلق نهی به آن معامله باشد که محل بحث ما هست خواه از جهات دیگری شک در صحت داشته باشیم.

۴ - و همچنین در مورد نکاح، استصحاب عدم تحقق زوجیت جاری می‌کنیم.

الثامن: أنَّ متعلّق النهی اّما أن يكون نفس العبادة، أو جزئها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها كالجهر^۱ و الاخفات للقراءة، أو وصفها غير الملازم، كالغصبية لا کوان الصّلاة المنفکة عنها [۱].

از نظر «فقهی» در باب عبادات، محلّی برای تمسّک به عموم و اطلاق وجود ندارد^۲ اّما چنانچه نهی به عبادتی تعلّق گرفت و ندانستیم آن نهی، مقتضی فساد هست یا نه در این صورت به اصالت الفساد تمسّک می‌کنیم لکن معنای اصالت الفساد، استصحاب و عدم ترتّب اثر نیست بلکه مقصود، این است که: در آن عبادت نه امر فعلی وجود دارد و نه ملاک امر، زیرا ملاک امر، محبوبیت و مقرّبت می‌باشد و تعلّق نهی به آن عبادت به معنای مبغوضیت است پس اگر عبادتی فاقد امر باشد و نهی هم به آن متعلّق بشود^۳ همین مسأله بر بطلان عبادت کفایت می‌کند زیرا عبادت صحیح یا باید دارای امر باشد یا اگر قائل شدیم امر هم لازم نیست لا اقلّ ملاک امر - محبوبیت و مقرّبت - در آن وجود داشته باشد اّما اگر عبادتی نه دارای امر هست و نه ملاک امر چگونه می‌تواند صحیحاً واقع شود. نتیجه: در صورت شک، طبق قاعده باید حکم به بطلان شود.

۸ - اقسام تعلّق نهی به عبادت

[۱] - ۱ - گاهی نهی به مجموع عبادت تعلّق می‌گیرد مانند صلوات در ایّام حیض که مجموع عبادت، منهی عنه می‌باشد.

۱ - فان کل واحد منهما لا یکاد ینفک عن القراءة و ان کانت هی تنفک عن احدهما، فالنهی عن ایهما یکون مساوفاً للنهی عنها، کما لا یخفی. «منه قدس سره». ر.ک: حقائق الاصول ۴۳۲/۱.

۲ - زیرا در باب عبادات عموم یا اطلاقی وجود ندارد که هنگام شک در صحت و فساد به آن تمسّک نمود.

۳ - نهی، کاشف از مبغوضیت است.

لا ريب في دخول القسم الاول في محل النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة، إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها الا مع الاقتصار عليه، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهى عنه الا أن يستلزم محذوراً آخر [۱] .

۲ - ممکن است جزء عبادت، متعلق نهی واقع شود مانند قرائت سُور عزائم^۱ در نماز یا اتیان سجده ریاء.

۳ - گاهی نهی به شرط^۲ عبادت متعلق می شود مثلاً وضو با آب متنجس یا غصبی منهی عنه است یعنی: شرط نماز، عبارت از وضو و تحصیل طهارت است اما وضوی با آب متنجس، منهی عنه می باشد.

۴ - امکان دارد نهی به وصفی متعلق شود که با عبادت، ملازم است مثلاً در نمازهای اخفاتی نهی از جهر به قرائت شده، «جهر» وصفی نیست که جدای از قرائت تحقق پیدا کند بلکه ملازم و همراه قرائت است. «القرائة اما ان تكون مع الجهر و اما ان تكون مع الاخفات» اما نسبت به «جهر» نمی توان گفت اما ان تكون مع القرائة و اما ان تكون بدون القرائة.

۵ - ممکن است نهی به وصفی متعلق شود که با عبادت، ملازم نیست بلکه مفارق است یعنی: گاهی همراه عبادت واقع می شود و گاهی هم با غیر عبادت تحقق پیدا می کند مانند نهی که به غصب، متعلق شده، غصب گاهی در ضمن اکوان صلات تحقق پیدا می کند و در بسیاری از اوقات هم ارتباطی به نماز ندارد و در غیر حال صلات، محقق می شود.

[۱] - سؤال: کدام یک از اقسام پنج گانه مذکور، داخل بحث فعلی هست؟

۱ - سوره هائی که دارای سجده واجب هست، نمی توان در نماز قرائت نمود.

۲ - فرق بین جزء و شرط، این است که: جزء در ماهیت مدخلیت دارد اما شرط، خارج از ماهیت است منتها تقیدش در صحت مدخلیت دارد.

جواب: ۱ - قسم اول^۱ مسلماً داخل در محل بحث است.

۲ - قسم دوم^۲ هم داخل در بحث فعلی هست زیرا: اگر مجموعه‌ای دارای عنوان عبادت بود، اجزای آن هم عنوان عبادت دارد و در نتیجه اگر جزئی از آن متعلق نهی واقع شد، صادق است که بگوئیم: نهی به عبادت متعلق شده.

سؤال: اگر نهی به جزء عبادت متعلق شد و مکلف، آن جزء را به نحو حرام اتیان نمود، بنابر «اقتضا» کل عبادت هم باطل می‌شود یا نه؟

جواب: ممکن است آن جزء، باطل باشد اما کل عبادت، باطل نباشد، مثل این که شما از آن جزء باطل صرف نظر نمائید و به جایش یک جزء دیگر اتیان نمائید.

مثال: اگر مکلفی در نماز، یکی از سور عزائم - که قرائتش در نماز، حرام است - را اتیان نمود، آن سوره، جزء نماز واقع نمی‌شود - حرام و باطل است - اما مکلف برای این که نمازش بدون سوره نباشد یکی از سور غیر عزائم را قرائت نمود، در این صورت وجهی برای بطلان عبادت نیست^۳ - بطلان جزء با بطلان کل، ملازم نیست.

تذکره: بیان مذکور در صورتی است که محذور و عنوان دیگری که موجب بطلان باشد، تحقق پیدا نکند مثلاً اگر کسی در نماز، یکی از سور عزائم را خواند و سپس به جای آن، سوره دیگری - غیر از عزائم - را قرائت نمود در این صورت گرچه سوره غیر حرامی را اتیان نموده لکن چون دو سوره در نماز قرائت کرده، عنوان «قرآن» بین سورتین تحقق پیدا کرده و به نظر بعضی از فقها نمازش باطل است^۴.

۱ - تعلق نهی به مجموع عبادت.

۲ - تعلق نهی به جزء عبادت.

۳ - مگر این که مکلف در نمازش فقط به یکی از سور عزائم اکتفا کند.

۴ - قرائت دو سوره مستقل که از آن، تعبیر به «قرآن» بین سورتین می‌شود به نظر بعضی از فقها مبطل نماز است.

و أمّا القسم الثالث، فلا يكون حرمة الشرط و التّهي عنه موجباً لفساد العبادة الا فيما كان عبادة كي يكون حرمة موجباً لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجملة: لا يكاد يكون التّهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن موجباً لفساده، كما اذا كانت عبادة [۱] .

[۱] - ۳: تذکّر: در قسم سوّم، نهی به شرط عبادت متعلّق می‌شود. از جمله تفاوت‌های بین شرط و جزء، این است که: جزء العبادة همیشه عبادت است امّا شرط العبادة لزومی ندارد عبادت باشد بلکه گاهی عبادت است و گاهی غیر عبادت.

وضو در عین حال که از شرائط نماز است خودش هم عنوان عبادیت دارد امّا بعضی از شرائط نماز، جنبه عبادی ندارد مانند تطهیر لباس و بدن از نجاست.

حکم فرض سوّم: الف: بحث ما در نهی متعلّق به عبادت است حال اگر نهی به شرطی تعلق گیرد که جنبه عبادت ندارد، جزء بحث فعلی ما نیست فرضاً کسی که لباسش را با آب غصبی تطهیر نموده و سپس با همان لباس، نماز بخواند گرچه به خاطر ارتکاب غصب، مرتکب عمل حرامی شده امّا نمازش نقصانی ندارد زیرا اگر شرط غیر عبادی، حرام باشد، حرمت مزبور به مشروط سرایت نمی‌کند.

ب: اگر شرطی جنبه عبادیت داشته باشد، جزء نزاع و بحث فعلی ما هست. مثلاً وضو، شرط نماز است چنانچه نهی به آن متعلق شد و گفتند نباید با آب مغصوب وضو بگیری اگر مکلفی با آب غصبی وضو گرفت و سپس با آن نماز خواند در فرض مذکور چون عبادت و وضو، متعلق نهی واقع شده بنابر قول به «اقتضا» آن وضو باطل است و لازمه‌اش این است که آن نماز هم باطل باشد زیرا مشروط، بدون شرط^۱ واقع شده.

جمع‌بندی: در قسم سوّم اگر شرط، عنوان عبادت نداشته باشد، جزء بحث فعلی ما

۱ - عدم تحقق شرط گاهی از جهت این است که اصلاً وضو محقق نشده و گاهی به خاطر این است

که وضوی محرم، اتیان شده.

و أما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر^۱ في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً، كما لا يخفى [۱] .

نیست اما چنانچه دارای عنوان عبادت باشد، نفس شرط، داخل در بحث است و اگر شرط، باطل شد، بطلانش به علت این که مشروط، بدون شرط، باطل است، مقتضی بطلان عبادت می باشد.

[۱] - ۴: قسم چهارم، این است که نهی به وصفی متعلق شود که آن وصف، با عبادت، ملازم است.^۲

سؤال: اگر مکلفی نماز اخفاتی^۳ را جهرأ قرائت کرد^۴ و متعلق نهی را خارجاً اتیان نمود آیا قرائت مذکور می تواند صحیحاً واقع شود و می توان بین «قرائت» و «جهر» تفکیک نمود یا این که محال است بین وصف و موصوف، تفکیک قائل شد و در نتیجه گفت: اشکالی ندارد که ذات قرائت، صحیح و مأمور به باشد اما وصف قرائت - یعنی جهر - منهی عنه است.

۱ - اعلم ان الجهر شدة في الصوت و تأكد في وجوده و الوجود المتأكد لما كان منحلّاً الى مراتب متكررة هي حصص للطبيعي جاز اجتماع الامر و النهي فيه لان موضوع الامر غير موضوع النهي فالقراءة الجهرية جاز ان تكون بذاتها مأموراً بها و بوصفها منهيّاً عنها نظير ما لو اذن المالك ان يستعمل من طعامه مثقال فاستعمل مثقالان استعمالاً واحداً اذ يكون استعمال مثقال مباحاً و استعمال مثقال محرماً و عليه فلو جهرت المرأة في القراءة و الاذان بنحو يسمع صوتها الاجنبى متلذذاً بنحو يؤدي الى حرمة الجهر صبح اذانها و قرائتها و ائمت بالجهر كما هو مذهب جماعة كالوحيد البهبائي و صاحب الحقائق و غيرهما. ر. ك: حقائق الاصول ۴۳۴/۱.

۲ - نه این که عبادت، با آن وصف، ملازم باشد.

۳ - مانند نماز ظهر.

۴ - در حالی که مولا فرموده: «لا تجهرو بقرائتک».

و هذا بخلاف ما اذا كان مفارقاً، كما في القسم الخامس، فإنّ التّهي عنه لا يسري الى الموصوف الا فيما اذا اتحد معه وجوداً بناء على امتناع الاجتماع. و أمّا بناء على الجواز، فلا يسري اليه، كما عرفت في المسألة السابقة، هذا حال التّهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف [۱].

جواب^۱: به نظر مصنف رحمته الله این مطلب، مستحیل است و نمی توان گفت ذات قرائتی که در خارج، واقع شده، مأمور به امّا جهرش منهی عنه است. تذکر: اشکالی هم مرحوم مشکینی به بیان مصنف رحمته الله دارند: معنای استحاله، این است که موصوف - یعنی قرائت - نمی تواند مأمور به باشد امّا چرا منهی عنه باشد؟ ممکن است نسبت به قرائت نه امری تعلق گرفته باشد و نه نهی زیرا متلازمین نباید از نظر حکم «مختلف» باشند امّا لازم نیست «اتفاق» در حکم هم داشته باشند اگر یکی از متلازمین، واجب شد، دیگری نباید حرام باشد و معنای تلازم، این نیست که دیگری حتماً باید دارای وجوب باشد. [۱] - ۵: قسم پنجم، این است که نهی به وصفی متعلق شود که با عبادت، ملازم نیست بلکه مفارق است یعنی: آن وصف هم می تواند با عبادت و موصوف واقع شود و هم در ضمن غیر آن تحقق پیدا کند.

سؤال: آیا قسم مذکور هم جزء بحث فعلی هست یا نه؟

جواب: مسأله، دارای دو صورت است. گاهی آن وصف مفارق با عبادت، اتحاد وجودی دارد و گاهی اتحاد وجودی ندارد بلکه دارای مقارنت وجودی هست که اینک به بیان آن دو فرض می پردازیم.

۱ - نهی از وصف ملازم، مساوق با نهی از نفس موصوف است زیرا عقلاً ممکن نیست که یکی از متلازمین، واجب و دیگری حرام باشد پس نهی از جهر در قرائت، ملازم با نهی از قرائت و موصوف است زیرا بیش از یک وجود ندارد و تفکیک در حکم، بین آنها جائز نیست. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی - با تخیص در عبارت ۷۷/۲.

الف: اگر مقارنت وجودیه مطرح باشد، اصلاً ارتباطی به بحث فعلی ندارد مانند حرمت نظر به اجنبی، اگر کسی در حال نماز چشمش متوجه اجنبی باشد، نظر به اجنبی در این صورت، نسبت به نماز، وصف مفارق است و با صلات اتحاد ندارد زیرا در غیر از حال نماز هم ممکن است تحقق پیدا کند، وصف مذکور، یکی از اجزا و خصوصیات نماز نیست لذا اصلاً جای توهم هم نیست که اگر مکلفی در حال صلات چشمش متوجه اجنبی باشد، کسی بگوید آن نماز، باطل است.

ب: اگر وصف مفارق با عبادت، اتحاد وجودی داشته باشد مانند غصبت که نسبت به اکوان صلات، وصف ملازم نیست بلکه گاهی در ضمن صلات تحقق پیدا می کند و در بسیاری از اوقات ممکن است در ضمن سایر موارد غصب محقق شود اما بدیهی است که غصبت به «کَوْن» تحقق پیدا می کند و «کَوْن» جزء صلات و داخل صلات است یعنی بر کَوْن صلاتی عنوان غصبت، متعلق است.

سؤال: آیا فرض مذکور، جزء بحث فعلی ما هست یا نه؟

جواب: فرض مزبور، مبتنی بر مسأله اجتماع امر و نهی است:

۱- اگر در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز اجتماع باشیم، دو عنوان داریم، امر و نهی هر کدام به یک عنوان متعلق شده و اتحاد وجودی، موجب نمی شود که امر به متعلق نهی سرایت کند یا نهی به متعلق امر سرایت نماید پس در صورت قول به جواز اجتماع، صلات در دار غصبی از صغریات بحث فعلی نیست و نمی توان گفت نهی به عبادت تعلق گرفته زیرا آنچه منهی عنه واقع شده، غصب هست و آنچه که مأمور به می باشد، صلات است پس نهی به نماز تعلق نگرفته تا مسأله اقتضای فساد و بطلان، مطرح شود.

۲- اگر کسی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شد و جانب نهی را بر امر، مقدم داشت در این صورت، صلات در دار غصبی، عبادتی است که منهی عنه واقع شده و متعلق نهی،

و أمّا النهی عن العبادة لاجل أحد هذه الامور، فحاله حال النهی عن أحدها ان كان من قبیل الوصف بحال المتعلق، و بعبارة أخرى كان النهی عنها بالعرض [۱] .

نفس صلات است زیرا «امتناعی» قائل به سرایت است و می‌گوید امر از متعلق خودش به متعلق نهی سرایت می‌کند - و بالعکس - و چون ما جانب نهی را بر امر مقدم داشتیم، کأن نهی از عنوان غصب به عنوان صلات سرایت کرده پس نماز، منهی عنه هست و در نتیجه، جزء بحث فعلی ما هست و اگر کسی قائل به «اقتضا» شد، نماز در دار غصبی طبق مبنای مذکور، محکوم به بطلان است.

[۱] - مصنف رحمته الله در عبارت مذکور^۱ به بیان دو قسم دیگر اشاره نموده که نتیجه آن دو قسم هم به بعضی از اقسام پنج‌گانه قبل برگشت می‌کند اما صورت نهیش با آن‌ها متفاوت است که ما از آن دو، به قسم ششم و هفتم تعبیر می‌کنیم.

۶ - گاهی نهی صورتاً به نفس عبادت متعلق می‌شود اما در حقیقت، جزء^۲ عبادت، منهی عنه است در مثال «لا تصل فی الحریر»^۳ نهی به حسب ظاهر عبارت به صلات متعلق شده اما حقیقتاً مقصود مولا عدم سائریت حریر است پس گاهی به حسب ظاهر، نهی به نفس عبادت تعلق می‌گیرد^۴ اما واقعاً نهی به جزء یا شرط یا وصف متعلق شده^۵.

۱ - «حاصل کلام آن که ما ذکرنا سابقاً حال نهی متعلق به (نفس) جزء و شرط و وصف بود اما اگر نهی متعلق شود به عبادت به اعتبار یکی از این مذکورات مثل این که: (لا تصل و انت تقرء العزائم او لبست الحریر او لا تصل فی مکان المخصوص) پس این بر دو قسم است ...» ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۷۷ / ۲.

۲ - یا شرط - یا وصف - عبادت، منهی عنه است.

۳ - بنابراین که نهیش ارشادی نباشد.

۴ - یعنی: نهی از نفس عبادت، بالعرض و المجاز است.

۵ - از قبیل وصف به حال متعلق و مانند «زید ابوه قائم» می‌باشد که قیام، مربوط به پدر زید است

نه خود زید.

و ان كان النهي عنه على نحو الحقيقة و الوصف بحاله و ان كان بواسطة أحدها الا أنه من قبيل الوسطة في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الاول، فلا تغفل^۱ [۱] .

تذکر: قسم ششم از قبیل تعلق نهی به «نفس» جزء یا شرط یا وصف عبادت است که احکام هر یک از آن‌ها را به نحو مشروح بیان کردیم.

[۱] - ۷: گاهی نهی به نفس عبادت متعلق می‌شود و حقیقتاً مجموع عبادت، منهی عنه است اما علت آورنده نهی و آن چیزی که واسطه شده نهی به عبادت متعلق شود، جزء یا شرط یا وصف عبادت است که جزء یا شرط یا وصف، عنوان واسطه در ثبوت دارد.

سؤال: فرق قسم ششم با قسم هفتم چیست؟

جواب: کأن در قسم ششم، واسطه، واسطه در عروض^۲ است و در قسم هفتم واسطه در ثبوت^۳.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

۱ - و الامثلة واضحة كالنهي عن الصلاة بلا ركوع او بلا طهارة او بلا وصف الاتصال. ر. ک: شرح كفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۲۶۱.

۲ - اصطلاحاً واسطه در عروض، آن است که عرض حقیقتاً مربوط به نفس واسطه هست اما به معروض دیگری که نسبت می‌دهیم به صورت عرض، مجاز و مسامحه هست اما حقیقتاً همان حقیقتی که در علم بیان خوانده‌ایم - مربوط به واسطه است. مثال: شما در مورد فردی که در کشتی نشسته چنین تعبیر می‌کنید: «جالس السفينة متحرك» اما واقعیت امر، این است که نسبت مذکور، مجاز است و او حرکتی ندارد بلکه واقعاً کشتی متحرک است لذا بالعرض و المجاز چنان تعبیری می‌شود.

۳ - واسطه در ثبوت، این است که: واسطه، سبب می‌شود که عرض حقیقتاً عارض معروض شود. «یک مثال عرفی»: فرضاً دو نفر با یکدیگر اختلاف دارند، شخص ثالثی بین آن دو آشتی و ارتباط برقرار می‌کند، ارتباط مذکور، مربوط به آن دو نفر است اما شخص ثالث، واسطه شده که بین آن‌ها مصالح برقرار شود. «مثال فقهی»: آب کُر چنانچه یکی از اوصاف سه گانه اش - رنگ، بو و طعم -

و مما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بهم كما أن تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد و عدمها التي ربما تزيد على العشرة - على ما قيل - كذلك^۱، أما المهم بيان ما هو الحق في المسألة، ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال من بسط المقال في مقامين [۱] .

تذکر: قسم هفتم، به همان قسم اول، رجوع می‌کند که نهی به مجموع عبادت، متعلق است و قدر متیقن از محل بحث ما این است که نهی به مجموع عبادت تعلق گیرد پس قسم اخیر هم جزء بحث و محل نزاع می‌باشد.

اقسام تعلق نهی به معامله

[۱] - از بیان ما - در اقسام تعلق نهی به «عبادت» - مشخص شد که اقسام هفت‌گانه مذکور در «معاملات» هم جاری است و نیازی به توضیح تک‌تک آن‌ها نیست. تذکر: مقدمات هشت‌گانه بحث، پایان پذیرفت، اقوال در اصل مسأله تعلق نهی به

→ تغییر پیدا کند، متنجس می‌شود در مثال مزبور با «آب، تغیر و نجاست» مواجه هستیم و آب، معروض، نجاست، عرض و تغیر، واسطه است.

تغیر، چگونه واسطه‌ای است؟ نجاست که عرض تغیر نیست بلکه آب اتصاف به نجاست پیدا می‌کند و معنا ندارد که تغیر، محکوم به نجاست شود اما در عین حال، نقش تغیر، این است که نجاست را مرتبط به آب و معروض آن می‌نماید و خودش حکمی ندارد بلکه علت می‌شود که حکم به نجاست، نسبت به آب ثابت شود.

۱ - ای: لیس بهمهم و اما الامثلة «فی المعاملات» على حذو امثلة العبادات كنكاح الخماسة لمن عنده اربع و بيع العبد و السفیه «فی المنهى عنه لذاته» و بيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو الايجاب و القبول الناقلين «فی المنهى عنه لجزئه» و كبيع الملاقح «فی المنهى عنه لشرطه» فان القدرة على التسليم شرط فى البيع و كبيع الحصاة «فی المنهى عنه لوصفه اللازم» فان تعيين المبيع بالحصاة لازم لهذا البيع و كبيع مال الغير و بيع العنب ليعمل خمراً «فی المنهى عنه لوصفه المفارق» و ان كان ربما يناقش فى بعض الامثلة. ر، ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۱ / ۲۶۱ .

الاول في العبادات: فنقول و على الله الاتكال: انّ النهي^۱ المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت مقتضى لفسادها، لدلالته على حرمتها ذاتاً، و لا يكاد يمكن اجتماع الصّحة بمعنى موافقة الامر أو الشريعة مع الحرمة. وكذا بمعنى سقوط الاعادة، فانه مترتب على اتيانها بقصد القرية، وكانت مما يصلح لان يتقرب بها، و مع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، و يتأتى قصدها من الملتفت الى حرمتها كما لا يخفى. [۱].

عبادت يا معامله، بسیار متکثر است به نحوی که گفته شده بیش از ده قول در مسأله مطرح می باشد که ذکر آن ها مهم نیست اما برای تحقیق در مسأله، لازم است در دو مقام بحث نمود.



۱- نهی در عبادت، مقتضی فساد است

[۱] - اگر نهی مولوی تحریمی - مانند نهی متعلق به شرب خمر - به عبادتی - بما هو عبادة - متعلق شود، نهی مذکور، مقتضی فساد آن عبادت است - لدلالة النهی على حرمة العبادة - و اجتماع بین حرمت و صحت امکان ندارد، خواه معنای صحت را طبق تفسیر

۱ - توضیحه: ان النهی المتعلق بالعبادة سواء كان المنهى عنه عبادة مستقلة كقوله: «لا تصل او لا تطف او لا تسع في المصوب» ام جزء لها كقوله: «لا تقرأ العزائم في الصلاة» امر شرطاً لها كقوله: «لا تتوضأ بالماء المصوب» يقتضى الفساد، فان العبادة - بوصف كونها عبادة - لا فرق في فسادها بالنهي المتعلق بها بين هذه الاقسام الثلاثة، لوجود ملاك الفساد - و هو دلالة النهی بطبعه مجرداً عن القرينة على الحرمة الذاتية الملازمة للفساد - في العبادات لان الحرمة تكشف عن المبغوضية المضادة للمحبوبة المقومة للعبادة و لا تجتمع المحبوبة و المبغوضية في شيء واحد، فلا محالة يكون النهی رافعاً للامر، فيفسد المنهى عنه سواء كان نفس العبادة ام جزئها ام شرطها، غاية الامر ان سراية فساد الجزء او الشرط الى نفس العبادة منوطة بالاكْتفاء به و عدم تداركه على ما سبق. ر. ك: منتهی الدراية ۲۷۶/۳.

لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتّصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القرية، وعدم القدرة عليها مع قصد القرية بها الا تشريعاً، و معه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، و معه لا تتّصف بحرمة أخرى، لامتناع اجتماع^۱ المثلين كالضدين [۱] .

متکلم^۲ در نظر بگیریم خواه طبق معنای فقیه^۳ زیرا عبادت صحیح چه از نظر متکلم و چه از نظر فقیه باید دارای دو خصوصیت باشد:

- ۱ - ذاتاً صلاحیت مقربیت داشته باشد و بتواند عبد را به مولا نزدیک کند.
- ۲ - مکلف هم در عمل، قصد تقرب داشته باشد و عبادت را به عنوان مقرب الی المولی انجام دهد.

سؤال: آیا عبادتی که به واسطه حرمت «ذاتی» - مانند شرب خمر - مبغوضیت پیدا کرده، صلاحیت مقربیت دارد و می تواند صحیحاً واقع شود و در نتیجه، مکلف به وسیله آن، قصد تقرب داشته باشد؟

خیر! زیرا: ... و مع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك [ای: لان يتقرب بها] و يتأتى قصدها^۴ من الملتفت الى حرمتها.

[۱] - اشکال: اساس کلام شما - مصنف - این بود که: در صورت تعلق نهی به عبادت،

۱ - اقول: الممتنع اجتماعهما بحدیهما لیکونا وجودین ممتازین اما اجتماعهما بذاتیهما علی نحو یکون احدهما مؤكداً للآخر فلا امتناع فيه بل هو واقع کثیراً. ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۴۳۷ .

۲ - یعنی: موافقة الامر یا موافقة الشريعة.

۳ - یعنی: سقوط قضا و اعاده.

۴ - معطوف علی قوله: يصلح یعنی: یمتنع قصد القرية من الملتفت اما الغافل بل مطلق المعذور فلا مانع من صحة عبادته. نعم تتوقف علی وجود جهة مصححة للتقرب و یمکن اثباتها بعموم او اطلاق يقتضی وجود مصلحة فی الفعل مطلقاً و قد تقدم الكلام فی ذلك فی مقدمات المسألة السابقة و التنبيه الاول منها فراجع و تأمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۳۶ .

حرمتش - مانند حرمت شرب خمر - «ذاتی» و ملازم با فساد است لذا نمی تواند صحیحاً واقع شود لکن اشکال ما این است که: اصلاً عبادت، حرمت ذاتی^۱ پیدا نمی کند زیرا:

الف: اگر مکلف، آن عبادتی را که شما می گوئید محرم است، بدون قصد قربت انجام دهد، عبادت بدون قصد قربت، حرمت ذاتی ندارد. اگر شخص حائض در ایام حیض - به عنوان ورزش یا منظور دیگری - بدون قصد قربت، اتیان صلات نماید، آن عمل، محرم نیست زیرا عبادت، متقوم به قصد قربت است و او قصد تقرب ننموده.

ب: چنانچه مکلف، آن عمل را با قصد قربت اتیان نمود به لحاظ این که عبادت مذکور از نظر شارع، صلاحیت مقربیت ندارد، حرام است اما حرمتش تشریعی هست نه ذاتی، مثلاً اگر شخص حائض، نماز را با قصد قربت اتیان نمود، آن صلات، محرم است اما حرمتش مانند حرمت شرب خمر، ذاتی نیست بلکه تشریعی می باشد و کأن آن مکلف، چنین می گوید: در عین حال که شارع مقدس، نماز را برای حائض مقرب قرار نداده اما من خودم را در ردیف شارع قرار داده و می گویم صلات مذکور، مقربیت دارد.

اگر شیء حرمت تشریعی پیدا کرد، امکان ندارد حرمت ذاتی هم داشته باشد زیرا همان طور که اجتماع ضدین، ممتنع است اجتماع مثلین هم امتناع دارد و نسبت به یک شیء امکان ندارد دو حرمت تعلق گیرد.

۱ - الحرمة الذاتية هي التي تكون عن مفسدة في الفعل و توجب مبغوضيته شرعاً و لو لم يأت به عن تشريع و افتراء على المولى في قبال الحرمة التشريعية و هي التي تكون عند الاتيان بالفعل على نحو التشريع و الافتراء على المولى فيكون صدوره حينئذ قبيحاً مبغوضاً على المكلف و ان لم يكن في حد ذاته قبيحاً مبغوضاً واقعاً. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۱۵۱.

فانه يقال: لا ضير في اتّصاف ما يقع عبادة - لو كان مأموراً به - بالحرمة الذاتية، مثلاً صوم العیدین کان عبادة منهيّاً عنها، بمعنى أنّه لو أمر به كان عبادة لا يسقط الامر به الا اذا أتى به بقصد القرية، كصوم سائر الايام، هذا فيما اذا لم يكن ذاتاً عبادة كالسجود لله تعالى ونحوه، و الا^۱ كان محرماً مع كونه فعلاً عبادة، مثلاً اذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك و تعالى، كان عبادة محرمة ذاتاً حينئذٍ، لما فيه من المفسدة و المبعوضيّة في هذا الحال [۱] .

[۱] - جواب: مصنف رحمته الله سه جواب برای اشکال مذکور بیان کرده‌اند:

۱ - معنای عبادت در بحث دلالت نهی بر فساد با سائر موارد، مختلف است و شما - مستشکل - توهّم کردید، عبادت^۲، آن است که بالفعل در آن قصد قربت، معتبر است در حالی که ما در امر چهارم همین بحث، دو معنا برای عبادت بیان کردیم که با سائر موارد فرق دارد.

الف: عبادت، آن است که: «لو تعلّق الامر به کان امره امرّاً عباديّاً لا یکاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قریبی» مقصود، این است که: اگر به جای نهی، امر به آن متعلّق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمه مکلف ساقط نمی‌شد مگر با قصد قربت، مانند صوم روز عید فطر که: یک عبادت محرم و عبادتیش به این معنا است که: صوم عید فطر به جای این که منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایام ماه رمضان، مأمور به می‌شد، این صوم هم

۱ - ای: و ان كان عبادة ذاتاً فلا مانع من اتصافها بالحرمة الذاتية مع كونها عبادة فعلاً لا شأناً كالقسم الاول فان السجود الذي هو عبادة ذاتاً و لا تنفك عنه العبادية كما هو مقتضى ذاتی كل شيء يمكن ان يكون له مفسدة في حال توجب حرمة ذاتاً كالسجود للشمس والقمر والصنم ونحوها و عليه فلا مانع من اتصاف العبادة الفعلية بالحرمة الذاتية «فالمتحصل»: انه لا مانع من اتصاف العبادة بكلا قسميها - اعني الشائنية كصوم العیدین و الذاتية كسجود الجنب و الحائض له تعالى شأنه الذي نهى عنه في حالتي الجنابة و الحيض - بالحرمة الذاتية. ر. ك: منتهی الدراية ۳ / ۲۸۱ .

۲ - در محل بحث.

مانند سائر مصادیق صوم، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی‌شد.^۱
 نتیجه: اگر نهی به صوم عید فطر، متعلق شد، چرا حرمت ذاتی نداشته باشد، اکنون و بالفعل که امری به آن تعلق نگرفته بلکه نهی به آن متعلق شده و نهی مانند نهی متعلق به شرب خمر، ذاتی هست پس عبادت در محل بحث، چنان معنایی دارد که منافاتی با مبعوضیت و حرمت ذاتیه ندارد.

ب: منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتاً»^۲ جنبه عبادیت دارد و نیاز به امر ندارد^۳ مانند خضوع، خشوع و سجده در پیشگاه حضرت حق که ذاتاً عبادت است و نیاز به تعبد ندارد تا عنوان عبادت برای آن‌ها تحقق پیدا کند.

سؤال: اگر یک عبادت ذاتی، متعلق نهی واقع شود مثلاً شارع مقدس به شخص حائض دستور دهد، همان سجده‌ای که عبادت ذاتی هست در حال حیض بر تو حرام است، در این صورت نهی مذکور، نقصی دارد؟ آن سجده، عبادتی هست که فعلاً نهی ذاتی به آن تعلق گرفته و نهی دال بر مبعوضیت است - مانند نهی متعلق به شرب خمر و سائر محرمات.

خلاصه جواب: طبق آن دو معنایی که برای عبادت^۴ ذکر کردیم، هیچ مانعی وجود ندارد که نهی متعلق به عبادت، دال بر حرمت ذاتی و کاشف از مبعوضیت و فساد باشد.

۱ - پس مقصود از تعلق نهی به عبادت، این نیست که اکنون یک عبادت فعلی مأمور به به امر و جویی یا استجابی داریم که نهی هم به آن تعلق گرفته، اگر چنین باشد کأن صد درجه از اجتماع امر و نهی بالاتر و اصلاً این مسأله، ممتنع است.

۲ - با قطع نظر از نهی، ذاتاً مقرب الی المولی هست.

۳ - مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلق نگیرد، شما عبادیت آن را احراز نمی‌کنید.

۴ - یعنی: عبادتی که داخل در بحث فعلی ما هست - بحث دلالت یا عدم دلالت نهی بر فساد.

مع أنه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية بناء على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال في التجري و الانقياد، فافهم، هذا [۱] .

[۱] - ۲ - از شما پذیرفتیم که آن «حرمت»، تشریعی باشد - نه ذاتی - اما این که گفتید اگر حرمت، تشریعی شد، محلی برای حرمت ذاتی باقی نمی ماند چون اجتماع مثیلین^۱ مانند اجتماع ضدین، ممتنع است، مورد قبول ما نیست زیرا: حرمت تشریعی و ذاتی با یکدیگر قابل اجتماع هستند چون متعلق آن ها متفاوت است در حرمت ذاتی، «فعل مکلف» و فرضاً عمل خارجی، مانند نماز در ایام حیض، حرام است به عبارت دیگر در صوم عید فطر - و سائر محرمات - متعلق حرمت ذاتی، فعل مکلف است اما در حرمت تشریعی، حرمت بر فعل مکلف، متعلق نیست بلکه حرمت به یک عمل قلبی تعلق دارد یعنی: مکلف به حسب قلب و اعتقاد، چیزی را که مربوط به شریعت نیست، به شارع مقدس اسناد می دهد، نمازی را که شخص حائض، بدون قصد قربت می خواند با نمازی که شخص حائض دیگری با قصد قربت اتیان می کند از نظر صلاتیت تفاوتی ندارد، فقط فرقی در یک مسأله قلبی است که: یکی از آن ها «ما لیس فی الدین» را به حسب اعتقاد، جزء دین قرار داده و دیگری مرتکب چنین اسنادی نشده مانند مسأله تجزی که از نظر مصنف، حرمت آن، متعلق به قصد معصیت است نه فعل «متجزا به» و همچنین در باب انقیاد، ثواب، مربوط به انقیاد و قصد اطاعت است نه این که به فعل مکلف ارتباط داشته باشد.

نتیجه: این که شما - مستشکل - گفتید بین حرمت ذاتی و تشریعی، امکان جمع نیست، پاسخ ما این بود که منافاتی بین آن دو وجود ندارد.

۱ - یعنی حرمت ذاتی و حرمت تشریعی.

مع آنه لو لم یکن التهی فیها دالاً علی الحرمة لکان دالاً علی الفساد، لدلالته علی الحرمة التشریعیة، فانه لا أقل من دلالته علی أنها لیست بمأمور بها، و ان عبها اطلاق دلیل الامر بها أو عمومہ [۱] .

قوله: «فافهم»^۱.

اشاره به این است که: در باب تجزی و انقیاد هم آن مطلب، مسلم نیست زیرا بعضی خواسته اند حرمت را به عمل خارجی و فعل «متجراً به» سرایت دهند و

[۱] - ۳ - از شما مستشکل می پذیریم که در محل بحث، حرمت ذاتی تحقق ندارد بلکه فقط حرمت تشریعی مطرح است اما همان حرمت تشریعی دلیل بر بطلان عبادت است.

توضیح ذلک: گرچه حرمت تشریعی دلالت بر فساد ندارد اما می توان با توجه به آن گفت: فرضاً صلات شخص حائض، مأمور به نیست زیرا: «اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل» اطلاق دارد لکن «دعی الصلاة ایام اقراک» آن را تقیید می کند و می گوید «اقم الصلاة» متوجه شخص حائض در ایام حیض نیست نتیجتاً صلات حائض، فاقد امر است و وقتی امر نداشت، باطل است.

اشکال: در صحت عبادت، نیاز به امر نیست بلکه ملاک امر هم کفایت می کند.

جواب: این که می گوئیم عبادت، نیاز به امر ندارد در صورتی است که ملاک امر در آن تحقق داشته باشد اما نسبت به صلات حائض نه امری تحقق دارد و نه چیزی که

۱ - . . . «و فيه» ان الحرمة التشریعیة فی المقام و حرمة التجزی هناك تتعلقان جميعاً بفعل الجوارح كسائر الاحکام التکلیفیة و اما فعل القلب و هو الاعتقاد بوجوب ما ليس بواجب عمداً أو قصد العصیان و العزم علی الطغیان فهو السبب لتحقيق عنوان التشریع او التجزی للفعل و هو المصحح للعقاب علیه و ان كان مجرد فعل القلب ايضاً من دون صدور فعل من الجوارح مما يوجب استحقاق العقاب عقلاً لکن دون عقاب من صدر عنه الفعل فی الخارج و لم يقتصر علی فعل القلب فقط و لعله الى هذا كله قد اشار اخيراً بقوله «فافهم». ر. ک: عناية الاصول ۲ / ۱۵۲ .

نعم^۱ لو لم یکن النّهی عنها الا عرضاً، کما اذا نهی عنها فیما کانت ضدّ الواجب مثلاً لا یكون مقتضیاً للفساد بناء علی عدم الاقتضاء للامر بالشی للنّهی عن الضدّ الا کذلک - أي عرضاً - فیخصّص به أو یقید [۱] .

کاشف از وجود ملاک امر در آن باشد.

خلاصه: لازم نیست برای بطلان عبادت از طریق حرمت ذاتی و مبغوضیت، مشی نمائیم بلکه از طریق عدم امر و نبودن ملاک امر، حکم به بطلان عبادت می‌نمائیم. [۱] - «یک صورت، استثنا شده که: اگر نهی متعلق به یک عبادت، عرضی باشد، یعنی: نهی در حقیقت به شیء دیگری تعلق گرفته اما مجازاً به آن عبادت متعلق شده، در فرض مذکور، آن نهی عرضی و مجازی، دلالت بر فساد ندارد زیرا نه دالّ بر حرمت است و نه بر عدم الامر دلالت می‌کند پس نهی مذکور، دلالت بر فساد و مأمور به نبودن عبادت ندارد تا مخصص و مقید عمومات و اطلاقات عبادات باشد مانند ...»^۲.

مثال: در بحث «ضد» به نحو مشروح بیان کردیم که: اگر امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات باشد، چنانچه مکلف به جای ازاله نجاست از مسجد، اشتغال به صلات پیدا کند، آن نماز مسلماً باطل است اما اگر امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نباشد بلکه غایت مفادش این باشد که نماز، مأمور به نیست^۳ در این صورت اگر مکلف به جای ازاله،

۱ - استدراک عن قوله لکان دالاً علی الفساد ای نعم لو لم یکن النّهی عن العبادة الا بالعرض و المجاز من قبیل اسناد الجری الی المیزاب و کان المنهی عنه حقیقة غیرها کما اذا نهی عن فعل الصلاة عند تنجس المسجد و کان المقصود من النّهی عنها هو النّهی عن ترک الازالة فلا یكون النّهی حينئذ مقتضیاً لفساد العبادة بناء علی ما تقدم فی بحث الضد من عدم اقتضاء الامر بالشیء النّهی عن الضد الخاص و علیه فیخصّص بمثل هذا النّهی العرضی عموم قولنا النّهی فی العبادات یقتضی الفساد او یقید به اطلاقه. ر. ک: عناية الاصول ۲ / ۱۵۳.

۲ - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئی ۱ / ۸۰.

۳ - زیرا در آن واحد نمی‌شود هم «مهم» و هم «اهم» مأمور به باشد.

المقام الثانی فی المعاملات: ونخبة القول: انّ النّهی الدّال علی حرمتها لا یقتضی الفساد، لعدم الملازمة فیها لغة و لا عرفاً بین حرمتها و فسادها أصلاً كانت الحرمة متعلّقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبیب أو بالتسبب بها الیه و ان لم یکن السبب و لا المستبب بما هو فعل من الافعال بحرام [۱] .

مشغول اتیان صلات شود، نمازش صحیح است زیرا ملاک عبادت - مصلحت - در صلات مزاحم با ازاله تحقق دارد.

جمع بندی: مصنف رحمته الله در بحث دلالت نهی بر فساد عبادت، دو بیان داشتند هم حرمت ذاتی را دالّ بر فساد دانستند و هم فرمودند: حرمت تشریعی برای حکم به بطلان و فساد عبادت کفایت می کند.

آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟

[۱] - سؤال: اگر نهی تحریمی به معامله ای متعلّق شد، مقتضی فساد آن هست یا نه؟
جواب: همان طور که در مقام اول بیان کردیم در باب «عبادات» بین حرمت و صحت، امکان جمع نیست زیرا عبادت هم باید «صلاحیت مقربیت» داشته باشد و هم مکلف در مقام عمل، آن را با «قصد قربت» اتیان کند لذا اگر عبادتی، محرم شد، آن دو ویژگی را ندارد و باطل است اما در باب «معاملات» آن دو خصوصیت، معتبر نیست لذا می گوئیم اگر معامله ای محرم شد، آن حرمت، ملازمه با فساد معامله ندارد یعنی: در عین حال که حرام است، صحیح هم می باشد و اثر مقصود بر آن ترتب پیدا می کند. به عبارت دیگر: نه از نظر لغت و نه از دید عرف، بین حرمت و فساد در باب معاملات، هیچ گونه ملازمه ای تحقق ندارد.

تذکر: نوعاً معاملات، اسبابی هستند که انسان از طریق آنها به مستببات توصل پیدا می کند مثلاً در مورد بیع به وسیله ایجاب و قبول - بیعت و اشتريت - تملیک و تملک حاصل می شود لذا نهی متعلّق به معامله را به این سه نحو تصوّر می کنیم:

۱- گاهی نهی به سبب و ذات معامله تعلق می‌گیرد منتها نه از باب این که سبب در مستبب تأثیر می‌کند بلکه از جهت این که سبب، یکی از افعال مکلف است^۱ مانند بیع وقت ندا^۲.
سؤال: معنای حرمت بیع وقت ندا چیست و چه چیزی در آن هنگام حرام است؟
جواب: معامله وقت ندا از جهت این که نسبت به صلات جمعه، بی‌اعتنایی هست، حرام می‌باشد نه از نظر این که تأثیر در ملکیت می‌کند و سببیت دارد لذا نفس بیع، محرم است «لا بما هو مؤثر فی الملكیت بل بما هو عمل من اعمال المكلف» لذا اگر مکلفی در وقت ندا به جای انجام معامله، به نظافت مغازه خود هم پردازد، عملش محرم است زیرا آن عمل هم با اتیان صلات جمعه، مزاحم است.

۲- گاهی نهی به مستبب - مضمون معامله - تعلق می‌گیرد - از جهت این که مستبب هم فعل مکلف است^۳ - مانند بیع مصحف یا عید مسلمان به کافر که در آن دو، ملکیت کافر، نسبت به مصحف یا عید مسلمان، مبغوض شارع مقدس است پس نهی به مستبب - بما هو مستبب - تعلق گرفته است.

۳- گاهی نه سبب، حرام است و نه مستبب بلکه توصل و رسیدن به مستبب از طریق سبب خاص، منهی عنه و حرام است اما چنانچه از طریق دیگری^۴ آن مستبب ایجاد شود، حرام نیست مانند ملکیت «زائد» از طریق بیع ربوی. اگر مکلفی، یک من گندم را به دو من گندم فروخت، در این صورت آیا «نفس البیع بما هو فعل من افعال المكلف» مبغوض شارع است یا این که ملکیت زائد - یک من گندم اضافه - از نظر شارع، مبغوضیت دارد یا امر دیگری؟

۱- فعل مباشری مکلف است.

۲- در زمانی که صلات جمعه، دارای وجوب است.

۳- فعل مع الواسطه‌ای هست که انسان از طریق سبب به آن مستبب توصل پیدا می‌کند.

۴- غیر از آن سبب خاص.

و انما يقتضي الفساد فيما اذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها، مثل
 التهي عن أكل الثمن أو المثلث في بيع^۱ أو بيع شيء^۲.
 نعم لا يبعد دعوى ظهور التهي عن المعاملة في الارشاد الى فسادها، كما أن الامر
 بها يكون ظاهراً في الارشاد الى صحتها من دون دلالة على ايجابها، أو استحبابها،
 كما لا يخفى [۱].

از طريق «بيع ربوی» توصل به ملکیت زائد، نزد شارع، مبعوض است^۳ اما نفس بيع
 «بما هو فعل من افعال المكلف» و همچنین ملکیت زائد، مبعوضيت ندارد زیرا اگر آن
 مقدار زائد از طريق هبه یا صلح تمليك شود، نزد شارع، مبعوض نیست.

سؤال: حکم اقسام سه گانه مذکور چیست؟

جواب: در اقسام ثلاثة مذکور اگر دليل خارجی نداشته باشیم، نهی دلالت بر فساد
 نمی کند یعنی: بيع وقت ندا در عين حال که حرام است اما صحيح می باشد و همچنین بيع
 عبد مسلمان به کافر گرچه حرام است اما صحيح می باشد و ...

[۱] - از دو طريق می توان گفت نهی در باب معاملات، مقتضى فساد است.

۱ - چنانچه نهی شود از چیزی که اگر معامله، صحيح بود، حرام و منهی عنه نبود به
 عبارت دیگر در باب معاملات اگر نهی به جای این که به اقسام ثلاثة مذکور تعلق گیرد،
 متعلق به چیز دیگری شود مثلاً نهی، دلالت کند بر حرمت تصرف در ثمن یا مثلث.
 اگر معامله ای صحيح باشد، معنا ندارد، تصرف در ثمن یا مثلث، حرام باشد پس
 حرمت تصرف در ثمن یا مثلث، دليل بر بطلان معامله است مانند «بيع العذرة سحت» اگر
 بيع عذرة، صحيح باشد، معنا ندارد، تصرف در ثمن آن، حرام باشد.

۱ - [کبيع الربا].

۲ - [کبيع المیئة] ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۴۱.

۳ - ملکیت زائد - من حیث هو - مانند ملکیت کافر، نسبت به مصحف نیست در این فرض از هر
 طریق، کافر، مالک مصحف شود، نزد شارع، مبعوض است.

لکنه فی المعاملات^۱ بمعنی العقود و الایقات، لا المعاملات بالمعنی الاعم المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظة القرائن فی خصوص المقامات، و مع عدمها لا محیص عن الاخذ بما هو قضیة صیغة النهی من الحرمة، و قد عرفت أنها غیر مستتبعة للفساد لا لغةً و لا عرفاً [۱] .

۲ - اصلاً نهی از معامله، تحریمی نیست بلکه دالّ بر ارشاد به بطلان معامله می‌باشد مانند «لا تبع ما لیس عندک» یعنی: مالی که ملک شما نیست و در اختیار شما قرار ندارد، نفروشید، نهی مذکور، تحریمی نیست بلکه ائمه علیهم‌السلام در مقام ارشاد و راهنمایی به این مطلب بوده‌اند که: بی‌جهت خود را در زحمت نیندازید و مال مردم را نفروشید زیرا به آن وسیله به هدف خود نمی‌رسید و تملیک و تملک بر آن معامله، مترتب نمی‌شود.

تذکره: در باب معاملات اگر با اوامری مواجه شدیم، توهم نشود که بر ایجاب یا استحباب دلالت دارد^۲ بلکه اوامر مذکوره نسبت به صحت معامله ارشاد دارد، فرضاً وقتی گفته می‌شود «اجاره بده» یا «بفروش» مقصود، این نیست که اجاره یا بیع شرعاً واجب است بلکه منظور، این است که بر آن معامله، اثر شرعی ترتب پیدا می‌کند و به آن وسیله شما به اثر مقصود، نائل می‌شوید.

نتیجه: «کثیراً ما» نواهی در باب معاملات، ظهور در ارشاد به فساد و اوامر، ظهور در صحت و نفوذ معاملات دارد.

[۱] - این که گفتیم نواهی در معاملات ظهور در ارشاد به فساد دارد، مقصود،

۱ - لا وجه لتخصیص ظهور النهی فی الارشاد الی الفساد دون الحرمة الذاتية بالمعاملات بالمعنی الاخص فقط ای العقود و الایقات بل لا یبعد ظهوره حتی فی المعاملات بالمعنی الاعم مما یقبل الاتصاف بالصحة و الفساد کفصل النجاسات و المتبع علی کل حال هو الظهور فان کان النهی ظاهراً فی الارشاد بقرینة حال او مقال فهو و الا فلا بد من الاخذ بما هو ظاهر النهی لولا القرینة و هو الحرمة و قد عرفت انها مما لا تقتضی الفساد الا فی العبادات ر. ک: عناية الاصول ۲ / ۱۵۵ .

۲ - مثلاً «او فوا بالعقود» دلالت بر صحت معامله دارد نه بر وجوب یا استحباب آن.

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه. منها: ما رواه في الكافي^۱ و الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام «سأله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده، فقال: ذلك الى سيده ان شاء أجازته و ان شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى ان حكم بن عتيبة و ابراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: ان أصل التكااح فاسد، و لا يحل اجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: انه لم يعص الله انما عصي سيده، فاذا أجاز، فهو له جائز» حيث دل بظاهره على أن التكااح لو كان مما حرّمه تعالى عليه كان فاسداً [۱] .

معاملات اصطلاحی هست یعنی «عقود و ایقاعات» اما معامله ای را که ما در این جا بحث می کنیم، در دائره وسیع تری قرار دارد. گفتیم منظور از معامله هر چیزی است که عبادت نباشد خواه معامله اصطلاحی باشد یا نباشد لذا در باب معاملات - با آن دائره وسیع - نمی توان گفت نهی، ظهور در ارشاد به فساد دارد بنابراین اگر معامله ای در ردیف آن معاملات اصطلاحی نبود لکن عنوان عبادت هم بر آن منطبق نشد، چه دلیلی داریم که نهیش ظهور در ارشاد به فساد داشته باشد؟ لذا باید به قرائن توجه نمود اگر از طریق قرائن توانستیم، استفاده کنیم که نهی، ظهور در ارشاد به فساد دارد، همان را اخذ می کنیم و الا باید ظاهر نهی را اخذ نمود و قبلاً هم بیان کردیم که نهی، دلالت بر حرمت می کند اما حرمت^۲ در باب معاملات، مقتضی فساد نیست^۳.

[۱] - گفته شده که شما پیوسته بحث را در دائره عقل، عرف و لغت تعقیب می کنید،

۱- ر. ک: کافی ۵ / ۴۷۸ .

۲- فحرمه التصرف فی الماء المغصوب بتطهیر الثوب و البدن به لاتدل علی الفساد ای بقاء النجاسة. ر. ک: منتهی الدراية ۳ / ۲۹۰ .

۳- لا لغة ولا عرفاً.

و لا يخفى أنَّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفِية ها هنا أنَّ النكاح ليس ممَّا لم يمضه الله و لم يشرعه كي يقع فاسداً و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد، كما لا يخفى، و لا بأس باطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله تعالى و لم يأذن به،

در حالی که ما روایاتی داریم که حکم مسأله را مشخص نموده.

توضیح ذلک: از روایات استفاده می‌شود که هر معامله محرم، فاسد است مثلاً زرارہ دربارهٔ عبدی که بدون اجازهٔ مولا ازدواج نموده از امام باقر علیه السلام سؤال نمود حضرت در پاسخ او فرمودند: «ذلک الی سَیِّده ان شاء اجازہ و ان شاء فرَّق بینهما»^۱.

زراره: بعضی از علماء اهل تسنن فتوا داده‌اند که آن نکاح، باطل است و چنانچه بعداً مولى اجازه نماید، اثری بر آن مترتب نمی‌شود.

امام علیه السلام: «انه لم یعص الله انما عصی سَیِّده فاذا اُجِز فهو جائز». یعنی: عبدی که بدون اذن مولى ازدواج کرده، مرتکب معصیت الهی نشده بلکه «معصية المولى» از او سر زده لذا وقتی مولى آن نکاح را، اجازه نمود، صحیح است و وجهی برای بطلان نکاح وجود ندارد.

نتیجه: اگر در نکاح مذکور، معصیت پروردگار متعال تحقق داشت، فاسد و حق با مستدللین بود لکن چون عصیان امر خداوند متعال محقق نشده، باطل نیست پس از روایت استفاده می‌شود که: عصیان امر خداوند متعال در باب معاملات، ملازم با فساد آن است.

۱ - یعنی: صحت نکاح بر اجازهٔ بعدی مولى متوقف است.

كما أطلق^۱ عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه أنه معصية. وبالجملة: لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم، وهكذا حال سائر الاخبار الواردة في هذا الباب، فراجع و تأمل [۱].

[۱] - «ظاهر» این است که معنای «لم يعص الله»، معصیت اصطلاحی نیست. کأنّ امام علیّه السلام در صدد بیان این بوده‌اند که: نکاح^۲ از عقودی نیست که خداوند متعال امضا نکرده باشد تا فاسد باشد آری اگر از عقودی بود که شارع مقدّس آن را امضا ننموده بود و جزء عقود فاسد بود^۳، می‌بایست بگوئیم نکاح، باطل است پس معنای «لم يعص الله» چنین است: «لیس بنحو لم یکن یعضه الله» پس مسأله انفاذ و تنفیذ، مطرح است. شاهد: در روایت مذکور، چنین تعبیر شده: «انما عصی سیده».

آیا مگر مولا قبلاً به عبدش گفته بود، ازدواج نکن و او مخالفت کرده؟ اگر قبلاً چنان دستوری به عبد داده بود، می‌توان تعبیر نمود «انما عصی سیده» اما فرض مسأله، این است که عبد، بدون اطلاع مولا ازدواج نموده پس چرا در روایت، چنان تعبیری شده؟ لذا می‌گوئیم مقصود از عصیان، این است که چرا او از مولا اذن نگرفته و به همین جهت در روایت، تعبیر به عصیان شده.

۱ - وجه ذلك ان العبودية تقتضي عدم صدور فعل عن العبد الا عن امر سیده و اذنه، حيث انه كلّ عليه لا يقدر على شيء فاذا استقل بامر كان عاصياً حيث اتى بما ينافيه مقام عبوديته ولا سيما مثل التزوج الذي كان خطراً [خطيراً] و اما وجه انه لم يعص الله فيه، فلأجل كون التزوج بالنسبة اليه ايضاً كان مشروعاً مطلقاً [ماضياً] غاية انه يعتبر في تحققه اذن سیده و رضاه، و ليس كالنكاح في العدة غير مشروع من اصله فان اجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نفوذه و ارتفع محذور عصيانه، فمعصيانه لسیده «منه قَوْلُهُ». ر. ك: منتهی الدراية ۳ / ۲۹۳.

۲: مانند ربا - بنا بر قول به بطلان.

۳ - «و من المعلوم استبعاد المعصية بهذا المعنى للفساد».

تذنیب: حکي عن أبي حنيفة و الشيباني دلالة النهي على الصّحة، و عن الفخر^۱ أنه وافقهما في ذلك. و التحقيق أنّه في المعاملات كذلك اذا كان عن المسبّب أو التسبیب [التسبیب]^۲ لا اعتبار القدرة في متعلق النهي كالامر، و لا يكاد يقدر عليهما الا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة [۱] .

نتیجه: معنای «لم یعص الله» همان است که به نحو مشروح بیان کردیم و بین عصیان در محلّ بحث با سایر موارد، تفاوت است.

تذکره: ظاهر روایت، همان بود که توضیح دادیم اما اگر بگوئید در آن معنا ظهور ندارد، پاسخ ما این است که معنای مذکور، محتمل است و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» زیرا اگر معنای «لم یعص الله»، «لم یمضه الله» باشد، بدیهی است که هر معامله‌ای را شارع مقدّس امضا نکند، باطل است و ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد.

آیا نهی بر صحت متعلق خود دلالت می‌کند؟

[۱] - از ابو حنیفه و شیبانی حکایت شده که نهی - چه در عبادات و چه در معاملات - دلالت بر صحت می‌کند و از علمای شیعه از فخر المحققین^۱ نقل شده که ایشان هم با آن دو، موافقت نموده‌اند.

مصنّف^۲: برای نقد و بررسی کلام مذکور، بحث «عبادات» و «معاملات» را جداگانه مطرح می‌نمائیم.

الف: همان طور که در بحث قبل - المقام الثانی - بیان کردیم، نهی متعلق به معامله بر سه قسم است لذا لازم است هر کدام را به طور مجزا بحث نمود.

۱ - فخر المحققین ابوطالب محمد بن جمال الدین حسن بن یوسف المطهر الحلی، ولد سنة ۶۸۲، فاز بدرجة الاجتهاد فی السنة العاشرة من عمره الشریف كان والده العلامة یعظمه و یشی علیه، له کتب منها «شرح مبادئ الاصول» و ... توفي سنة ۷۷۱ هـ . ک: روضات الجنات ۶ / ۲۳۰ رقم ۵۹۱ .

۲ - در کتاب حقائق الاصول و عناية الاصول چنین آمده: عن المسبّب او «التسبیب» - نگارنده.

۱- گاهی نهی به مستبب تعلق می‌گیرد - از جهت این که مستبب هم فعل مکلف است^۱ - مانند بیع مصحف یا عبد مسلمان به کافر که در آن دو، ملکیت کافر، نسبت به مصحف یا عبد مسلمان، مبعوض شارع مقدس است. در فرض مزبور به لحاظ این که در متعلق نهی، قدرت، معتبر است^۲ لازمه اعتبار قدرت، این است که مکلف باید بتواند عبد مسلمان را به کافر تملیک نماید - یعنی مقدور مکلف باشد - و این امر در صورتی مقدور است که معامله، صحیح باشد و چنانچه معامله عبد مسلم در فرض مسأله به طور کلی باطل باشد، مکلف قدرت ندارد که عبد مسلمان را به کافر تملیک نماید زیرا به مجزودی که معامله و بیعی انجام دهد آن معامله، باطل است و تملیک و تملک حاصل نمی‌شود.

خلاصه: اگر گفتند تملیک مصحف به کافر، حرام است، نفس این مطلب، دالّ بر این است که اگر معامله‌ای واقع شد، صحیح است لکن استحقاق عقوبت به قوت خود باقی هست پس اگر نهی به مستبب تعلق گرفت، نفس تعلق نهی به مستبب، دلیل بر مقدوریت آن است و مقدوریت مستبب، ملازم با صحت معامله هست زیرا اگر معامله، باطل باشد، مستبب، مقدور مکلف نخواهد بود پس نظر ابو حنیفه و شیبانی در قسم اول، صحیح است.

۲- گاهی نهی به تسبیب^۳ تعلق می‌گیرد به عبارت دیگر: گاهی نه سبب، حرام است و نه مستبب بلکه توصل و رسیدن به مستبب از طریق سبب خاص، منهی عنه و حرام است^۴ مثل این که بگویند تملیک زائد از طریق بیع ربوی، حرام است که معنایش این است:

۱- فعل مع الواسطه‌ای هست که انسان از طریق سبب به آن مستبب توصل پیدا می‌کند.

۲- البته در متعلق امر هم قدرت، معتبر است.

۳- یا تسبب.

۴- برای توضیح بیشتر درباره این قسم به بحث قبل - المقام الثانی - مراجعه شود.

و أما اذا كان عن السبب، فلا، لكونه مقدوراً و ان لم يكن صحيحاً. نعم قد عرفت أنَّ النهي عنه لا ينافيها^۱ [۱].

تملیک زائد از طریق بیع مذکور، مقدور مکلف است و معنای مقدوریت، صحت معامله هست چون اگر بیع ربوی به طور کلی باطل باشد، مکلف قدرت ندارد از آن طریق، زائد را تملیک نماید پس اگر نهی در معامله به تسبیب تعلق گرفت، دلیل بر صحت معامله است و فتوای ابو حنیفه در قسم مذکور هم صحیح است.

[۱] - ۳: گاهی نهی به سبب تعلق می‌گیرد منتها نه از باب این که سبب در مسبب تأثیر می‌نماید بلکه از جهت این که سبب، یکی از افعال مکلف است^۲ مانند بیع وقت ندا^۳ که از نظر بی‌اعتنائی به نماز جمعه و مزاحمت با آن، حرام می‌باشد نه از جهت این که در تملیک و تملک تأثیر می‌کند.

نهی متعلق به سبب - بما انه فعل من افعال المكلف - نه دلالت بر فساد می‌کند^۴ و نه دلالت بر صحت.

البته ما هم قبول داریم که در متعلق نهی، مانند متعلق امر، قدرت، معتبر است اما لازمه

۱ - تقریر ان النهی الحقيقي و هو النهی التحريمي اذا تعلق بحقيقة المعاملة ای بتمام اجزائها و شرائطها التي لها مدخلة في تحققها لابد و ان تكون مقدورة للمكلف و الا لما صح تعلق النهی بها کالامر الحقيقي اذا تعلق بايجاد حقيقة الشئ فلو خالف المكلف و اتى بالمنهى عنه فقد اتى بحقيقته و ماهيته و لانعنى بالصحة الا هذا و هذه الكبرى، صحيحة لا غبار عليها لكن الكلام في الصغرى يقتضى تفصيلاً و هو ان في المعاملات سواء تعلق النهی بالمسبب او بالتسبیب لو اتى بها المكلف فقد اتى به صحيحاً فان النهی عنهما يكشف عن كونهما مقدورين للمكلف و اما اذا نهى عن السبب فلا يقتضى صحته كما لا يقتضى فساد فانه بما هو فعل من الافعال يكون مقدوراً له صحيحاً كان او فاسداً. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۱/ ۲۶۶.

۲ - فعل مباشری مکلف است.

۳ - در زمانی که صلات جمعه، واجب است.

۴ - که این مطلب را قبلاً توضیح دادیم.

و أمّا العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك و تعالی، فمع النهي عنه يكون مقدوراً كما اذا كان مأموراً به [۱] .

اعتبار قدرت، این نیست که بیع مذکور، صحیح یا باطل باشد. مکلف، قدرت بر بیع وقت ندا دارد گرچه فاسد باشد زیرا نهی به تملیک و تملک تعلق نگرفته بلکه به ذات سبب - بما انه فعل من افعال المكلف - متعلق شده^۱ پس مسأله اعتبار قدرت در متعلق تکالیف، اقتضا ندارد که اگر نهی به سبب تعلق گرفت، حتماً باید آن سبب، مؤثر باشد بلکه ذات سبب - ایجاب و قبول - مقدور مکلف است خواه ایجاب و قبول در تملیک و تملک، مؤثر باشد یا نباشد.

خلاصه: نهی متعلق به سبب نه دلالت بر فساد می‌کند و نه دلالت بر صحت.

[۱] - ب: سؤال: آیا کلام ابو حنیفه و شیانی در باب عبادات، صحیح است یا نه به عبارت دیگر: آیا اگر عبادتی منتهی عنه واقع شد، تعلق نهی، دلالت بر صحت عبادت می‌کند؟

جواب: قبلاً^۲ هم بیان کردیم که دو تعریف برای عبادت - در محل بحث - وجود دارد که به نظر ما دچار اشکال - نقض و ابرام - نیست و شما هر کدام از آن دو معنا را بپذیرید، کلام ابو حنیفه و شیانی، مردود است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱ - منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتاً»^۳ جنبه عبادت دارد و محتاج به امر

۱ - اگر مکلفی در وقت ندا مشغول انجام بیع فاسد هم باشد، مرتکب عمل حرام شده زیرا از نظر مزاحمت و بی‌اعتنایی نسبت به نماز جمعه، فرقی ندارد که بیع، فاسد باشد یا صحیح.

۲ - در امر رابع.

۳ - با قطع نظر از نهی ذاتاً مقرب الی المولی هست.

و ما كان منها عبادة لا اعتبار بقصد القرية فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه الا اذا قيل باجتماع الامر و النهي في شيء ولو بعنوان واحد و هو محال و قد عرفت^۱ أنّ النهي في هذا القسم انما يكون نهياً عن العبادة، بمعنى أنّه لو كان مأموراً به كان الامر به أمر عبادة لا يسقط الا بقصد القرية [۱] .

نیست^۲ مانند خضوع و سجده در پیشگاه حضرت حق.

اگر شارع مقدّس، شخص جُنُب یا حائض را نهی نمود که در حال جنابت یا حیض در مقابل خداوند، سجده و خضوع نمایند، در عین حال که خضوع ذاتاً عبادت است و نیاز به تعبّد و امر شرعی ندارد^۳، تعلق نهی، نسبت به سجود، دلالت بر صحّت نمی‌کند بلکه دالّ بر فساد عبادت است زیرا سجده در حال جنابت برای جُنُب، مقدور است اما در عین حال، مبغوض مولا می‌باشد و مقرب الی المولی نیست لذا وجهی ندارد که نهی دلالت بر صحّت نماید.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

خلاصه: حرمت، ملازم با فساد عبادت است و کلام ابو حنیفه در این قسم، مردود است.

[۱] - ۲: تعریف دیگر عبادت - در محلّ بحث - این است که: «لو تعلق الامر به کان امره امراً عبادتاً لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قریبی» مقصود، این است که اگر به جای نهی امر به آن متعلّق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمّه مکلف، ساقط نمی‌شد مگر با

۱ - دفع لتهم انه اذا امتنع تعلق النهي بالعبادة كيف وقع النزاع في المسألة في النهي المتعلق بالعبادة؟ و وجه الدفع ان المراد من العبادة ليس ذلك المعنى بل معنى لا يمتنع تعلق النهي به كما تقدم في بيان معنى لفظ العبادة في العنوان و الله سبحانه اعلم و له الحمد. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۴۴ .

۲ - مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلق نگیرد شما عبادیت آن را احراز نمی‌کنید.

۳ - هر مکلفی می‌داند که خضوع و سجده در برابر خداوند متعال، پرستش و عبادت است.

قصد قربت مانند صوم عید فطر که: عبادت محترم است و عبادیتش به این معنا هست که صوم عید فطر به جای این که منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایام ماه رمضان، مأمور به می‌شد، آن صوم هم مانند سائر مصادیق روزه، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی‌شد اما فعلاً صوم عید فطر، متعلق نهی و مبغوض مولا هست.

سؤال: آیا می‌توان تعلق نهی به روزه عید فطر را دلیل بر صحت آن دانست؟

جواب: خیر! عبادت یا باید «امر» به آن متعلق شود یا لا اقل واجد «ملاك امر» باشد لذا نمی‌توان گفت صوم عید فطر هم متعلق امر است و هم نهی به آن تعلق گرفته زیرا اگر چنین باشد کأن صد درجه از اجتماع امر و نهی، بالاتر و اصلاً این مسأله، ممتنع است چون در اجتماع امر و نهی، امر به یک عنوان و نهی به عنوان دیگر تعلق می‌گیرد، در محل بحث اگر بنا باشد امر و نهی تحقق داشته باشد باید هر دو به صوم عید فطر متعلق شود یعنی: روزه عید فطر هم امر داشته باشد که ملاک و زمینه قصد قربت باشد و هم نهی داشته باشد زیرا فرض بحث ما این است که نهی به عبادت متعلق شده و این مطلب، مستحیل است که شیء واحد ذو عنوان واحد، هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی لذا نمی‌توان گفت با تعلق نهی، نسبت به صوم عید فطر، آن عمل، صحیح است و نهی، دلالت بر صحت دارد، عبادیت روزه عید فطر، تعلیقی است و اکنون - بالفعل - عبادت نیست بلکه مبغوض مولا می‌باشد و چیزی که مبغوض و مبغذ هست، نمی‌تواند مقرب هم باشد.

خلاصه: کلام ابو حنیفه در این قسم از عبادت - یعنی: بنا بر تعریف اخیر - هم به طور کلی باطل است.

فافهم^۱ [۱].

[۱] - اشاره به این است که: ظاهر تعلق نهی به عبادت، این است که: بالفعل متعلق نهی باشد نه این که عبادت تعلیقی باشد یعنی: «لو تعلق الامر به کان امره امرأ عبادتاً...».

۱ - و قد قال المصنف فی الهامش فی ملخص هذا التحقيق ما هذا لفظه ملخصه: «ان الكبرى و هی ان النهی حقيقة اذا تعلق بشيء ذي اثر كان دالاً على صحته و ترتب اثره عليه لاعتبار القدرة فيما تعلق به النهی كذلك و ان كانت مسلمة الا ان النهی كذلك لا يكاد يتعلق بالعبادات ضرورة امتناع تعلق النهی كذلك بما تعلق به الامر كذلك و تعلقه بالعبادات بالمعنى الاول و ان كان ممكناً الا ان الاثر المرغوب منها عقلاً و شرعاً غير مترتب عليها مطلقاً بل على خصوص ما ليس بحرام منها وكذا الحال في المعاملات فان كان الاثر في معاملة مترتبة عليها و لازماً لوجودها. كان النهی عنها دالاً على ترتبه عليها لما عرفت انتهى» فيستفاد من مجموع كلماته في المتن و الهامش تسليم ما قاله ابو حنيفة في موردین من ابواب المعاملة و هما النهی عن المسبب او السبب و فی قسم واحد من العبادات ای العبادات الذاتية و اما فی السبب من المعاملات لا يدل على الصحة و ان كان نفس ذاته بما هو فعل مقدوراً للمكلف و فی القسم الاخر من العبادات فليس النهی متعلقاً بحقیقتها کی يدل على الصحة الا على القول بجواز اجتماع الضدين فی موضوع واحد فتدبر و لا تصح الى قول من يقول ان النهی عن المسبب يقتضي الفساد معللاً بان النهی عنه يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن ظرف الفعل و رافعاً لسلطنته على الفعل و الترك فيكون مخلاً بشرط الصحة فان من شرائطها ان لا يكون الانسان محجوراً عن التصرف فيها لتعلق حق الغير بها او لغير ذلك فيكون دالاً على الفساد فان ذلك دعوى بلا دليل بل قد عرفت الدليل على خلافها فان النهی الحقيقي عن المسبب يستلزم مقدوريته کی يمكن امثاله و عصيانه و الاعتذار عن ذلك بان المسببات العرفية تتصف بالتحقق عند ايجادها باسبابها لا محالة من غير فرق فی ذلك قبل النهی و بعده و النهی يدل على عدم كونها ممضاة فی نظر الشارع و فرق واضح بين عدم القدرة على ايجاد الملكية العرفية و بين عدم كونها ممضاة و ما هو ينافي النهی انما هو الاول و المدعى كونه لازماً للنهی هو الثاني، فخرج عن الفرض كما لا يخفى لان الكلام فی تعلق النهی الحقيقي بمعاملة و هذا الاعتذار مبني على دعوى ظهور النهی عن المعاملة فی الارشاد الى الفساد و الله العالم. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۲۶۷ / ۱.

المقصد الثالث: في المفاهيم

«مقدمة»

و هي: أن المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه هو عبارة عن حكم انشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه، فمفهوم «ان جاءك زيد فأكرمه» مثلاً - لو قيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها و جزائها لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، و يكون لها خصوصية بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها [١] .

مقصد سّوم

«مفاهيم»

[١] - تعريف مفهوم: همان طور که از موارد اطلاق و استعمال آن لفظ، ظاهر می شود، مفهوم، یک «حکم» به عبارت دیگر، قضیه ای هست که دارای موضوع و محمول - و گاهی دارای شرط و جزا - می باشد پس مفهوم، یک معنای مفرد در برابر جمله نیست بلکه قضیه ای می باشد که متضمن حکم انشائی^۱ یا إخباری^۲ هست^۳.

١ - مانند: «ان جاءك زيد فأكرمه».

٢ - مانند: «ان جئتني فانا اعطيتك ديناراً».

٣ - لزومی ندارد که مفهوم همیشه در ایجاب و سلب با منطوق، مخالف باشد بلکه گاهی مفهوم،

سؤال: اساس و منشأ آن قضیه، چیست؟
 جواب: در معنای منطوقی^۱ خصوصیت و مزیت هست که لازمه آن، وجود و ثبوت این مفهوم است.

سؤال: آن خصوصیت چیست؟

جواب: کسانی که می‌گویند قضیه شرطیه، دارای مفهوم هست، جمله «ان جائك زيد فاکرمه» را چنین معنا می‌کنند: علت تامه منحصره وجوب اکرام، مجبی و زید است بنابراین اگر مجبی و زید، علت منحصره برای وجوب اکرام پیدا کرد، بدیهی است که هر شیئی که علت منحصره اش منتفی شود آن شیء هم منتفی می‌شود پس معنا و مفهوم جمله مذکور، این است: «عند عدم مجبی و زید لا یجب اکرامه» زیرا مجبی و زید، علت منحصره وجوب اکرام بود پس در حقیقت، معنای منطوقی بر خصوصیتی دلالت می‌کند که آن ویژگی مثلاً علت منحصره هست و علت منحصره، مستتب و مستلزم قضیه مفهومی می‌باشد.

سؤال: آن خصوصیت از چه طریقی استفاده می‌شود و چه چیز بر آن دلالت می‌کند؟
 جواب: پاسخ آن را در مباحث بعدی ضمن توضیح ادله قائلین به ثبوت مفهوم بیان می‌کنیم که مثلاً آیا «ان» یا «اذا» از طریق «وضع» دلالت بر علت منحصره می‌کند یا از طریق سائر قرائن، اما آنچه فعلاً لازم به تذکر می‌باشد این است که: اگر «ان» شرطیه بالوضع یا به وسیله سائر قرائن، دلالت بر علت منحصره نماید، آن قضیه مفهومی هم ثابت است و الا خیر.

خلاصه: «مفهوم»، قضیه‌ای است که متضمن حکم انشائی یا اخباری می‌باشد و آن

→ مخالف است و گاهی موافق، مانند آیه شریفه ﴿و لا تقل لهما أف﴾ که از آن به اولویت استفاده می‌شود ضرب و شتم والدین هم حرام است.

۱ - همان معنایی که مستقیماً نفس لفظ بر آن دلالت می‌کند.

فصح أن يقال: إنَّ المفهوم أنما هو حكم غير مذكور، لا أنَّه حكم لغير مذكور، كما فسر به، و قد وقع فيه التقصُّص و الابرام بين الاعلام مع أنَّه لا موقع له كما أشرنا اليه في غير مقام، لأنَّه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي.

و منه قد انقدح حال غير هذا التفسير ممَّا ذكر في المقام، فلا يهتمنا التصدي لذلك [۱].

قضيه، نتیجه خصوصیتی هست که در معنای منطوقی تحقق دارد مانند خصوصیت علیت منحصره که در قضایای شرطیه بنا بر قول به ثبوت مفهوم، ثابت است.

تذکر: گرچه مصنف، چنین تصریح نموده‌اند: در معنایی که برای مفهوم بیان کردیم فرقی بین مفهوم موافق و مخالف وجود ندارد اما در عین حال، بیان ایشان در مفهوم موافق جریان ندارد.

توضیح ذلک: از آیه شریفه «ولا تقل لهما أف» به مفهوم موافقت، حرمت ضرب و شتم استفاده می‌شود اما اشکال ما این است که در منطوق آیه، خصوصیتی وجود ندارد که بر آن معنا دلالت نماید. مگر این که چنین توجیه نمائیم که آن «خصوصیت» لزومی ندارد علیت منحصره باشد بلکه خصوصیت تعرض نسبت به ادنی مرتبه، مستلزم افاده حکم مرتبه متوسط یا بالاتر است یعنی: کأنَّ معنای آیه شریفه، این است که: نسبت به والدین «أف» - که پائین‌ترین مراتب توهین است - نگوئید بنابراین، بدیهی است که اگر پائین‌ترین مراتب اهانت، ممنوع شد، وضع مرتبه متوسط و بالاتر، واضح است والا اگر آن خصوصیت، عبارت از علیت منحصره باشد فقط در مفهوم مخالف جریان دارد اما در مفهوم موافق، جاری نیست.

[۱] - مصنف رحمته الله نتیجه‌گیری می‌کنند که: «المفهوم أنما هو حكم غير مذكور»^۱.

۱ - «غير مذكور» صفت نفس حکم است.

مفهوم، یعنی: آن حکمی که در لفظ بیان نشده.

تعبیر مزبور هم در مفهوم موافق، صادق است و هم در مفهوم مخالف.

توضیح ذلک: مثلاً مفهوم موافق در آیه شریفه ﴿و لا تقل لهما اف﴾، «لا تضربهما» می باشد یعنی منطوق آیه، حرمت «اف» و مفهوم آن حرمت «ضرب» است ولی حرمت متعلق به ضرب «حکم آخر لم يقع التعرض له، لم يقع فی الکلام ذکر له» پس نفس حکم در مفهوم موافق هم «غیر مذکور» هست.

تعبیر مزبور - المفهوم انما حکم «غیر مذکور» - نسبت به مفهوم مخالف، بسیار واضح است مثلاً مفهوم قضیه «ان جائک زید فاکرمه»، «ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه» می باشد یعنی: حکم در منطوق، وجوب می باشد که ذکر شده اما در مفهوم، عدم وجوب است که مذکور نمی باشد.

بعضی دیگر گفته اند: «المفهوم انما هو حکم لغیر مذکور» یعنی: «موضوع» آن ذکر نشده^۱ و لذا تعریفشان در بین اعلام^۲، مورد نقض و ابرام واقع شده لکن ما نسبت به این تعریف - و سائر تعاریف - اشکال نمی کنیم زیرا نقض و ابرام در صورتی صحیح

۱ - ولی ما «غیر مذکور» را وصف نفس «حکم» قرار داده و گفتیم: مفهوم «حکم» است که در لفظ ذکر نشده.

۲ - حیث اورد علیه بعض الاعلام بان بعض ما عد من المنطوق كدلالة الآيتين على اقل الحمل ليس الموضوع فيه مذكوراً و بعض ما عد من المفهوم كدلالة قوله تعالى: «و لا تقل لهما اف» على حرمة ضربهما قد ذکر فيه الموضوع و رده بعض آخر بان الموضوع فی الاول ليس اقل الحمل بل الحمل نفسه و هو مذکور فی احدي الآيتين و الموضوع فی الثاني هو الضرب دون الوالدین و هو غیر مذکور و غیر ذلك مما هو مذکور فی مسطورات القوم. ر. ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی. ۲۶۸/۱.

کما لا یهمنا بیان آنه من صفات المدلول أو الدلالة وان كان بصفات المدلول أشبه،
و توصیف الدلالة أحياناً كان من باب التوصیف بحال المتعلق [۱] .

است که تعریف کننده در مقام بیان «حد» و «رسم» باشد اما به نظر ما آن تعاریف، لفظی و از قبیل «سعدانة»، «نبث» هست مثلاً وقتی بحثی را به عنوان «مفهوم» مطرح می کنند در صدد هستند که اجمالاً بدانند مفهوم چیست ولی در مقام بیان ماهیت، جنس و فصل آن نیستند لذا این گونه تعاریف و اشکالات آن ها چندان اهمیتی ندارد مخصوصاً با توجه به این که در آیه یا روایتی کلمه «مفهوم» موضوع حکمی واقع نشده و اثر شرعی بر آن مترتب نگشته تا این که مجبور باشیم، تحقیق و بررسی کنیم، معنای مفهوم چیست.

[۱] - سؤال: مفهوم از اوصاف دلالت است یا از صفات مدلول و آیا دلالت بر دو قسم است^۱ یعنی: «الدلالة قد تكون منطوقية و قد تكون مفهومية»، آیا منطوقیت و مفهومیت، مربوط به مقام دلالت می باشد و مقسم تقسیم مذکور «دلالت» است کما این که در بعضی از کلمات مشاهده شده که گفته اند: «بالدلالة المنطوقية» یا «بالدلالة المفهومية» که مفهومیت و منطوقیت را وصف دلالت قرار داده اند. آیا چنان است یا این که منطوقیت و مفهومیت، مربوط به مدلول و از اوصاف قضیه هست یعنی: «ان جائك زيد فاکرمه» یک قضیه لفظیه و مفادش معنای این قضیه لفظیه هست. و به لحاظ این که این معنا خصوصیتی دارد و آن خصوصیت، قضیه دیگری را به دنبال دارد به نفس آن قضیه تابعه، مفهوم گفته می شود یعنی وقتی گفتیم: ان جائك زيد فاکرمه، «لنا حکمان احدهما وجوب الاکرام عند المجبیء و الآخر عدم وجوب الاکرام عند عدم المجبیء» که «حکم» اول، حکم منطوقی هست و ارتباطی به دلالت ندارد - البته گفتیم نفس مفهوم هم حکم انشائی یا اخباری هست - پس مفهومیت، صفت قضیه و مدلول است بنابراین می توان گفت: «وجوب الاکرام عند المجبیء حکم منطوقی» و «عدم وجوب الاکرام عند

۱ - مثل این که به یک اعتبار، دلالت را به مطابقی، تضمنی در التزامی تقسیم می کنند.

و قد انقدح من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في الحقيقة إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل تدلّ بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى أم لا؟ [۱].

عدم المجییء حکم مفهومی» لذا طبق قاعده، «اشبه»^۱ این است که مفهومیت و منطوقیت، مربوط به قضیه، مدلول و معنا باشد نه این که صفت دلالت محسوب شود و این که گاهی دلالت را به مفهومی و منطوقی تقسیم می کنند از باب وصف متعلق به حال موصوف و مانند «جائی زید ابوه قائم» است.

ما در عین حال اصراری بر این مطلب نداریم چه مفهوم از صفات دلالت باشد چه از صفات مدلول، مسأله مهمی نیست و اثری هم بر آن مترتب نمی شود.

[۱] - نزاع در باب مفاهیم^۲ و این که آیا مثلاً قضیه شرطیه، دارای مفهوم هست یا نه یک نزاع صغروی می باشد یعنی: بحث در این است که آیا معنای منطوقی و قضیه شرطیه، دارای چنان خصوصیتی هست که یا مفهوم، ملازم باشد یا نه به عبارت واضح تر در قضیه شرطیه «ان جائك زيد فاکرمه» نزاع در اصل ثبوت مفهوم است نه نزاع در حجیت مفهوم مثلاً در باب خبر واحد که بحث می کنیم «خبر الواحد حجة أم لا»، خبر واحد یک موضوع مفروض و مسلم است اما در اصل حجیت آن بحث می کنیم ولی در باب مفاهیم، نزاع در اصل وجود مفهوم و عدم ثبوت مفهوم است. قائلین به ثبوت مفهوم در قضیه شرطیه گفته اند: «لها مفهوم» و قائلین به عدم می گویند مفهوم ندارد اما نمی گویند مفهوم آن حجیت ندارد زیرا اساس نزاع در این است که آیا قضیه شرطیه، دارای خصوصیتی هست که آن خصوصیت، مستتبع یک قضیه تابعه باشد یا نه.

۱ - زیرا مفهوم را نفس حکم معنا کردیم و حکم، ارتباطی به دلالت ندارد بلکه مربوط به مفاد و مدلول است.

۲ - مانند مفهوم شرط، وصف غایت و ...

فصل: الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا؟ فيه خلاف بين الاعلام [۱].

لا شبهة في استعمالها و ارادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، انما الاشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال [۲].

مفهوم شرط

[۱] - در جملات شرطیه مسلماً جزء، «عند ثبوت الشرط» ثابت است مثلاً اگر مولا گفت «ان جائك زيد فاکرمه» بدون تردید بعد از تحقق مجییء زيد، وجوب اکرام، محقق است که اصطلاحاً از آن به «ثبوت عند الثبوت» تعبیر می‌کنیم بنابراین در جملات شرطیه، معنای منطوقی و ثبوت وجوب اکرام، عند ثبوت مجییء، محل بحث نیست بلکه بحث درباره مفهوم و «انتفاء عند الانتفاء» هست یعنی: آیا همان طور که «عند وجود المجییء» وجوب اکرام، محقق است «عند عدم المجییء» هم وجوب اکرام تحقق ندارد به عبارت دیگر: آیا از قضیه شرطیه موجه مذکور، یک قضیه سالبه - به عنوان مفهوم - استفاده می‌شود یا نه؟ «فيه خلاف بين الاعلام»^۱.

[۲] - بدون تردید، جمل شرطیه همان طور که دلالت بر «ثبوت عند الثبوت» می‌کند در موارد زیادی هم دلالت بر «انتفاء عند الانتفاء» دارد لکن بحث ما در این جهت است که آیا دلالت مذکور، مستند به «وضع» یا «قرینه عاقله»^۲ هست به نحوی که در هر موردی با جمله شرطیه‌ای مواجه شدیم و قرینه‌ای بر خلاف نبود باید آن را حمل بر

۱ - الف: ... و عن الفوائد الطوسية انه استقصى مائة مورد او اكثر من القرآن الكريم لا دلالة فيها على المفهوم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۴۸.

ب: ... و الحق انه يدل على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة و لابد لتحقيق الحال من التكلم في مقامات ثلاثة... ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۱۶۶.

۲ - مانند انصراف و مقدمات حکمت.

فلابد للمقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة. و أمّا المقائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإنّ له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق [۱] .

مفهوم نمود و گفت معنای جمله شرطیه، دو چیز است:

۱ - مفاد منطوقی و ثبوت عند الثبوت. ۲ - مفاد مفهومی و انتفاء عند الانتفاء پس نتیجه بحث ما در صورت شک، ظاهر می شود که: اگر شما یک جمله شرطیه داشتید و ندانستید که آیا مفهوم دارد - و قرینه خاصه ای هم مطرح نبود - قائلین به ثبوت مفهوم، آن را حمل بر مفهوم می نمایند اما کسانی که دلالت جمله شرطیه را نسبت به مفهوم انکار دارند، منکر آن معنای کلی هستند.

[۱] - سؤال: آن معنای کلی - که مورد نظر قائلین به ثبوت مفهوم هست - از چه طریقی ممکن است اثبات شود؟
جواب: یا از طریق «وضع» و یا از طریق «قرینه عامه» ممکن است ثابت شود که بزودی به توضیحش می پردازیم لکن قبل از ورود به آن بحث، لازم است متذکر مطلبی شویم که مبتنی بر «مقدمه» قبلی مصنف هست.

قائلین به ثبوت مفهوم شرط باید مقدماتی را اثبات نمایند^۱ و چنانچه یکی از آنها اثبات نشود نمی توانند قائل به ثبوت مفهوم شرط شوند زیرا در مقدمه قبل مشروحاً بیان کردیم که: مفهوم، لازمه یک خصوصیتی^۲ در معنای منطوقی هست که آن ویژگی در جمل شرطیه «علیت منحصره» هست مثلاً وقتی مولا می گوید «ان جائک زید فاکرمه» معنای جمله مذکور، این است که وجوب اکرام بعد از مجیی، ثابت است منتها باید

۱ - ابتدا باید اثبات نمایند: جزا بر شرط، مترتب است و ترتب آن هم «علی» و علتش هم

منحصره هست.

۲ - «المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة».

أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة، أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية [۱] .

مجبیء زید، علت منحصرة وجوب اکرام باشد یعنی وجوب اکرام فقط یک علت داشته باشد و آن هم مجبیء زید باشد لذا اگر بنا باشد علت منحصرة ثابت شود باید مقدماتی را اثبات نمود و ممکن است کسی در بعضی از مقدمات مناقشه کند که اینک به بیان آن مقدمات می پردازیم.

۱- فرضاً مولا یک قضیة شرطیة به این نحو بیان کرده: «ان جائك زید فاکرمه» اکنون باید ببینیم چه تناسب و ارتباطی بین مجبیء زید و وجوب اکرام تحقق دارد.

فردی که می گوید ارتباط بین شرط و جزا به نحو علت منحصرة هست، اولین مقدمه ای را که باید اثبات نماید این است که: بین مجبیء زید و وجوب اکرام، یک ارتباط لزومی موجود است و ممکن است اشکال شود که هیچ گونه ارتباط لزومی بین آنها نیست بلکه فقط یک مقارنت و ارتباط اتفاقی بین آنها هست مثل این که مجبیء زید و عمرو اتفاقاً با هم مقارن شود و معنای مقارنت مذکور، این است که: آنها با هم بودند اما آیا بین آنها ملازمه و عنوان لازم و ملزوم هم تحقق دارد؟

ممکن است بین مجبیء زید و وجوب اکرام هم فقط مقارنت باشد یعنی فقط هنگام تحقق مجبیء، وجوب اکرام محقق است اما نه این که ملازمه ای بین آنها باشد.

خلاصه: اولین مقدمه ای را که قائلین به ثبوت مفهوم باید ثابت نمایند این است که در جمل شرطیة، بین شرط و جزا، ارتباط لزومی هست - البته مصنف هم این مقدمه را می پذیرند.

[۱] - ۲: اکنون که مسأله لزوم مطرح شد باید ببینیم آیا لزوم بین شرط و جزا به نحو ترتب است^۱ یا لزوم بین آن دو در عرض واحد است.

۱ - گاهی لزوم به نحو ترتب است مثل این که یکی ملزوم و دیگری لازم است، لازم، مترتب بر ملزوم است - لازم از ملزوم، متأخر است.

آیا در لزومی که بین شرط و جزا هست ترتبی هم وجود دارد یعنی: شرط بر جزا متقدم است - شرط، نسبت به جزا ملزوم می‌باشد؟

امکان دارد کسی بگوید بین شرط و جزا ملازمه هست اما متلازمین در عرض واحد هستند^۱، تقدم و تأخیری بین آنها وجود ندارد لذا قائل به ثبوت مفهوم باید اثبات نماید لزوم بین شرط و جزا به نحو «ترتّب» می‌باشد و بین آنها تقدم و تأخر، مطرح است چون آن خصوصیتی که دلالت بر مفهوم می‌کند، علّیت منحصره هست و علّت بر معلول تقدم دارد.

۳ - اگر بپذیریم که لزوم بین شرط و جزا به نحو ترتّب است آیا نحوه ترتّب آن، ترتّب بر علّت است یا غیر علّت؟

سؤال: آیا ممکن است لزوم به نحو ترتّب و تقدم و تأخر، مطرح باشد و مع ذلک ترتّب «علّی» مطرح نباشد؟

جواب: آری! امکان دارد جزا^۲، معلول یک ملزومی باشد که آن ملزوم با شرط - در قضیه شرطیه - متلازم باشد نتیجتاً چون جزا، معلول یک ملزوم است لذا از ملزوم، متأخر است و چون آن ملزوم با شرط، متلازم است قطعاً این جزا هم از شرط متأخر دارد و مترتّب بر شرط است اما ترتّب آنها «علّی» نیست، این شرط، کمترین اثری در ثبوت جزا ندارد^۳ اما ملازمه، ثابت است چون شرط با شیء ملازم است که آن شیء برای جزا

۱ - ممکن است کسی بگوید بین شرط و جزا ملازمه هست اما معنای لزوم، این نیست که شرط بر جزا مقدم است، امکان دارد شرط و جزا، متلازمین باشند و اگر متلازمین شدند و هر دو، معلول برای علت ثالثی گشتند دیگر بین آنها ترتّب نیست.

۲ - وجوب اکرام.

۳ - هیچ‌گونه علّیتی برای جزا ندارد.

لكن منع دلالتها على اللزوم و دعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط، لانسباق اللزوم منها قطعاً [۱] .

علت و در آن تأثیر دارد.

خلاصه: ممکن است مسأله ترتب را هم یذیریم اما ترتب «علی» نباشد.

۴ - «سَلَمْنَا» که بین شرط و جزا، ترتب «علی» هست^۱ لكن علاوه بر این باید علت «منحصره» وجود داشته باشد زیرا امکان دارد یک معلول، دو علت داشته باشد و شرطی که در قضیه ذکر شده یک علت باشد اما شرط: یگری هم جانشین آن علت بشود و چنانچه یک شیء، دو علت داشته باشد نمی‌توان گفت با عدم یک علت، معلول تحقق ندارد بلکه با نبودن هر دو علت، معلول، محقق نیست و الا اگر یک علت، موجود نباشد اما علت دیگر، جانشین آن باشد همین مسأله در ثبوت معلول کفایت می‌کند.

جمع بندی: قائلین به ثبوت مفهوم شرط باید اثبات نمایند که: «اولاً» بین شرط و جزا «ارتباط لزومی» هست نه مقارنت و ارتباط اتفاقی. «ثاباً» لزوم آن به نحو «ترتب» می‌باشد نه تلازم. «ثالثاً» ترتبش به نحو «علی» هست، «راباً» ترتب هم ترتب بر «علت منحصره» هست.

چنانچه کسی تمام مقدمات و مراحل چهارگانه مذکور را اثبات نماید، می‌تواند قائل به ثبوت مفهوم شود و چنانچه یکی از مقدمات مذکور دچار اشکال شود نمی‌توان قائل به ثبوت مفهوم شرط شد.

[۱] - اینک باید بررسی کنیم که آیا مقدمات چهارگانه مذکور، قابل اثبات است یا نه. کسی نمی‌تواند ادعا کند که ارتباط بین شرط و جزا اتفاقی هست^۲. یعنی: مقدمه اول - ارتباط لزومی بین شرط و جزا - مسلم است «لانسباق^۳ اللزوم منها قطعاً».

۱ - جزا از شرط، متأخر است و شرط «علت متقدمة على الجزاء».

۲ - مانند قضیه: ان كان الانسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً.

۳ - ... و حاصل التعليل: تبادر اللزوم من الجملة الشرطية قطعاً، و لتبادر علامت الوضع، فلا وجه

لمنع دلالتها على اللزوم. و ضمير «منها» راجع الى الجملة الشرطية. ر. ك: منتهی الدراية ۳ / ۳۱۵.

و اما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة - فضلا عن كونها منحصرة - فله مجال واسع.

و دعوی: تبادل اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم - بعيدة عهدتها على مدعیها، کیف و لا یرى في استعمالها فیها عناية و رعاية علاقة، بل انما تكون ارادته كارادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية، كما يظهر على من أمعن النظر و أجال البصر في موارد الاستعمالات، و في عدم الالتزام و الاخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، و عدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم [۱].

[۱] - سؤال: آیا سه مرحله - سه مقدمه دیگر - را می توان منع نمود؟

جواب: باید ادله قائلین به مفهوم را ملاحظه نمود که اینک به بیان آن می پردازیم.

مرکز تحقیقات حقوقی و پژوهش‌های حقوقی
ادله قائلین به ثبوت مفهوم شرط

الف: تبادل

تبادل به این نحو، حاکی و کاشف از «وضع» جمله شرطیه است که: با شنیدن جمله شرطیه، این مطلب به ذهنمان تبادل می نماید: شرط برای ثبوت جزا علت منحصره هست و چنانچه علت منحصره ثابت شد تمام مراحل، ثابت است.

مصنف رحمه الله: تبادل را نمی توان پذیرفت زیرا در موارد زیادی، جمل شرطیه در غیر از علت منحصره استعمال شده - بل فی مطلق اللزوم^۱ - و اگر بنا باشد، تبادل را بپذیریم باید بگوئیم استعمالات مذکور، مجازی هست و بدیهی است که در استعمالات مجازی،

۱ - یعنی: بل كثرة استعمال الجملة الشرطية فی مطلق اللزوم دون اللزوم الخاص - و هو الترتب بنحو العلية - ثابتة، و مع هذه الكثرة لا تصح دعوی تبادل اللزوم و الترتب بنحو العلة المنحصرة الذي هو اساس المفهوم لدلالته حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء. ر. ك: منتهی الدراية ۳/ ۳۱۶.

و أمّا دعوی^۱ الدّالة بادّعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومیة الى ما هو أكمل أفرادها و هو اللزوم بین العلة المنحصرة و معلولها ففاسدة جدّاً، لعدم كون الاکملیة موجبة للانصراف الى الاکمل، لاسیما مع کثرة الاستعمال فی غیره كما لا یکاد یغفی، هذا. مضافاً الى منع كون اللزوم بینهما أكمل ممّا اذا لم تكن العلة بمنحصرة، فإنّ الانحصار لا یوجب أن یکون ذاك الرّبط الخاصّ الذي لا بدّ منه فی تأثیر العلة فی معلولها آکد و أقوى [۱].

رعایت علاقه، لازم است در حالی که در آن استعمالات، هیچ گونه علاقه و مناسبتی با معنای موضوع له وجود ندارد لذا از این مطلب کشف می کنیم که موضوع له آن، علت منحصره نیست و بعلاوه برای کلام خود، شاهی هم داریم که:

اگر فردی در حضور قاضی، مطلبی را به صورت جمله شرطیه بیان کرد آیا آن حاکم می تواند او را نسبت به مفهوم جمله ملزم کند در حالی که او می گوید کلام من دارای مفهوم نبود یا این که من مفهوم آن را قصد ننمودم؟

اگر کسی در حضور حاکم شرع، جمله ای بگوید که مفهومش متضمن یک اقرار باشد، آن قاضی نمی تواند او را طبق آن مفهوم، مأخوذ نماید و علیه او - به ثبوت مفهوم برای جمل شرطیه - احتجاج کند و این مطلب، کاشف از این است که جمل شرطیه به حسب «وضع» چنان دلالتی ندارد و اگر دارای آن دلالت می بود، کسی نمی توانست در محضر حاکم شرع، منکر ظهورات لفظی شود خلاصه این که: از طریق وضع نمی توان مسأله را اثبات نمود.

ب: انصراف

[۱] - گفتیم مسلماً در جملات شرطیه، بین شرط و جزا - علی مایقتضیه التبادر - علاقه

۱ - اشاره الى دلیل آخر امکن الاستدلال به للقول بالمفهوم و إن لم یستدل به فی الخارج. ر. ک:

لزومیه وجود دارد. اکنون می‌گوئیم: اطلاق علاقه لزومیه، منحصر به اکمل افراد است و کامل‌ترین افراد علاقه لزومیه به نحو علت منحصره هست پس اگر مولا گفت ان جائك زيد فاکرمه آن را بر این حمل می‌کنیم که: مجییء زيد، علت منحصره وجوب اکرام است. مصنف رحمته الله: صغرا و کبرای ادعای مذکور، ممنوع است.

اما ممنوعیت کبرا: قبول نداریم که «اکملیت» موجب انصراف شود. منشأ انصراف «کثرت استعمال» است یعنی اگر: مطلق نسبت به بعضی از افراد، کثرت استعمال پیدا کرد آن کثرت، انس ذهنی ایجاد می‌کند که اگر آن مطلق، بدون قرینه استعمال شد به همان فردی منحصر می‌شود که نوعاً در آن استعمال می‌شده پس منشأ انصراف، «کثرت استعمال» است نه «اکملیت افراد» مثلاً با اطلاق جمله «جائنی انسان» نمی‌توان گفت چون «شخص عالم»، انسان کامل است پس کلمه «انسان» منحصر به او هست زیرا کمال و اکملیت در انصراف، نقشی ندارد، «لا سيما مع كثرة الاستعمال فی غیره» ای: فی غیر الاكمل لكثرة فيه.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

خلاصه: قبول نداریم که اکملیت، موجب انصراف شود.

اما ممنوعیت صغرا: اگر پذیرفتیم که اکملیت هم مانند کثرت استعمال، موجب انصراف است باید ببینیم آیا در محل بحث، اکملیت تحقق دارد یا نه؟ شما - مستدل - می‌گوئید بین علت منحصره و غیر منحصره به این نحو، تفاوت است که: علت منحصره، اکمل افراد علاقه لزومیه هست لکن به نظر ما باید بین علت و معلول به این نحو، ارتباط و سنخیت باشد که: هرگاه علت تحقق پیدا کرد معلول هم موجود شود اما فرقی ندارد که آن علت، منحصره باشد یا غیر منحصره به عبارت دیگر، آیا اگر معلول به تبع علت دیگری تحقق پیدا کند یا محقق نشود در ارتباط بین علت و معلول نقصانی حاصل می‌شود؟ خیر!

ارتباط بین علت و معلول، یک ارتباط کامل است هرگاه علت، موجود شد، معلول هم

ان قلت: نعم^۱، و لکنه^۲ قضیة^۳ الاطلاق بمقدمات الحکمة، كما أن قضیة اطلاق صیغة الامر هو الوجوب النفسی [۱] .

محقق می شود اما تحقق معلول به تبع یک علت دیگر، ایجاد ضعفی در ارتباط مذکور نمی نماید لذا می گوئیم: انحصار، موجب اکملیت نیست و ارتباط علی و معلولی بین علت و معلول به قوت خود باقی هست، خواه انحصار، مطرح باشد یا نباشد.
خلاصه: اگر اکملیت هم موجب انصراف شود، قبول نداریم که در محل بحث، اکملیت تحقق داشته باشد نتیجتاً «انصراف» هم مانند «تبادر» مردود است.

ج: تمسک به مقدمات حکمت

[۱] - دلیل سؤم، تمسک به مقدمات حکمت است که سه تقریب برای آن ذکر شده و اینک به ترتیب به توضیح آن می پردازیم:
۱ - ابتدا به ذکر مقدمه ای می پردازیم که قبلاً هم در بحث واجب «نفسی و غیری» به نحو مشروح، آن را بیان نموده ایم.

مقدمه: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد اما تردید داشتیم که آیا آن شیء به نحو واجب نفسی، وجوب دارد یا این که وجوبش به نحو واجب غیری^۴ هست، تحقیق مسأله، این است که: گرچه هیأت امر برای جامع طلب وضع شده که هم بر واجب نفسی،

۱ - این که گفتید: جملة شرطیه «بالوضع» دلالت بر انحصار علت - در شرط - نمی کند صحیح است لکن مقتضای مقدمات حکمت «انحصار» است.

۲ - ای: لکن انحصار العلة فی الشرط.

۳ - اشاره الی دلیل ثالث قد امکن الاستدلال به للقول بالمفهوم و ان لم یستدل به فی الخارج ایضاً... ر. ک: عناية الاصول ۲ / ۱۷۲.

۴ - کسالة الطوائف لدوران وجوبها بین النفسیة و بین الشرطیة لصحة الطوائف. ر. ک: منتهی الدراية ۲ / ۲۳۹.

صادق است هم غیری اما در عین حال، مقتضای «اطلاق» هیأت امر، این است که آن شیء - آن موضوع - دارای وجوب نفسی باشد نه غیری مثلاً اگر مولائی در مقام بیان بگوید «اکرم زیداً» اما آن را مقتید نکند و نگوید که وجوب اکرام در صورتی است که فلان شیء هم واجب باشد در این صورت، اطلاق هیأت اقتضا می‌کند که وجوب علی جمیع التقادیر ثابت باشد و می‌دانید که وجوب مذکور، همان وجوب نفسی می‌باشد زیرا واجب غیری «علی جمیع التقادیر» وجوب ندارد بلکه فقط در صورتی واجب است که ذی المقدمه آن هم وجوب داشته باشد به عنوان مثال، صحیح نیست بگوئیم: «الوضوء واجب» بلکه باید گفت: «الوضوء واجب اذا كانت الصلاة واجبة» بنابراین، واجب غیری، دارای قید هست اما واجب نفسی، قیدی ندارد.

نتیجه: اگر مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقييد اقامه نکند، مقتضای اطلاق هیأت، وجوب نفسی است.

عین بیان مذکور را در بحث فعلی جاری می‌نمائیم: واضع، کلمه «ان» و «اذا» را برای علاقة لزومیه وضع کرده و شما - مصنف - هم پذیرفتید که بین شرط و جزا علاقة لزومیه هست لذا می‌گوئیم وقتی متکلمی می‌گوید «ان جائك زيد فاکرمه» مسلماً تمام انواع علاقة، مورد نظر او نیست - بالاخره بین مجییء زید و وجوب اکرام، یک نوع از انواع علاقة هست.

سؤال: آیا آن علاقة لزومیه به نحو علت منحصره می‌باشد یا غیر از آن است؟

جواب: مسأله برای ما مشکوک است لذا می‌گوئیم همان طور که شما - مصنف - در دوران امر، بین واجب نفسی و غیری، اطلاق هیأت امر را بر واجب نفسی حمل می‌نمودید، در محل بحث هم ما اطلاق علاقة لزومیه - مفاد «ان» شرطیه - را بر علت منحصره حمل می‌کنیم و فرقی بین محل بحث با مسأله شک در نفسیت و غیریت واجب وجود ندارد.

قلت: أولاً: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، و لا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، و الا لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل [۱] .
و ثانياً: تعيينه^۱ [انّ تعيينه] من بين أنحاء بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معین^۲ . و مقايسته مع تعین الوجوب النفسی باطلاق صيغة الامر مع الفارق، فانّ النفسی هو الواجب على كلّ حال بخلاف الغیري، فانه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه الى مؤونة التقييد بما اذا وجب الغير، فيكون الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً عليه. و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة

[۱] - مصنف رحمه الله: دو اشكال بر بيان مذکور، وارد است:

الف: اصلاً نسبت به مفاد حروف نمی توان اطلاق و مقدمات حکمت را جاری نمود چون اطلاق و مقدمات حکمت، مربوط به آن معانی و مقاصدی هست که استقلالاً منظور و ملفوظ متکلم است^۳ لذا گفته اند یکی از شرائط تمسک به اطلاق، این است که متکلم در مقام بیان باشد اگر معانی منظور استقلالاً متکلم نیست و لحاظ استقلالاً به آن متعلق نشده چگونه متکلم می تواند در مقام بیان آن باشد بنابراین به عنوان یک ضابطه کلی می گوئیم: در باب حروف نمی توان اطلاق و مقدمات حکمت را جاری نمود - نسبت به معانی حروف، لحاظ تبعی تعلق گرفته و چیزی که ملحوظ تبعی هست معنا ندارد متکلم در مقام بیان و افهام آن باشد.

۱ - ای: تعین اللزوم بین العلة المنحصرة و معلولها من بین أنحاء اللزوم.

۲ - فانه خصوصية في مقابلة الخصوصيات الاخر نسبة جميعها الى اللفظ حدّ سواء حيث ان المنحصرة و غيرها كليهما محتاجان الى مؤونة زائدة بالنسبة الى العلية المطلقة فائبات واحد منها من بينها بمقدمات الحكمة التي نسبتها الى الخصوصيات على حد سواء يكون ترجيحاً بلا مرجح. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۱ / ۲۷۲.

۳ - به نظر مصنف، فرق بين معنای اسمی و حرفی، این است که: معنای اسمی استقلالاً ملحوظ است اما معنای حرفی بالتبع.

المنحصرة، ضرورة أن كلّ واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج في تعيينه [تعيينه] الى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى [۱].

[۱] - ب: «سَلَمْنَا» که در مفاد و معانی حرف هم اطلاق و مقدمات حکمت، جاری می شود لکن قیاس محلّ بحث با «واجب نفسی و غیری» مع الفارق است. توضیح ذلک: علت این که گفتیم اطلاق صیغه افعَل، حمل بر نفسیت می شود از جهت این نبود که واجب نفسی، اکمل افراد و مقامش بالاتر است^۱ زیرا اکملیت در باب «اطلاق» نقشی ندارد بلکه علتش این بود که: واجب نفسی، محتاج به قید نیست اما واجب غیری نیاز به قید دارد^۲.

سؤال: آیا در محلّ بحث، بین علت منحصره و غیر منحصره از جهت احتیاج و عدم احتیاج به قید، فرقی هست؟

جواب: خیر! علت منحصره، یکی از مصادیق علاقه لزومیه و علت غیر منحصره هم یکی از افراد علاقه لزومیه هست و اگر محتاج به قید باشند هر دو محتاج هستند و اگر نیازی به قید ندارند هیچ کدام محتاج نیستند پس اگر بنا باشد، از بین مصادیق، تنها علت منحصره^۳ را اختیار نمائیم، راهی غیر از مسأله اکملیت، مطرح نیست و اکملیت هم در باب اطلاق، نقشی ندارد پس مقایسه بحث فعلی با مسأله نفسیت و غیریت، قیاس مع الفارق است و از طریق اطلاق نمی توان مطلب را اثبات نمود.

تذکر: اطلاق که در تقریب اول، مطرح است مربوط به مفاد حرف شرط - ان و اذا - می باشد و اکنون به بیان دو تقریب دیگر در تمسک به اطلاق می پردازیم.

۱ - مستشکل - متمسک به اطلاق - کأن چنان توهمی نموده.

۲ - مثلاً صحیح نیست بگوئیم: «الوضوء واجب» بلکه باید گفت: «الوضوء واجب اذا كانت

الصلاة واجبة» یعنی: واجب غیری دارای قید هست اما واجب نفسی قید ندارد.

۳ - و بگوئیم: اطلاق، ما را به علت منحصره راهنمایی می کند، این تعین، بلا معین است.

ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط، بتقريب: أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، و قضية اطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً [۱] .

[۱] - ۲: قبل از تقریب دوم - در تمسک به اطلاق - به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم. مقدمه: اگر شیء دارای دو علت - دو جهت مؤثر - باشد چنانچه یکی از آن دو به تنهایی تحقق پیدا کند همان در ایجاد معلول، مؤثر است و اگر هر دو علت در یک زمان موجود شود در این صورت نمی‌توان گفت: علت «الف» به تنهایی مؤثر است یا این که علت «ب» به تنهایی مؤثر می‌باشد بلکه مجموعاً در حدوث معلول، مؤثر هستند. حال اگر ابتدا یکی از دو علت وجود پیدا کرد بعد از مدتی علت دوم موجود شد در این صورت باید گفت: علت اول در حدوث معلول مدخلیت دارد اما در بقاء آن، هر دو علت مؤثر می‌باشند و چنین نیست که چون علت دوم بعداً محقق شده، هیچ گونه مدخلیتی در بقاء معلول ندارد.

نتیجه: فرضاً مولائی گفته: «ان جائك زيد فاکرمه» و ما نمی‌دانیم آیا مجیبی زید، علت منحصره وجوب اکرام است یا این که امکان دارد علت دیگری هم در وجوب اکرام مدخلیت داشته باشد^۱ در این صورت، قائل به ثبوت مفهوم به این نحو از مقدمات حکمت استفاده نموده که: اطلاق جمله مذکور اقتضا دارد که مجیبی زید، بدون هیچ قید و شرط و در تمام حالات در وجوب اکرام، مؤثر است و تعبیر مذکور تنها با علت منحصره سازش دارد.

اگر مجیبی زید، علت منحصره وجوب اکرام باشد در تمام حالات در وجوب اکرام مؤثر است اما چنانچه مجیبی زید، یک علت وجوب اکرام باشد و فرضاً ملاقات عمرو با زید در مدرسه هم علت دیگر باشد نمی‌توان گفت مجیبی زید مطلقاً در وجوب اکرام

۱ - فرضاً ملاقات زید با عمرو - در مدرسه - هم یک علت وجوب اکرام است.

و فيه: أنه لا يكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كذلك، الا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه.

فتلخص بما ذكرناه: أنه لم ينهض دليل على وضع مثل «أن» على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، و لم تقم عليها قرينة عامة أمّا قيامها أحياناً كانت مقدمات الحكمة أو غيرها مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم أنه قضية الاطلاق في مقام من باب الاتفاق [۱] .

مؤثر است زیرا اگر قبل از مجییء زید، ملاقات حاصل شود همان در وجوب اکرام، مؤثر است و چنانچه علت دوم و مجییء زید مقارناً تحقق پیدا کنند مجموع آن دو در وجوب اکرام تأثیر می‌کند و خاصیت وجود دو علت، این است: هر علتی که تقدم پیدا کرد، همان در معلول تأثیر می‌نماید و اگر مجموعاً با یکدیگر تحقق پیدا کردند هر دو در وجود معلول، مؤثر، واقع می‌شوند و ...

خلاصه: در عبارت ان جائك زید فاکرمه - مجییء زید^۱ - اطلاقی وجود دارد که مفادش این است: مجییء زید، بدون هیچ قید و شرط و در تمام حالات در وجوب اکرام، مؤثر است و این مسأله فقط با علت منحصره، منطبق می‌باشد و الا اگر علت، تعدد پیدا کند نمی‌توان گفت مجییء زید مطلقاً در وجوب اکرام، مؤثر است.

[۱] - مصنف رحمته الله: اگر تمام مقدمات حکمت جاری شود، بیان مذکور را می‌پذیریم و بدیهی است که یکی از مقدمات حکمت، این است که مولا در مقام بیان باشد و بنخواهد تمام خصوصیات مؤثر در حکم را بیان کند لکن در محل بحث از چه طریقی می‌توان احراز کرد که مولا در مقام بیان تمام خصوصیات و جمیع علل مؤثر در ثبوت حکم هست و شاید چنین مطلبی در قضایای شرطیه اصلاً تحقق نداشته باشد و نتوان یک مورد ارائه نمود که مولا در مقام بیان تمام عوامل مؤثر در ثبوت حکم باشد بلکه مولا در این

و أما توهم أنه قضیة اطلاق الشرط، بتقریب: أن مقتضاه تعینه، كما أن مقتضى اطلاق الامر تعین الوجوب [۱] .

نوع قضایا در صدد است که بگوید بعد از تحقق مجبیء زید، وجوب اکرام، ثابت است و در مقام بیان این نیست که مجبیء زید «تمام العلة» برای وجوب اکرام است. نتیجه: اگر واقعاً مقدمات حکمت، تمام باشد و مناقشه‌ای در آن نشود آن را می‌پذیریم لکن طریقی برای اثبات آن وجود ندارد.

جمع‌بندی: دلیلی قائم نشده که واضح، ادوات شرط - مانند إن و اذا - را برای علت منحصره وضع نموده و قرینه عامه‌ای هم که دلالت بر ثبوت مفهوم نماید، وجود ندارد و وجود قرینه در بعضی از موارد برای قائلین به ثبوت مفهوم، فائده‌ای ندارد زیرا آن‌ها باید قرینه عامه‌ای را ارائه نمایند که در تمام موارد، جاری باشد.

[۱] - ۳: قبل از تقریب سوم - در تمسک به اطلاق - به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم که: اگر اصل وجوب شیء برای ما اجراز شد اما تردید داشتیم که آیا وجوب آن به نحو تعیینی هست یا به نحو تخییری، شما - مصنف - فرمودید از اطلاق صیغه امر، وجوب تعیینی را استفاده می‌کنیم زیرا واجب تعیینی نیاز به عدل ندارد و مولا نمی‌گوید یا این شیء، واجب است یا آن شیء بلکه می‌گوید: «الصلاة واجبة» و با کلمه «أو» که دلالت بر تخییر می‌کند عدلی برای واجب بیان نمی‌کند بخلاف واجب تخییری که دارای عدل هست و چنانچه مکلف، یک طرف - یک عدل - را اتیان نماید، کفایت می‌کند مانند کفاره افطار روزه ماه رمضان که مولا فرموده: یا شصت روز، روزه بگیرد یا شصت مسکین را اطعام نمائید یا یک بنده در راه خدا آزاد کنید پس بیان واجب تخییری نیاز به مؤونه زائد و اضافه لفظی دارد اما واجب تعیینی هیچ گونه مؤونه زائد ندارد و فرضاً اگر مولا فرمود «صل» و ما مردد شدیم که وجوبش تخییری هست یا تعیینی و مقدمات حکمت جاری شد، نتیجه‌اش وجوب تعیینی هست زیرا وجوب تعیینی مؤونه زائد، لازم ندارد.

نظیر مطلب مذکور را در قضایای شرطیه بیان می‌کنیم که: وقتی مولا می‌گوید «ان

ففيه أنَّ التَّعَيَّنَ ليس في الشرط نحو يفاير نحوه فيما اذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كل منهما، متعلقاً بالواجب بنحو آخر لابد في التخييري منهما من العدل. وهذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً، ودخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً^۱، وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل، لاحتياج ماله العدل الى زيادة مؤونة، وهو ذكره بمثل «أو كذا» [۱].

جائک زید فاکرمه» اگر مجیب زید، تعین نداشت او با کلمه «أو» شیء دیگری را به عنوان عدل مجیب زید معترفی می کرد، مثلاً می گفت: «إن جائک زید او لاقیتہ فاکرمه» لکن چون عدلی برای آن بیان نکرده، معنایش این است که مجیب زید، متعین است و همان طور که شما - مصنف - در دوران امر بین وجوب تعینی و تخیری، اطلاق را بر وجوب تعینی حمل می نمودید در محل بحث هم ما اطلاق شرط را به لحاظ این که قید زائد ندارد و عدلی برایش بیان نشده بر تعین مجیب زید - در مقام تأثیر در وجوب اکرام - حمل می نمائیم.

[۱] - مصنف رحمته الله: دو جواب، نسبت به تقریب سوّم - در تمسک به اطلاق - بیان می کنیم:

الف: قیاس محلّ بحث با حمل اطلاق بر واجب تعینی مع الفارق است.

توضیح ذلک: در دوران امر، بین وجوب تعینی و تخیری، دوران بین دو نوع - و دو سنخ - از وجوب است زیرا وجوب تعینی، نوعی از وجوب است و وجوب تخیری هم

۱ - لتفرع الاثبات على الثبوت و تبعيته له، فلا يكون للشرطية سنخان حتى يثبت الاطلاق السنخ الذي لا يكون له عدل، كالوجوب الذي يثبت تعينه بالاطلاق. ففرق واضح بين الوجوب التعيني و التخييري، و بين الشرط الواحد و المتعدد اذ الاولان سنخان متغايران من الوجوب ثبوتاً و اثباتاً و لذا يمكن اثبات التعينية بالاطلاق دون الاخيرين لكون الشرطية فيهما بنحو واحد ثبوتاً و اثباتاً بحيث يكون الاطلاق بالنسبة اليهما على حد سواء، فلا يمكن اثبات العلة المنحصرة به. ر. ك: منتهی الدراية ۳/ ۳۳۱.

نوع دیگری از وجوب می باشد و قبلاً^۱ در بیان حقیقت و ماهیت وجوب تخییری تقریباً پنج قول ذکر کردیم که مصنف هم اصرار داشتند وجوب تخییری، نوع خاصی از وجوب است و اصلاً در آن بحث با دو نحو از وجوب مواجه بودیم که احدهما نامش تعیینی و دیگری تخییری بود.

اکنون فرض کنید، مولا فرموده است «صل» و مقدمات حکمت هم تام است در این صورت کدام یک از آن دو نوع، مراد است؟

اگر بگوئیم مقصود، بیان نوع نیست که خلاف فرض است زیرا مولا در مقام بیان بوده و چنانچه بگوئیم مرّد است باید آن را بر اجمال و اجمال، حمل نمائیم بلکه می گوئیم مولا در مقام بیان بوده و دو نوع، وجوب هم داریم و مقصود، همان نوعی است که احتیاج به مؤونه زائد ندارد یعنی: منظور، واجب تعیینی است.

اما در بحث فعلی: شرط، واحد باشد یا متعدد، مجبی، زید، علت منحصره باشد یا غیر منحصره، موجب تنوع در علت نمی شود و چنین نیست که: «العلّة علی نوعین علّة منحصرة و علّة غیر منحصرة» بلکه همان ارتباطی که بین علت منحصره و معلول وجود دارد بین علت غیر منحصره و معلول هم برقرار است لذا می گوئیم وقتی بین دو علت فرقی نبود و مولا فرمود «ان جائک زید فاكرمه»^۲ شما از چه طریقی علت منحصره را استفاده می کنید آیا مگر دو نوع، مطرح است که بگوئیم: اکنون که مولا در مقام بیان هست حتماً آن نوعی را اراده کرده که احتیاج به مؤونه زائد ندارد؟

مسألة تنوع، مطرح نیست بخلاف واجب تعیینی و تخییری که اگر آن خطاب را بر واجب تعیینی حمل ننمائیم با مقدمات حکمت و مقام بیان مولا مخالفت می شود.

خلاصه: قیاس محل بحث با حمل اطلاق بر واجب تعیینی مع الفارق است که

۱ - ر.ک: ایضاح الکفایة ۴۹۳/۲.

۲ - فرضاً مقدمات حکمت هم تام است.

و احتیاج^۱ ما اذا كان الشرط متعدداً الى ذلك انما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة^۲ اطلاق الشرط اليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقاً لبيان شرطية بلا اهمال و لا اجمال. بخلاف اطلاق الامر، فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني، فلا محالة يكون في مقام الاهمال أو الاجمال، تأمل تعرف، هذا. مع أنه لو سلم لا يجدي القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما اذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق [۱].

توضیح بیان شد.

[۱] - اشکال: اگر مجبیء زید، علت منحصره نباشد^۳ آن جا هم کلمه «أو» لازم است. «ما الفرق بينهما» یعنی: شما می گوئید در واجب تخییری «أو» لازم است در محل بحث هم اگر شرط، متعدد باشد باید گفت: ان جائك زید «أو» لاقیه فاکرمه. جواب: کلمه «أو» که در محل بحث استعمال می شود با کلمه «أو» که در واجب تخییری استعمال می شود، متفاوت است. آن جا نوع واجب را بیان می کند اما در محل

مرکز تحقیق تکنولوژی اطلاعات اسلامی

۱ - [اشاره الى دفع ما قد يقال من ان بيان الشرط ايضاً فيما اذا كان متعدداً يحتاج الى زيادة مؤونة فكما ان من اطلاق الدليل في الواجب يعرف انه تعينى لا تخییری و الا لاحتاج الى مزيد بيان فكذلك من اطلاق الدليل في الشرط يعرف انه واحد منحصر به و الا لاحتاج الى مزيد بيان «فيقول في الدفع» ما محصله ان زيادة المؤونة فيما كان الشرط متعدداً انما هو لبيان التعدد و ليس من متمات نحوه الشرطية فاذا لم يبين لم يكن المولى مقصراً في بيان نحوه الشرط و هذا بخلاف زيادة المؤونة في الواجب التخییری فانه من متمات نحوه الوجوب فاذا كان الواجب تخیيراً و لم يبين له المعدل في لسان الدليل كان المولى مقصراً في بيان نحوه الوجوب (و عليه) فلا يكاد يتمسك باطلاق الدليل لكون الشرط واحداً منحصرأ به و يتمسك باطلاقه لكون الوجوب تعينياً لا تخیيراً.

۲ - اي فنسبة اطلاق الشرط الى نحو الشرطية لا تختلف كى يكون الاطلاق مثبتاً لنحو دون نحو كما كان نسبة اطلاق الواجب الى نحو الوجوب تختلف فكان اطلاقه مثبتاً لنحو دون نحو اي للتعينى منه دون التخییری. [ر. ك: عناية الاصول ۱۷۷/۲ - ۱۷۶.

۳ - مانند مثالی که ما ذکر کردیم: «ان جائك زید او لاقیه فاکرمه».

ثم انه ربما استدلل المنكرون للمفهوم بوجوه:

أحدها: ما عزي الى السيد من أن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطاً، فإن قوله تعالى: ﴿ فاستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين الى الشاهد الاول شرط في القبول ثم علمنا ان ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الحرارة، فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، و الامثلة لذلك كثيرة شرعاً و عقلاً [۱] .

بحث، کلمه «أو» تعدد شرط را بیان می کند نه نحوه شرط را و فرق است بین این که تعدد شرط را بیان نماید یا این که نوع شرط را بیان کند و بدیهی است که «الشرط ليس على نوعين» بلکه شرط، نوع واحد است لکن همان نوع واحد گاهی متعدد است و گاهی واحد و کلمه «أو» برای بیان تعدد است و ...
 قوله: ... مع انه لو سلم^۱ لا يجدى القائل بالمفهوم ...

ب: پاسخ دوم مصنف، همان است که قبلاً در جواب از تقریب دوم - در تمسک به اطلاق - بیان شد.

نتیجه: تمام ادله قائلین به ثبوت مفهوم، قابل مناقشه بود که شرحش بیان شد.

ادله منکرین مفهوم شرط

[۱] - تذکر: منکرین مفهوم شرط هم ادله ای ذکر کرده اند که قابل مناقشه است لکن

۱ - یعنی: لو سلم كون الشرطية مختلفة بحسب السخ كاختلاف الوجوب منخاً في التعييني و التخييري و كون الاطلاق مثبتاً للشرطية المنحصرة كاثبات الاطلاق للوجوب التعييني، كان هذا المقدار غير مجدي للقائل بالمفهوم، لندرة هذا الاطلاق و عدم كونه بمقتضى الوضع او القرينة العامة كما يدعيه القائل بالمفهوم. ر.ك: منتهى الدراية ۳/۳۳۴.

ما - مصنف - در عین حال که از نظر اصل مدعا با آنها موافق هستیم ادله آنها را ناتمام می‌دانیم و اینک به بیان آن ادله - وجوه - می‌پردازیم.

وجه اول: به سید مرتضی رحمته الله علیه نسبت داده شده که: مفاد قضیه شرطیه، این است که حکم، معلق بر شرط است و وقتی شرط تحقق پیدا کرد، جزا هم محقق می‌شود اما این که شرط، منحصر است و چیزی نمی‌تواند جانشین آن شود از تعلیق در قضیه شرطیه استفاده نمی‌شود، مثلاً معنای قضیه شرطیه «ان جائك زيد فاکرمه» این است که مجییء زید، شرط تحقق وجوب اکرام است اما این که با عدم مجییء زید، شرط دیگری جانشین آن نمی‌شود از قضیه شرطیه استفاده نمی‌شود و ممتنع نیست که شرط دیگری جانشین آن شود و حکم به آن هم معلق شود و در نتیجه اگر شرط دیگری نایب مناب آن شد، شرطیت شرط اول، منتفی نمی‌شود بلکه به قوت خود باقی هست.

تلفیظ: مرحوم سید برای تقریب به ذهن مثالی ذکر کرده و از آیه ۲۸۲^۱ سوره بقره استفاده نموده‌اند:

«يا ايها الذين آمنوا اذا تداینتم بدین ... فاستشهدوا شهیدین من رجالکم ...»

آیه شریفه در مورد دین است و خداوند متعال می‌فرماید: دین باید نوشته شود و ... و دو شاهد - دو مرد - در میان باشد تا آن دین مورد شک و تردید واقع نشود. آیه مذکور به صورت قضیه شرطیه نیست لکن ایشان آن را به قضیه شرطیه ارجاع داده که: اگر بخواهیم شهادت یک شاهد را بپذیریم، شرطش این است که شاهد دوم به آن ضمیمه شود یعنی: اگر شاهد دوم بود، شهادت اول هم قبول می‌شود.

۱ - طولانی‌ترین آیه قرآن است که هیچ‌ده دستور در مورد داد و ستد مالی از آن استفاده

می‌شود.

و الجواب: أنه عليه السلام ان كان بصدد اثبات امكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت و في الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضرورة أن الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الاثبات، و دلالة القضية الشرطية عليه و ان كان بصدد ابداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجعاً أو مساوياً، و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً كما لا يخفى [۱] .

مرحوم سید: خارجاً می دانیم که وجود یک شاهد مرد دیگر دخالت ندارد بلکه اگر به جای شاهد دوم، دو زن هم شهادت دهند - و ضمیمه شهادت اول شود - کفایت می کند و در بعضی از موارد «یمین» هم جانشین شاهد دوم می شود پس معلوم می شود که اثر قضیه شرطیه، این است که هنگام تحقق شرط، جزا محقق است اما این که عند عدم الشرط، چیز دیگری جانشین آن شرط نمی شود از قضیه شرطیه استفاده نمی شود.

مثال عرفی و تکوینی: «اذا كانت النار موجودة فالحرارة موجودة» اگر آتش تحقق پیدا کرد، حرارت هم موجود می شود و بدیهی است که معنای قضیه شرطیه مذکور، این نیست که حرارت، منحصر از طریق آتش تحقق پیدا می کند بلکه امکان دارد «شمس» هم جانشین نار شود و آن هم در ثبوت حرارت دخالت داشته باشد.

خلاصه: کأنّ مرحوم سید می فرمایند: هیچ بُعدی ندارد که شرائط دیگری هم جانشین شرط مذکور در قضیه شود پس چرا می گوئید قضیه شرطیه، دارای مفهوم هست.

[۱] - مصنف عليه السلام: این که مرحوم سید فرموده اند: ممتنع نیست شرط دیگری فرضاً

جانشین مجبی^۱ زید شود، مقصودشان از جمله «لیس یمتنع» چیست؟

آیا منظور، این است که به حسب مقام ثبوت، ممتنع نیست یا این که به حسب مقام اثبات، ممتنع نمی باشد به عبارت واضح تر، این که می گوئید: احتمال می دهیم وقتی مولا می گوید «ان جائك زيد فاکرمه» شرط دیگری عوض مجبی^۱ زید در وجوب اکرام

تأثیر کند، احتمال مذکور به حسب واقع و مقام ثبوت است یا این که به حسب مقام دلالت و لفظ؟

اگر به حسب مقام ثبوت، آن احتمال، مطرح باشد، ضربه‌ای به مفهوم نمی‌زند و کسی آن را انکار نکرده. قائلین به ثبوت مفهوم می‌گویند معنای جمله شرطیه «ان جائك زيد فاکرمه» این است که مجبیء زید، علت منحصرة وجوب اکرام است و اگر مجبیء زید منتفی شد، وجوب اکرام هم منتفی می‌شود لکن آن‌ها هم احتمال می‌دهند که شیء دیگری در وجوب اکرام، مؤثر باشد زیرا دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم، دلالت «ظهوری» هست نه صریح که احتمال خلاف در آن مطرح نباشد. اگر متکلمی گفت «رأيت اسداً» و قرینه‌ای هم همراه آن اقامه ننمود آیا شما احتمال نمی‌دهید که مقصودش از «اسد» رجل شجاع باشد؟

آری! آن احتمال به حسب واقع، محفوظ است اما از نظر دلالت لفظ چون قرینه‌ای وجود ندارد، نسبت به حیوان مفترس ظهور دارد.

اگر مقصود مرحوم سید از «لیس یمتنع» به حسب مقام دلالت و اثبات است و ایشان در صدد هستند بفرمایند که وقتی مولا می‌گوید «ان جائك زيد فاکرمه» از نظر نفس آن قضیه شرطیه، محتمل است که شیء دیگری جانشین مجبیء زید شود، پاسخ ما به ایشان این است که: اگر احتمال راجح - مثلاً هشتاد درصد - و یا لا اقل احتمال پنجاه درصدی مطرح باشد، مانع ظهور لفظ می‌شود اما مجرد احتمال - مثلاً سی درصد یا بیست درصد - منافاتی با ظهور ندارد و صرف تحقق احتمال، کافی نیست. بلکه باید بگوئید وقتی متکلم، یک قضیه شرطیه به صورت «ان جائك زيد فاکرمه» را بیان می‌کند، ما هشتاد درصد^۱ احتمال می‌دهیم که شرط دیگری - غیر از مجبیء زید - جانشین آن شود و

ثانیها: آنکه لو دلّ لكان باحدى الدلالات، والملازمة - كبطلان التّالی - ظاهرة^۱.

و قد أجیب عنه بمنع بطلان التّالی، و أنّ الالتزام ثابت، و قد عرفت بما لا مزید علیه ما قیل أو یمكن أن یقال فی اثباته أو منعه، فلا تغفل [۱].

در کلام شما - مرحوم سید - چنین مطلبی نیست بلکه شما سعی کردید اصل احتمال را ثابت کنید و تا وقتی احتمال راجح - یا مساوی - مطرح نباشد، دلیل شما دلالت بر انکار مفهوم شرط ندارد.

خلاصه: اگر مقصود سید رحمته الله از احتمال مذکور به حسب واقع باشد، منافاتی با ثبوت مفهوم ندارد و اگر منظور به حسب دلالت باشد باید ثابت کنند که آن احتمال، لا اقل صدی پنجاه هست و در کلام ایشان چیزی برای اثبات این مطلب وجود ندارد پس دلیل ایشان بر انکار مفهوم، صحیح نیست.

[۱] - وجه دوم: اگر قضیة شرطیة، دلالت بر مفهوم نماید باید به یکی از دلالات سه گانه - مطابقه، تضمن یا التزام - باشد و بدیهی است که هیچ یک از دلالات مذکور، مطرح نیست پس نمی توان گفت قضیة شرطیة، دلالت بر مفهوم می کند.

مصنّف رحمته الله : نسبت به استدلال مذکور جواب داده شده که: قبول نداریم هیچ یک از دلالات ثلاث در محل بحث، مطرح نباشد بلکه قائلین به ثبوت مفهوم به دلالت التزام تمسک کرده و گفته اند: قضیة شرطیة برای علّت منحصرة، وضع شده و لازمة علّت منحصرة «انتفاء عند الانتفاء» هست که شرح آن قبلاً بیان شد لکن ما - مصنّف - آن را نپذیرفتیم.

۱ - اما الاولى فلا نحصر الدلالة اللفظية فيها و اما بطلان التالی فلأن الانتفاء عند الانتفاء ليس عين الثبوت عند الثبوت و لا جزئه و هو واضح و لا لازمه لعدم اللزوم بينهما عقلاً و لا عرفاً و عادتاً و هو شرط فی الدلالة الالتزامية. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۷۵/۱.

ثالثها: قوله تبارك و تعالى: ﴿و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصناً﴾^۱ و فيه ما لا يخفى، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً و بالقرينة لا يكاد ينکر، كما في الآية و غيرها^۲، و إنما القائل به إنما يدعی ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة، كما عرفت [۱].

[۱] - وجه سؤم: به این آیه شریفه تمسک نموده‌اند: «... و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصناً لتبتغوا عرض الحیوة الدنیا...»^۱ یعنی: اگر کنیزان شما اراده تحصن و تعفف دارند آن‌ها را به زنا وادار نکنید.

گفته‌اند آیا می‌توان قائل شد مفهوم آیه، این است که: اگر آن‌ها اراده تحصن ندارند - اراده زنا دارند - شما آن‌ها را بر زنا اکراه نمائید؟

اگر خودشان تمایل به زنا دارند که عنوان اکراه^۲ تحقق پیدا نمی‌کند پس آیه مذکور به صورت قضیه شرطیه هست و مفهوم هم ندارد.

مصنف رحمه الله: قائلین به ثبوت مفهوم نمی‌گویند قضیه شرطیه در تمام موارد، دارای مفهوم هست بلکه ممکن است در بعضی از موارد به خاطر وجود قرینه، فاقد مفهوم باشد از جمله آن موارد، آیه مذکور است که مفهوم ندارد و این مطلب، منافاتی ندارد که قضیه شرطیه «وضع لافادة العلیة المنحصرة»، مثلاً لفظ اسد، «وضع للحيوان المفترس»

۱ - مما يكون الشرط لتحقيق الموضوع كما قيل في قوله تعالى: «ان جائكم فاسق بنياً فتبينوا» و قوله ان رزقت ولداً فاختنه. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۷۵/۱.

۲ - بعضی از مفسران در شأن نزول این جمله گفته‌اند: «عبداله بن ابی» شش کنیز داشت که آن‌ها را مجبور به کسب درآمد برای او از طریق خود فروشی می‌کرد هنگامی که حکم اسلام درباره مبارزه با اعمال منافی با عفت (در این سوره) صادر شد، آن‌ها خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و از این ماجرا شکایت کردند، آیه مذکور نازل شد و از این کار نهی کرد. ر.ک: تفسیر نمونه ۴۶۱/۱۴.

۳ - اکراه یعنی: انسان، فردی را به چیزی وادار کند که مورد کراهت و عدم تمایل او هست.

بقي ها هنا أمور:

[الامر] الاوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه^۱، لا انتفاء شخصه، ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، ولا يتمشى الكلام في أنّ للقضية الشرطية مفهوماً، أو ليس لها مفهوم الا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً. وانما وقع النزاع في أنّ لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة [۱].

اما گاهی آن را به واسطه قرینه در غیر موضوع له استعمال می کنند که این مسأله، منافاتی با ثبوت «وضع» ندارد.

تذکره: شیخ اعظم رحمته الله هم در کتاب رسائل متعرض شده اند که: قضیه شرطیه ای که شرطش برای بیان تحقق موضوع باشد، اصلاً مفهوم ندارد.

مثال: «ان ركب الامير فخذ ركابه»، «ان رزقت ولداً فاختنه» اگر خداوند، ولدی به شما عنایت کرد او را ختنه کنید اما مفهومی این نیست که اگر فرزندی عنایت نکرد، او را ختنه نکنید زیرا با نبودن ولد، موضوعی برای ختنان تحقق پیدا نمی کند پس شرط مذکور در آن قضیه برای بیان تحقق موضوع است و قضایای شرطیه ای که به آن نحو باشد، مفهوم ندارد - از جمله آن ها آیه شریفه مذکوره می باشد.

بیان چند امر

۱ - ضابطه اخذ و اثبات مفهوم

[۱] - سؤال: آیا این که می گوئید قضیه شرطیه، دلالت بر انتفاء حکم، عند انتفاء شرط می کند یا نه مقصودتان انتفاء شخص همان حکمی است که در قضیه شرطیه

۱ - ای انتفاء الشرط على القول بالمفهوم وكذا المنكر للمفهوم ينكر انتفاء سنخ الحكم ونوعه عند الانتفاء. ر. ک: شرح كفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۷۵/۱.

بیان شده؟

به عبارت دیگر: آیا در قضیه «ان جائک زید فاکرمه» نزاع در این است که با نبودن مجبی و زید، وجوب شخصی مجعول در آن قضیه، منتفی هست یا نه؟

جواب: وجوب شخصی مجعول در نفس قضیه، دارای شرائطی هست و چنانچه موضوع^۱ آن منتفی شود عقلاً حکم هم منتفی می شود و این مسأله، یک مطلب عقلی و مسلم است و در تمام موارد، جاری هست مثلاً شارع مقدس که فرموده «الخمر حرام» چنانچه خمر به خلّ مبدل شود و عنوان خمریت منتفی گردد، بدیهی است که «حرمت» هم منتفی می شود. اگر درباره قضیه «ان جائک زید فاکرمه» از ما سؤال کنند مولا چه حکمی را جعل نموده، می گوئیم: وجوب اکرام، عند تحقق مجبی و زید، جعل شده و عقل هم حکم می کند که اگر مجبی و زید، منتفی شود و موضوع تغیر پیدا کند، آن وجوب شخصی هم منتفی می شود.

نتیجه: مفهوم در قضیه شرطیه به معنای انتفاء شخص حکم نیست بلکه به معنای انتفاء «سنخ» حکم است یعنی از جنس آن وجوبی که در قضیه شرطیه «ان جائک زید فاکرمه» یک فرد و مصداقش محقق شده بود، تحقق ندارد^۲ پس در عین حال که حکم مجعول در قضیه شرطیه، یک حکم شخصی هست لکن ما در باب مفهوم، عنایتی به آن حکم شخصی نداریم و بحث ما در این است که اگر مجبی و زید، محقق نشد - و موضوع تبدل پیدا کرد - آیا همان طور که شخص حکم، منتفی هست سنخ آن هم منتفی می باشد یا نه؟ نظر قائلین به ثبوت مفهوم، این است که اگر مجبی و زید تحقق پیدا نکند حکمی از جنس

۱ - یا شرط یا قید آن.

۲ - مثل این که می گوئید: از جنس «زید» که یک فرد از افراد انسان هست در خانه، موجود نیست.

و من هنا انقدح أنه ليس من المفهوم [و] دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا و الاوقاف و التدور و الايمان، كما توهم، بل عن الشهيد عليه السلام في تمهيد القواعد: أنه لا اشكال في دلالتها على المفهوم، و ذلك لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها من الاشخاص التي تكون بألقابها^۱ أو بوصف شيء^۲ أو بشرطه^۳ مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط، أو الوصف أو اللقب عليه^۴، بل لاجل أنه اذا

وجوب اکرام تحقق ندارد اما منکرین مفهوم، چنان عقیده ای ندارند.

تذکره: در قضایای شرطیه - در باب مفاهیم - ابتدا باید ملاحظه کنیم که آیا با نبودن شرط، امکان دارد سنخ حکم، ثابت باشد یا نه، نسبت به قضیه شرطیه «ان جائک زید فاکرمه» عنایتی نداریم که دارای مفهوم هست یا نه لکن این مطلب امکان دارد: که با عدم تحقق مجبیه زید هم ممکن است اکرام، واجب باشد و هم امکان دارد، واجب نباشد یعنی: شرعاً و عقلاً مانعی ندارد که اگر مجبیه زید، محقق نشود باز هم اکرام، واجب باشد. ثبوت سنخ حکم با نبودن شرط و انتفاء سنخ حکم با عدم شرط - هر دو - امکان دارد لذا در این صورت، بحث مفهوم، مطرح می شود و قائلین به ثبوت مفهوم می گویند سنخ حکم،

[۱ - کقوله: «الدار موقوفة على اولادی».

۲ - کقوله: «الدار موقوفة على اولادی الفقراء».

۳ - یعنی: او بشرط شيء، کقوله: «الدار موقوفة على اولادی ان كانوا فقراء».

۴ - ای: على الانتفاء یعنی: ان انتفاء الوصايا و اخواتها عن غير الاشخاص الذين تعلقت بهم ليس من باب مفهوم الشرط او الوصف او اللقب بل لاجل عدم قابلية شيء للوقف او الوصية او النذر مرتين و من المعلوم ان الانتفاء ح عقلي لكون الحكم المعلق شخصاً و انتفاؤه بانتفاء موضوعه - كانتفاء العرض بارتفاع موضوعه - عقلي. و قد عرفت ان صلاحية الحكم المعلق في المنطوق على الشرط او الوصف للانشاء ثانياً - حتى يكون المنفي في المفهوم طبيعة الحكم لا شخصه - معتبرة في المفهوم. ر.ک: منتهی الدراية ۳/۳۴۴.

صار شيء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له الى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له [۱] .

منتفی هست اما منکرین می‌گویند دلیلی بر انتفاء نداریم.

سؤال: در چه مواردی و کدام قضیه شرطیه - در باب مفهوم - می‌تواند محل بحث واقع شود؟

جواب: «فی مقام کان هناك ثبوت سنخ الحكم فی الجزاء و انتفائه عند انتفاء الشرط ممکناً».

[۱] - گاهی با قضایای شرطیه‌ای مواجه می‌شویم که انتفاء سنخ حکم یا ثبوت سنخ حکم در آن‌ها امکان پذیر نیست و اصلاً حکم مربوط به آن قضایا شخصی هست و قابل تکثر و تنوع نمی‌باشد^۱ و باید آن موارد را از محل نزاع در باب مفهوم خارج بدانیم زیرا در باب مفهوم، انتفاء «سنخ» حکم، مطرح و محل بحث هست اما در این موارد، حکم، سنخ و تعدد ندارد تا بحث کنیم آیا سنخش منتفی هست یا نه در حالی که بعضی توهم کرده‌اند آن قضایا هم جزء بحث مفاهیم است و حتی از شهید ثانی نقل شده^۲ که: «لا اشکال فی دلالتها علی المفهوم».

۱ - بخلاف اکرام زید که قابل تعدد است و مولا می‌تواند بگوید: «اکرم زیداً ان جائک» یا «اکرم زیداً ان سلم علیک» و ...

۲ - قال رحمته الله فی محکی تمهید القواعد: لا اشکال فی دلالتها فی مثل الوقف و الوصایا و النذر و الأیمان كما اذا قال: وقفت هذا علی اولادی الفقراء، او ان كانوا فقراء، او نحو ذلك، و لعل الوجه فی تخصیص المذكور هو عدم دخول غیر الفقراء فی الموقوف علیهم و فهم التعارض فیما لو قال بعد ذلك: وقفت علی اولادی مطلقاً. انتهى. ر.ک: حقائق الاصول ۴۵۶/۱.

.....

مثل این که کسی در مورد وقف - که از عقود است - بگوید: «وقفت داری علی اولادی ان بلغوا» یا «اذا بلغوا»^۱ یعنی: خانه‌ام وقف اولادم هست، مشروط به این که به سن بلوغ برسند.

آیا در این مورد می‌توان بحث کرد که شیء دیگری جانشین بلوغ شود - در این جهت که مال بتواند وقف شود؟ به عبارت واضح‌تر آیا بعد از این که واقف گفت «وقفت داری علی اولادی اذا بلغوا» می‌تواند بگوید «وقفت داری علی اولادی اذا افتقروا» که دو صیغه وقف جاری کند و معلق به دو شرط نماید - تعدد و تکثر، مطرح باشد - یا این که واقف نمی‌تواند چنین کند؟

چنین مسأله‌ای امکان ندارد زیرا اگر مالی برای طائفه یا فردی وقف شد، لازمه‌اش این است که آن مال در ملک موقوف علیه واقع شود و مالی که جزء ملک موقوف علیه شد، معنا ندارد آن را مجدداً - با شرط دیگری - برای عده دیگری وقف نمود. یک مال قابلیت ندارد که دو مرتبه، وقف نسبت به آن جریان پیدا کند زیرا نمی‌شود یک مال، دو مالک مستقل - نه مشاع - داشته باشد.

پس نسبت به قضیه «وقفت داری علی اولادی اذا بلغوا» نمی‌توان گفت: قضیه مذکور، دارای مفهوم هست و «اذا لم یبلغوا»، وقفی تحقق ندارد لکن ممکن است شرط دیگری جانشین بلوغ شود چون این مطلب در باب وقف، اصلاً مطرح نیست بلکه این مسأله در موردی جاری هست که حکم، قابل تعدد و تکثر باشد مانند «اکرم زیداً ان جائک - اکرم زیداً ان سلم علیک» پس جعل وجوب اکرام برای زید بر سبیل تعدد و تکثر مانعی ندارد

۱ - و بگوئیم: وقف مذکور در عین حال که مشروط است اشکالی ندارد.

و امر معقولی هست اما قضایای شرطیه در باب وقف، وصیت - «نذر^۱ و یمین^۲» - و اشباه آن‌ها جزء مفاهیم نیست و مفهوم فقط در موردی جریان دارد که حکم، قابل تعدد باشد یعنی: «انتفاء منخ و ثبوت منخ حکم» امکان‌پذیر باشد^۳ تا بتوان بحث نمود آیا منخ حکم، منتفی هست یا نه؟

تذکر: کلام شهید رحمه الله - در تمهید القواعد - را از کتاب حقائق الاصول در پاورقی کتاب آوردیم لکن صاحب حقائق الاصول «قدس سره» هم در این باره تحقیقی دارند که عیناً آن را نقل می‌کنیم: «و محصل الکلام فيه ان قول القائل: وقف داری علی اولادی الفقراء مثلاً (تارة) يكون في مقام الاخبار والاعتراف (و اخرى) في مقام انشاء الوقف و ايجاده فان كان علی النحو الاول جاء فيه الکلام في المفهوم فعلى القول به يحكم بعدم كون الذار وقفاً الا علی الفقراء من اولاده لا غيرهم و علی القول بعدمه كان غير اولاده الفقراء مشکوک الدخول في الموقوف عليهم فلا بد من الرجوع فيه الى قواعد آخر من الاحتياط بتخصيصه بالفقراء لو كان الوقف بنحو المصروف او التخصيف او الرجوع الى الاصل لو كان بنحو البسط و ان كان علی النحو الثاني فان علم قصد الواقف الوقف علی خصوص الفقراء وجب العمل عليه لانه بالقصد المذكور يكون وقفاً علی خصوص الفقراء و لا يكون وقفاً علی غيرهم لا بهذا الشخص من الوقف لانتفائه بانتفاء موضوعه و لا بشخص آخر من

۱ - اگر فردی به این نحو نذر کرد که اگر فرزندم از بیماری شفا پیدا کرد فلان خانه‌ام برای فقرا باشد، آیا مجدداً می‌تواند نذر دیگری - با شرط دیگری - درباره آن خانه منعقد کند یا نه؟ چنین مسأله‌ای شرعاً ممکن نیست زیرا اگر هر دو شرط تحقق پیدا کرد نمی‌شود هم فقرا و هم غیر فقرا مالک مستقل آن خانه شوند.

۲ - این دو از عهود هستند.

۳ - البته انتفاء شخص حکم به سبب انتفاء موضوعش یک مطلب عقلی و غیر قابل انکار هست.

اشکال و دفع: لعلک تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم، لا نفس شخص الحكم في القضية، و كان الشرط في الشرطية انما وقع شرطاً بالنسبة الى الحكم الحاصل بانشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، و هكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم [۱] .

الوقف لامتناع اجتماع وقفين على مال واحد و هذا هو المراد من عبارة المتن «و ان» جهل قصد الواقف فلم يعلم انه قصد الوقف على خصوص الفقراء من اولاده او كان ذكرهم لمزيد الاهتمام بهم لم يبعد القول بانه لاشكال في دلالة القضية على المفهوم و ان لم نقل به في سائر الموارد و مثله القيود الواقعة في التعريفات و في تحديد موضوعات الاحكام في لسان مدوني الفنون و نحو ذلك و الظاهر ان هذا هو محل كلام الشهيد رحمته الله لا الاول ليرد عليه ما ذكر فلاحظ و الله سبحانه اعلم!

[۱] - اشکال: شما - مصنف - مفهوم را عبارت از انتفاء «سنخ» حکم می دانید در حالی که در قضیه شرطیه - مانند ان جائک زید فاکرمه - آیا نباید ما بحث کنیم که نفس همان حکمی^۲ که از ناحیه مولا جعل شده با نبودن مجبیه زید^۳، ثابت است یا منتفی؟

به عبارت دیگر: آیا مفهوم، عبارت از انتفاء یک حکم غیر مجعول است یا انتفاء همان حکمی است که در قضیه، جعل شده؟

اگر مفهوم، انتفاء همان حکم مجعول باشد، بدیهی است که حکم مذکور، شخصی

۱ - ر. ک: حقائق الاصول ۴۵۶/۱ .

۲ - همان حکم شخصی.

۳ - یعنی: شرط.

و لكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، و أما الشخص و الخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه لا يكاد يكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به من خصوصيات ما أخبر به و استعمل فيه اخباراً لا انشاء. و بالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، و قد عرفت بما حققناه في معنى الحرف و شبهه أن ما استعمل فيه الحرف عام كال موضوع له، و أن خصوصية لحاظه بنحو الآلية و الحالية لغيره من خصوصية الاستعمال، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه [۱].

هست و مسلماً عقل با تغییر بعضی از قیود موضوع، حکم به انتفاء آن می‌کند^۱ و معنا ندارد که ما بحث کنیم آیا مفهوم، ثابت است یا متغی و اصلاً مولا در قضیه شرطیه، سنخ حکم را جعل نکرده تا ما درباره انتفاء آن بحث نمائیم. مستشکل: اشکال مذکور نه تنها در قضیه شرطیه هست بلکه در سائر قضایا هم هست - « و هكذا الحال فی سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم ».

[۱] - تذکر: شیخ اعظم^۲ علیه السلام پاسخ اشکال را بیان کرده‌اند لکن مصنف^۳ علیه السلام آن را نپذیرفته و خود به نحو دیگری جواب آن را بیان کرده‌اند و ما هم در توضیح کلام آن دو، ترتیب متن کتاب را رعایت نمی‌کنیم و ابتدا به بیان شیخ اعظم و سپس به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم.

۱ - و کسی در این مطلب عقلی نمی‌تواند مناقشه کند.

۲ - بنابر آنچه از تقریرات ایشان استفاده می‌شود.

و بذلك قد انعقد فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصّي عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخباري و الانشائي بأنه كليّ في الاول و خاصّ في الثاني، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجّه في الاول، لكون الوجوب كليّاً، و على الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية^۱ المستفادة من الجملة الشرطية، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنه^۲ يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب و الوصف [۱] .

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم

[۱] - نحوه بیان حکم در قضایای شرطیه بر دو گونه است^۳:

الف: گاهی از صیغه افعال و هیأت امر استفاده می شود، مثلاً مولا می گوید ان جائک زید «فاکرمه» که وجوب اکرام و حکم متعلّق به آن را از هیأت استفاده می کنیم.
ب: گاهی از اوقات هم بیان حکم در قضایای شرطیه، ارتباطی به هیأت افعال ندارد^۵ بلکه از طریق یک لفظ - یک کلمه است^۴ - آن را بیان می کنند مثلاً مولا می گوید: ان جائک زید «يجب» اکرامه. در قضیه مذکور، وجوب را از ماده «يجب» که دلالت بر

۱ - [بل من فوائد انحصار العلية لانفس العلية.

۲ - ای شخص الوجوب و هذا تعليل لقوله: «ليس مستنداً ... الخ» یعنی: ان ارتفاع شخص الوجوب بارتفاع موضوعه يكون في غير القضية الشرطية كاللقبية و الوصفية ايضاً، مع عدم كون ارتفاع شخص الحكم فيهما من المفهوم فلا بد ان يكون للشرط خصوصية تستتبع المفهوم و ليس تلك الخصوصية الا دلالة اداة الشرط على انحصار العلية في مدخولها و ضمير «فيها» راجع الى الجملة الشرطية. [ر.ک: منتهی الدراية ۳۵۱/۱.

۳ - به اعتبار این که در جزای قضایای شرطیه، بیان حکم می شود.

۴ - یعنی: آن وجوبی که جزای جمله شرطیه واقع می شود از جمله انشائی استفاده می شود.

۵ - یعنی: آن وجوبی که جزای جمله شرطیه واقع می شود از جمله اخباری استفاده می شود.

و جوب دارد استفاده می‌کنیم و ماده مذکور، دارای معنای اسمی هست^۱ و ما - مصنف - قبلاً ثابت کردیم که وضع، و موضوع له اسما - مانند کلمه: رجل، انسان و «الابتداء» - عام است. در بحث فعلی هم کلمه «وجوب» مطرح است که دارای معنای کلی می‌باشد و برای عنوان کلی وضع شده پس در جمله ان جائک زید یجب اکرامه، مفاد «یجب» و جوب شخصی نیست بلکه کلمه «یجب» دارای معنای اسمی هست و آن معنا، کلی می‌باشد یعنی: در حقیقت، آنچه را که مولا جعل کرده و جوب کلی هست و همان و جوب کلی بر مجبیه زید، معلق است نتیجتاً اگر و جوب کلی، معمول بود، می‌توان در باب مفهوم، انتفاء سنخ حکم را محل بحث قرارداد زیرا آنچه که در قضیه منطوقیه، جعل شده یک فرد - و یک شخص - از و جوب نیست چون کلمه «یجب» مانند «رجل» دلالت بر عنوان کلی دارد پس کآن به نظر شیخ اعظم اگر حکم در قضیه شرطیه به نحو دوم - ب - بیان شود اصلاً اشکال مذکور جریان ندارد زیرا معنای «یجب» کلی هست و ما فرضاً می‌خواهیم با عدم مجبیه زید، آن معنای کلی را منتفی بدانیم.

اگر بیان حکم در قضیه شرطیه به نحو اول - الف - و با هیأت افعال باشد، هیأت، مانند حروف به نظر شیخ اعظم - و مشهور از اصولیین - وضعشان عام اما موضوع له آنها خاص هست یعنی: واضح، هنگام وضع حروف، یک معنای کلی را در نظر گرفته لکن حروف را برای آن معنای کلی وضع نکرده بلکه برای مصادیق، افراد و خصوصیات آن معنای کلی وضع نموده^۲ پس موضوع له حروف، معانی جزئیته هست.

۱ - در محل بحث «اسم» در برابر «فعل» قرار ندارد بلکه در مقابل حرف هست که شامل فعل هم

می‌شود.

۲ - سؤال: مقصود از خصوصیات، خصوصیات خارجی است یا ذهنیه؟ پاسخ این سؤال را در باب

معانی حروف - در بحث الفاظ - بیان کردیم.

در بحث فعلی - و در قضیة ان جائک زید «فاکرمه» - هیأت إفعل هم همان حکم حروف را دارد یعنی: برای کلی وجوب و معنای عام وضع نشده بلکه برای مصادیق و خصوصیات وجوب وضع شده و در هر موردی که هیأت امر استعمال می شود یک فرد - و یک خصوصیت - از وجوب، مراد است.

اشکال: طبق مبنای اخیر، معنای جمله ان جائک زید «فاکرمه» وجوب کلی نیست چون وجوبی که با هیأت إفعل افاده شده یک وجوب شخصی هست و اگر وجوب شخصی بر مجییء زید، معلق شد اصلاً نزاع در باب مفهوم، معنا ندارد.

شیخ اعظم رحمته الله: این مطلب^۱، مورد قبول ما هم هست لکن سؤال، این است که: اگر مولا نمی خواست انتفاء سنخ حکم، عند انتفاء شرط را بیان کند و مقصودش این بود که یک حکم شخصی^۲ معلق بر مجییء زید، ثابت شود چرا حکم را به صورت قضیة شرطیه بیان کرد در حالی که می توانست بگوید: «اکرم زیداً الجائی» که اگر چنان تعبیری می نمود یک وجوب شخصی نسبت به اکرام زید مقتید به مجییء، ثابت می شد و چنانچه مجییء زید، منتفی می گشت آن وجوب هم منتفی می شد. پس، از این که مولا مقصودش را به صورت اکرم زیداً الجائی بیان نکرده بلکه به نحو جمله شرطیه بیان نموده استفاده می کنیم که او نظر بالاتری داشته و می خواسته این مطلب را افهام نماید که: مجییء زید برای وجوب اکرام، علیت دارد به نحوی که اگر مجییء، منتفی شود وجوب هم منتفی می شود.

خلاصه بیان شیخ اعظم در قسم اول از قضایای شرطیه: قبول داریم که حکم مجعول در

۱ - که وجوب مستفاد از هیأت - اکرم - جزئی هست نه کلی.

۲ - بدیهی است که وجوب شخصی با مختصر تغییر موضوع، منتفی می شود.

قضیه ان جائک زید «فاکرمه» - و امثال آن - شخصی و جزئی هست^۱ اما این که مولا مقصودش را به صورت قضیه شرطیه بیان کرده^۲ نکته اش این است که در صدد بیان مسأله علّیت و مسأله مفهوم بوده و می خواسته بیان کند که مجییء زید، نسبت به وجوب اکرام علّیت دارد به نحوی که اگر مجییء منتفی شود وجوب اکرام هم به طور کلی منتفی می شود. تذکر: اینک به توضیح عبارت قبل^۳ - بیان مصتف در پاسخ از اشکال - می پردازیم: همان طور که در بحث الفاظ گفتیم، «وضع» و «موضوع له» حروف، عام^۴ است - و قول مشهور از اصولیین را نپذیرفتیم - در مورد هیأت هم که حکم حروف را دارد، می گوئیم: وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن عام است و به نظر ما هیچ فرقی ندارد که مولا حکم را به صورت ان جائک زید «فاکرمه» بیان کند یا این که به صورت ان جائک زید «یجب» اکرامه. زیرا مجعول مولا در هر دو قضیه، مطلق و کلی وجوب است. در باب حروف هم گفتیم: بین کلمه «مین» و لفظ «الابتداء» - که اسم است - هیچ تفاوتی نیست یعنی: کلمه «الابتداء» برای یک معنای کلی وضع شده و در همان معنای کلی استعمال می شود و کلمه «مین» هم به همان نحو است و در مراحل وضع، موضوع له و مستعمل فیه فرقی بین آنها نیست البته موارد استعمال آنها متفاوت است یعنی: واضع گفته است در مواردی که عنوان «ابتداء» به صورت استقلال، مورد نیاز استعمالی شما هست کلمه

۱ - از جهت این که معنای هیأت امر هم مانند «حروف»، جزئی و حکم مستفاد از هیأت، شخصی هست نه کلی.

۲ - در حالی که می توانست از طرق دیگر، مقصود خود را بیان کند.

۳ - یعنی: «لکنک غفلت عن ان المعلق علی الشرط انها هو نفس الوجوب ...».

۴ - مانند اسما که وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن ها عام است.

«الابتداء» را استعمال نمائید و چنانچه عنوان مذکور به نحو آلتیت و تبعیت، مورد عنایت شما هست لفظ «من» را استعمال کنید مثلاً در جمله «سرت من البصرة الى الكوفة» که «ابتدائیت» مستقلاً ملحوظ نیست کلمه «من» را استعمال می‌کنیم اما در «الابتداء خیر من الانتهاء» که مفهوم «ابتداء» به صورت استقلال - با قطع نظر از اضافه به سیر و بصره - مورد نظر است، لفظ «الابتداء» را استعمال می‌کنیم اما لحاظ استقلالیت و تبعیت در مستعمل فيه دخالت ندارد و مستعمل فيه، مفهوم کلی «ابتداء» هست بدون این که بین «من» و «الابتداء» فرقی باشد.

عین بیان مذکور در محل بحث هم جاری هست یعنی وقتی شما وجوب را به نحو جمله خبری و معنای اسمی - به صورت ان جائک زید «يجب» اکرامه - بیان می‌کنید کلمه «يجب» در وجوب کلی استعمال می‌شود لکن مورد استعمال جمله «يجب» آن جائی است که شما قصد اخبار داشته باشید و هنگامی هم که وجوب را با جمله انشائی ان جائک زید «فاكرمه» بیان می‌کنید مفاد آن، کلی و طبیعت وجوب است و هیچ فرقی در این جهت بین آن دو نیست یعنی: نه قصد اخبار، جزء معنای «يجب» هست و نه قصد انشا جزء معنای «اکرامه» می‌باشد بلکه مفاد هر دو عبارت، کلی و طبیعت وجوب است لذا اگر از ما سؤال کنند در جمله ان جائک زید «فاكرمه» مجعول مولا چیست می‌گوئیم «وجوب کلی» جعل شده و چنانچه بگوئید آیا در آن هیچ خصوصیتی مطرح نیست، پاسخ می‌دهیم خصوصیت مطرح است لکن مربوط به مستعمل فيه و موضوع له نمی‌باشد بلکه در رابطه با استعمال و شرائط آن است مانند همان خصوصیت «استقلالیت» و «آلتیت» که در باب حروف بود.

نتیجه: هیچ فرقی بین دو قضیه - ان جائک زید «فاكرمه» و ان جائک زید «يجب» اکرامه - وجود ندارد و حکمی که از طرف مولا جعل شده، کلی وجوب است و اگر کسی

و آورد^۱ علی ما تفصّی به عن الاشکال بما ربما يرجع الى ما ذكرناه بما حاصله: أنّ التفصّی لا یبتنی علی کلیّة الوجوب، لما أفاده. و کون الموضوع [له] في الانشاء عامّاً لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه، حیث أنّ الخصوصیات بأنفسها مستفادة من الالفاظ [۱] .

قائل به ثبوت مفهوم شود همان حکم کلی با انتفاء شرط، منتفی می شود و منطبق با مفهوم است.

[۱] - شیخ اعظم رحمته الله علاوه بر این که پاسخ اشکال مذکور را بیان کرده، فرموده اند: بعضی به نحو دیگر، جواب اشکال را بیان کرده^۲ و گفته اند: بین قضیه ان جائک زید «فاکرمه» و ان جائک زید «یجب» اگرچه فرقی نیست و حکم مجعول در آن دو، کلی هست و خصوصیت، مطرح نیست در حالی که بین خبر و انشاء کاملاً فرق هست و تفصّی از اشکال، مبتنی بر این نیست که ما وجوب در «فاکرمه»^۳ را کلی بدانیم بلکه می توان وجوب را جزئی دانست و مفهوم را از فوائد علیت دانست سپس ایشان فرموده اند: کسانی که نظرشان این است که هیأت هم برای یک وجوب کلی وضع شده «لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه».

دلیل شیخ اعظم بر این که قصد انشائیت، معنا را جزئی می کند این است که: خصوصیت انشائیت از لفظ و هیأت امر استفاده می شود - نه از قرائن خارجی - پس باید داخل معنای هیأت باشد.

۱ - معطوف علی قوله: «دفع الاشکال» یعنی: ان صاحب التقریرات دفع الاشکال بما ذکره هو رحمته الله

و آورد علی ما دفعه به بعض الاعلام. ر.ک: منتهی الدراية ۳/۳۵۲.

۲ - نحوه جواب بعض الاعلام با پاسخ مصنف، متحد است.

۳ - هیأت امر.

و ذلك لما عرفت^۱ من أنَّ الخصوصيات في الانشاءات و الاخبارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلاً بينهما. و لعمرى لا يكاد ينقضى تعجبى كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه، مع أنَّها كخصوصيات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال، و لا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل [۱].

[۱] - عبارت مذکور، بیان فساد است و مصنف رحمته الله طبق عبارت کتاب تاکنون کلام شیخ اعظم را بیان کردند و اینک در صدد رد آن هستند که: خصوصیاتى که در انشاءات و اخبارات هست، مربوط به مقام استعمال مى باشد و هیچ فرقى بین آن دو نیست. که توضیح دادیم.

قوله: «و لعمرى لا يكاد ينقضى تعجبى...»
مصنف رحمته الله كأنَّ نقضى وارد مى کند که: اگر بنا باشد، خصوصیات در مستعمل فيه دخالت داشته باشد چرا در باب انشاء فقط خصوصیت را در مستعمل فيه دخیل مى دانید در باب اخبار هم بگوئید قصد اخبار در معنای مستعمل فيه دخالت دارد و اگر لحاظ و قصد خبریت در معنای خبر مدخلیت پیدا کرد عنوان آن هم جزئى مى شود زیرا لحاظ و قصد، مربوط به وجود ذهنی هست و وجود، مساوق با جزئیت و خصوصیت است.

نتیجه: بین جمل انشائی و خبری، هیچ فرقى نیست اگر قصد در مفاد مدخلیت دارد باید در هر دو دخالت داشته باشد و اگر مدخلیت ندارد باید در هیچ یک دخیل نباشد. پس چرا بین آن دو، فرق قائل مى شوید - و حقیقت امر، این است که «قصد» هیچ گونه مدخلیتی در معنا و مفاد جمله ندارد بلکه به مقام استعمال، مربوط است و در قضایای شرطیه، استعمال، معلق بر شرط نیست بلکه مستعمل فيه بر شرط، معلق است^۲ و مجدداً

۱ - هذا کلام المصنف رحمته الله و هو تعلیل لقوله: «و بذلك قد انقذ فساد ... الخ» ر. ک: حقائق الاصول ۴۵۹/۱.

۲ - مستعمل فيه در محل بحث، کلی و طبیعت وجوب است.

الامر الثاني: أنه اذا تعدد الشرط مثل: «اذا خفي الاذان^۱ فقصر» و اذا خفي الجدران فقصر^۲ فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لابد من التصرف ورفع اليد عن الظهور اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين [۱] .

متذکر می شویم که: در هر دو نوع قضیه، حکمی که از ناحیه مولا جعل شده، کلی وجوب است و کسی که قائل به مفهوم شده می گوید همان حکم کلی با انتفاء شرط، منتفی می شود و این مسأله با مفهوم، منطبق است.

۲ - تعدد شرط و وحدت جزا

[۱] - گاهی شرط، متعدد است و می دانیم که جزا متعدد نمی باشد و تکرارش هم واجب نیست. مثال: «اذا خفي الاذان فقصر»، «اذا خفي الجدران فقصر».

توضیح ذلک: کسی که قصد مسافرت دارد و مثلاً از وطن خود بیرون می رود به مجرد خروج از حد ترخص، نمازش قصر است - گرچه هشت فرسخ، مسیر را طی نکرده.

سؤال: ملاک در حد ترخص چیست و آن دو روایت^۳ را چگونه معنا کنیم؟

مفاد یک روایت، این است که وقتی صدای اذان شهر شنیده نشود، نماز آن فرد، قصر است پس کأن ملاک در حد ترخص، خفاء اذان می باشد و معنای روایت دیگر، این است که: وقتی مکلف به اندازه ای از شهر خارج شود که ساختمان و دیوارهای شهر

۱ - قد يوهم التمثيل بذلك اختصاص الكلام بما اذا قامت قرينة على امتناع تكرار الجزاء بل هو الذي ادعاه بعض و ليس له وجه ظاهر مع اطلاق كلامهم في العنوان و ورود جميع ما يذكر من الاحتمالات و وجوها في غيره مما امکن تكرار الجزاء فيه فلاحظ. ر.ک: حقائق الاصول ۴۵۹/۱.

۲ - وردت بهذا المضمون عدة احاديث راجع الوسائل ۵۰۵/۵ - ۵۰۷ باب ۶ من ابواب صلاة المسافرين و لم نثر على نصه. - ر.ک: كفاية الاصول محشى طبع انتشارات لقمان ۲۹۲/۲.

۳ - فرض کنید آن دو قضیه شرطیه، متن روایت است.

مخفی باشد، نمازش را باید قصر بخواند پس ملاک در حدّ ترخص، خفاء جدران است. ماکه با دو قضیة شرطیة به نحو مذکور، مواجه هستیم و فرضاً قائل به ثبوت مفهوم می‌باشیم - بناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم^۱ - تعارض^۲ بین آن دو را چگونه حل نمائیم؟

جواب: مصتف رحمه الله جمعاً چهار - بلکه پنج - وجه بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم - تا ببینیم کدامیک از آن وجوه را باید انتخاب نمود.

وجه اول: آن دو قضیة شرطیة، مانند سائر قضایای شرطیة، دارای مفهوم هست. لکن باید ملاحظه کرد که آیا بین منطوقین، تعارض است یا بین مفهومین یا این که مفهوم هر یک با منطوق دیگری معارض است؟

حقیقت مطلب، این است که مفهوم هر قضیة با منطوق دیگری تعارض دارد زیرا مفهوم قضیة اول، چنین است: «إذا لم يخف الاذان فلا يجب القصر مطلقاً ای: سواء خفی الجدران ام لم يخف الجدران» یعنی آن مفهوم، اطلاق دارد و اطلاقش با منطوق «إذا خفی الجدران فقصر» معارض است و چون تعارض به نحو مطلق و مقید است مانعی ندارد که منطوق، اطلاق مفهوم را مقید نماید^۳ و نتیجه‌اش این است که: «إذا لم يخف الاذان لم يجب القصر مطلقاً الا اذا خفی الجدران».

و همچنین مفهوم قضیة دوم، این است که «إذا لم يخف الجدران فلا يجب القصر مطلقاً ای: سواء خفی الاذان ام لم يخف الاذان» پس مفهوم آن هم دارای اطلاق است و اطلاقش

۱ - ... فبناء على عدم ظهور الجملة الشرطية في المفهوم فلا اشكال فيه اصلاً. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۷۸/۱.

۲ - بیان تعارض: مفهوم قضیة «إذا خفی الاذان فقصر» این است که اگر «خفاء اذان» محقق نشود، «لا يجب القصر» خواه خفاء جدران تحقق پیدا کند یا محقق نشود و مفهوم قضیة دیگر، این است که: چنانچه خفاء جدران تحقق پیدا نکند «لا يجب القصر» خواه خفاء اذان محقق شود یا محقق نشود - مفهوم هر یک با منطوق دیگری معارض است.

۳ - یعنی: مفهوم اولی را به منطوق دیگری مقید نمائیم.

و اما برفع اليد عن المفهوم فيهما^۱، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الاول؛ فان فيهما الدلالة على ذلك [۱] .

با منطوق «اذا خفي الاذان فقصر» معارض است و چون تعارض به نحو مطلق و مقتید است به وسیله منطوق، اطلاق مفهوم را مقتید می نمائیم^۲ و نتیجه آن بعد از تقيید، این است: «عدم وجوب القصر بانتفاء خفاء الجدران الا اذا خفي الاذان». نتیجتاً هم خفاء اذان به تنهایی در وجوب قصر، مؤثر است و هم خفاء جدران منفرداً در وجوب قصر مدخلیت دارد. سؤال: اثر ثبوت مفهوم برای آن دو قضیه چیست؟ اگر قضیه شرطیه، فاقد مفهوم هم بود، چنان مطلبی مسلم بود.

جواب: ما از مفهوم دو قضیه شرطیه استفاده می کنیم غیر از خفاء جدران و همچنین غیر از خفاء اذان، امر سوّمی در وجوب قصر، مؤثر نیست پس هم خفاء اذان در وجوب قصر، مؤثر است و هم خفاء جدران و غیر از آن دو، شیء دیگری نمی تواند در وجوب قصر تأثیر نماید یعنی: با انتفاء خفاء جدران و خفاء اذان، وجوب قصر، منتفی هست.

[۱] - وجه دوّم: در این قبیل قضایا که شرط، متعدد است و جزا هم تکثر ندارد - واجب نیست که مکلف دو دفعه یا فرضاً سه دفعه نمازش را قصرأ بخواند - بگوئیم اصلاً قضیه شرطیه مفهوم ندارد و نتیجه اش این است که: خفاء اذان به تنهایی در وجوب قصر مدخلیت دارد و همچنین خفاء جدران منفرداً در وجوب قصر، مؤثر است.

سؤال: آیا امکان دارد شیء سوّمی هم در وجوب قصر مدخلیت داشته باشد؟
جواب: چون در این وجه گفتیم آن دو قضیه شرطیه مفهوم ندارد، ممکن است شیء سوّمی در وجوب قصر، مؤثر باشد - دلیلی بر عدم مدخلیت شیء ثالث بر وجوب

۱ - بملاحظة انها انما تظهر في المفهوم عند عدم القرينة على الخلاف و تعدد الشرط قرينة على

الخلاف ... ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۲۷۸/۱.

۲ - مفهوم قضیه شرطیه دوم را به وسیله منطوق اولی مقید می نمائیم.

و اما بتقید اطلاق الشرط فی کلّ منهما بالآخر، فیکون الشرط هو خفاء الاذان و الجدران معاً، فاذا خفيا وجب القصر، و لا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفی أحدهما [۱] .

قصر وجود ندارد^۱.

اشکال: شما - مصنف - ابتدای بحث فرمودید: «بناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم...» اما در بیان وجه دوم گفتید: «اما برفع اليد عن المفهوم فيهما...». - علتش چیست؟

جواب: در ابتدای بحث که گفتیم «بناء على ظهور الجملة الشرطية» مقصود، این بود که به طور کلی در باب قضایای شرطیه، قائل به ثبوت مفهوم شویم و الا بنا بر انکار مفهوم، محلی برای وجوه چهار - یا پنج - گانه وجود ندارد اما در وجه دوم که گفتیم «اما برفع اليد عن المفهوم فيهما» منظور، این بود که آن «دو» قضیه شرطیه مفهوم ندارند.

[۱] - وجه سوم: اطلاق هر منطوقی را به منطوق دیگر به این نحو مقتید می‌کنیم: نفس قضیه^۲ شرطیه اول - اذا خفی الاذان فقصر - دارای اطلاق است یعنی: هنگامی که خفاء اذان تحقق پیدا کرد، وجوب قصر هم محقق می‌شود «سواء خفی الجدران ام لم يخف الجدران» و همچنین نفس قضیه دوم، دارای اطلاق هست یعنی: هنگامی که خفاء جدران تحقق پیدا کرد، وجوب قصر هم محقق می‌شود «سواء خفی الاذان ام لم يخف الاذان». اکنون اطلاق هر منطوقی را به منطوق دیگر مقتید می‌کنیم و نتیجه‌اش^۳ این می‌شود که: خفاء اذان به تنهایی هیچ اثری ندارد و همچنین خفاء جدران منفرداً فاقد اثر است بلکه خفاء آن دو - معاً - در وجوب قصر مدخلیت دارد پس مجموع شرطین در وجوب قصر، مؤثر است.

۱ - بخلاف وجه اول که ما قائل به ثبوت مفهوم شدیم منتها اطلاق مفهوم را مقتید نمودیم - یعنی: آنجا مدخلیت شیء ثالث را در وجوب قصر نفی نمودیم که توضیحش بیان شد.

۲ - یعنی: منطوق آن.

۳ - «اذا خفی الاذان و توارى عنه البيوت وجب عليه القصر».

و اما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدد الشرط قرينة على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعتمدهما من العنوان.

ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه، بملاحظة أن الأمور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً في واحد، فانه لابد من الربط الخاص بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنيين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد الا الواحد، فلا بد من المصير الى أن الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين، بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم^۱ و بقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حاله، و ان كان بناء العرف و الاذهان العامية على تعدد الشرط و تأثير كل شرط بعنوانه الخاص، [۱].

سؤال: آیا طبق احتمال سوم مفهوم هم ثابت است یا نه؟

جواب: آری! کآن از ابتدا چنین گفته شده: «اذا خفی الاذان و الجدران معاً يجب القصر» و مفهومش این است که: «اذا لم يخف الاذان و الجدران معاً لا يجب القصر» که قضیه اخیر، دارای سه فرد است^۲.

[۱] - وجه چهارم: مقدمه: اگر دو شیء - دو علت - در یک غرض و در یک معلول،

۱ - الف: لا يخفى ان القول بهذا الوجه لا يستلزم رفع اليد عن المفهوم كما بيناه سابقاً. - مشکینی
ج: ر. ک: کفاية الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۳۱۴/۱.

ب: در وجه چهارم اصلاً مسأله وجود مفهوم و عدم مفهوم، مطرح نیست بلکه مسأله مدخلیت دو شرط در یک جزا، مطرح است خواه مفهوم، مطرح باشد یا نباشد.

۲ - الف: خفاء اذان، محقق بشود اما خفاء جدران تحقق پیدا نکند. ب: خفاء جدران، ثابت باشد اما خفاء اذان محقق نشود. ج: خفاء هیچ یک از آن دو تحقق پیدا نکند.

مؤثر باشند باید بین آن دو علت، قدر جامعی باشد تا آن قدر جامع در معلول تأثیر کند. امکان ندارد، دو علتی که با یکدیگر مباین هستند و هیچ گونه قدر جامعی ندارند در یک معلول تأثیر نمایند زیرا در فلسفه هم خوانده‌ایم که «الواحد لا یکاد یصدر الامن الواحد» معلول واحد باید علتش هم واحد باشد و امکان ندارد دو علت با وصف دوئیت در معلول واحد تأثیر نماید و سرش هم این است که بین علت و معلول، یک نحو، سنخیت و ارتباط هست آن وقت چگونه می‌شود که فرضاً علت «الف» با معلول سنخیت داشته باشد و علت «ب» هم با آن معلول ارتباط داشته باشد اما بین آن دو علت هیچ گونه ارتباط نباشد.^۱

خلاصه: اگر دو علت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم آن دو علت، مؤثر نیستند بلکه قدر مشترکی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علت اول تحقق پیدا می‌کند و گاهی هم در ضمن علت دوم، تحقق می‌شود و آن قدر جامع با معلول سنخیت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

اما در محل بحث: این که می‌گوئید خفاء اذان در وجوب قصر، مؤثر است، باید بین آن دو، سنخیت باشد زیرا هر شیئی نمی‌تواند برای شیء دیگر، صلاحیت علّیت داشته باشد پس بین آن دو، ارتباط هست و همچنین باید بین خفاء جدران و وجوب قصر هم ارتباط باشد پس معلول - وجوب قصر - واحد است لکن علت^۲ آن متعدّد می‌باشد.

اکنون با استفاده از قاعدة فلسفی^۳ «الواحد لا یصدر الامن الواحد» می‌گوئیم: معلول

۱ - ارتباط و سنخیت دو علت با یک معلول، شاهد بر این است که بین آن دو علت هم ارتباط

هست.

۲ - از شرط - خفاء اذان یا خفاء جدران - استفاده علیت می‌کنیم.

۳ - حکم عقل در «تکوینیات» چنین است که: «الواحد لا یصدر الامن الواحد».

واحد باید از علت واحد صادر شود، امکان ندارد از دو شیء متباین - بما هما اثنان - شیء واحد، صادر شود یعنی: گرچه طبق مضمون روایت، خفاء اذان در وجوب قصر تأثیر دارد و همچنین خفاء جذران در وجوب قصر مدخلیت دارد لکن باید گفت قدر جامعی که بین آن دو هست در وجوب قصر تأثیر می‌کند منتها یکی از مصادیق آن قدر مشترک، خفاء اذان و مصداق دیگرش خفاء جذران است.

نتیجه وجه چهارم: هر یک از آن دو مصداق به تنهایی در وجوب قصر، کافی هست و لزومی ندارد هر دو مصداق - هر دو شرط - محقق شود تا حکم به وجوب قصر نمائیم. تذکر: نتیجه وجه چهارم با دو وجه اول، مشترک است یعنی: خفاء اذان یا جذران - خفاء احدهما - در وجوب قصر، مؤثر است منتها در دو وجه اول، هر یک از آن دو شرط، موضوعیت داشت و در وجه چهارم به عنوان مصداق آن قدر جامع، مؤثر است. قوله: «و لعلّ العرف يساعد علی الوجه الثانی» (کما انّ العقل ربما یعیّن هذا الوجه)، عقل، مؤید و معین احتمال مذکور - وجه چهارم - هست ولی نظر عرف در این قبیل قضایا با وجه دوم، مساعد است.

۱ - من هذه الاربعة بمعنى انه اذا عرضت الجملتان الشرطيتان على العرف يحكم بعدم المفهوم في هذه الصورة لعدم فهمهم انحصار السبب ح و انما المتفهم عنده ح هو ان الشرط موجب لتحقيق الجزاء بمعنى ان المبتادر الى اذهانهم عند سماع الجملة الشرطية هو حدوث الجزاء بمجرد حدوث خصوص الشرط بسببه او بكشفه عن سببه من غير مدخلية انضمام شرط آخر اليه في ذلك كما هو مفاد الوجه الثالث و من دون مدخلية نقيض شرط آخر في ذلك ايضاً كما هو مفاد الوجه الاول و من دون ملاحظتهم ان الجامع بين الشرطين هو السبب ايضاً كما هو مفاد الوجه الرابع. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۲۷۸/۱.

فافهم^۱ [۱] .

و اما رفع^۲ اليد عن المفهوم في خصوص احد الشرطين و بقاء الاخر على مفهومه فلا وجه لان يصار اليه الا بدليل آخر الا ان يكون ما ابقى على المفهوم اظهر فتدبر جيداً [۲] .

[۱] - شاید اشاره به همان مطلبی است که در پاورقی کتاب، ذیل عبارت: «بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم ...» آورده ایم.

[۲] - وجه پنجم: این احتمال در کلام مصنف رحمته الله بسیار مختصر بیان شده.

از ابن ادریس - علامه حلی - نقل شده که: مفهوم و منطوق یکی از آن دو قضیه شرطیه را اخذ و از دیگری صرف نظر می نماییم و ایشان در محل بحث، قضیه شرطیه اول را اخذ نموده و فرموده اند: خفاء اذان به تنهایی در وجوب قصر، مؤثر است و چنانچه خفاء اذان تحقق پیدا نکند، وجوب قصر، ثابت نیست خواه خفاء جدران محقق باشد یا نباشد. یعنی: ایشان، شرطیه اول را منطوقاً و مفهوماً اخذ نموده و شرطیه دوم را کالعدم فرض کرده است.

مصنف رحمته الله: چه دلیل یا مرجحی وجود دارد که ما یک قضیه شرطیه را اخذ و از

۱ - الف: و لعله اشارة الى ما اشرنا اليه من رجوع الوجه الزابع الى الوجه الاول و عدم كونه وجهاً مستقلاً في قبالة. ر.ک: عناية الاصول ۱۹۱/۲.

ب: هذا آخر الامر الثاني و قد توجد في النسخ المطبوعة في ايام حياة المؤلف اضافات عقيب قوله: «فافهم» و علق المصنف عليها في الهامش تعليقة مختصرة ثم عدل رأيه و شطب عليها و على التعليقة، هذا ما افاده استاذنا الشارح دام ظله. - «محي الدين المامقاني». ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۲۷۹/۱.

۲ - و هو محكى عن الحلّي - في السرائر ۳۳۱/۱ - حيث قال بوجوب القصر عند خفاء الاذان و عدمه عند عدمه. ر.ک: كفاية الاصول طبع انتشارات لقمان ۲۹۶/۲.

الامر الثالث: اذا تعدّد الشرط و اتحد الجزء فلا اشكال على الوجه الثالث.
و أمّا على سائر الوجوه، فهل اللازم^۱ لزوم الاتيان بالجزء مستعدداً حسب تعدّد
الشروط أو يتداخل، و يكتفي باتيانہ دفعة واحدة [۱].

دیگری صرف نظر نمائیم مگر این که آن قضیه به خاطر قرائنی که مثلاً در روایتش
هست، اظهر باشد.

عبارت مصنف درباره وجه پنجم، بسیار مختصر و مجمل است لکن باید نظر ابن
ادریس رحمته الله چنین باشد که: روایت^۲ «اذا خفی الاذان فقصر»، «منطوقاً» و «مفهوماً» از
روایت دیگر، اظهر است به نحوی که می تواند با منطوق دومی مقابله نماید یعنی: باید
مفهوم روایت اول حتی بر منطوق دومی رجحان داشته باشد و الا بدون جهت نمی توان
مفهوم یک روایت را اخذ و از منطوق دیگری صرف نظر نمود.

تداخل یا عدم تداخل مسیبات

[۱] - موضوع بحث تداخل در موردی است که حداقل، دو قضیه شرطیه داشته باشیم
که در شرط، متعدّد لکن جزای آن ها متحد باشد.
مثال: «اذا نمت فتوضاً» و «اذا بليت فتوضاً».

تذکره: در مسأله قبل در مورد دو قضیه «اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران
فقصر»، پنج وجه بیان کردیم که وجه سومش این بود: نه خفاء اذان به تنهایی در وجوب
قصر مدخلیت دارد و نه خفاء جدران، بلکه مجموع آن دو در وجوب قصر تأثیر می کند

۱ - و لابد من بیان امور: الاول: ان محل الکلام ما کان موضوع الجزاء قابلاً للتعدد کوجوب اکرام
زید مثلاً و اما اذا لم یکن كذلك، نحو «اذا لاقى شیء دماً تنجس، و اذا لاقى غائطاً تنجس» بناءً على عدم
تعدد النجاسة فی الشيء الواحد من قبلهما، و نحو «ان قتل زید فاقتله، و ان ارتد فاقتله»، فان الجزاء - و
هو الوجوب و النجاسة - و ان کان قابلاً للتعدد فی نفسه الا انه غیر قابل له من جهة عدم قابلية المتعلق.
الثانی ... مشکینی رحمته الله . ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی. ۳۱۵/۱.

۲ - ابتدای بحث گفتیم: فرض کنید، آن دو قضیه شرطیه، متن روایت است.

یعنی: اذا خفی الاذان و الجدران «معاً» يجب القصر.

در بحث فعلی بنابر احتمال مذکور - وجه سوم - اصلاً مسأله تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست* زیرا معنای آن دو قضیه، این است که اگر بول و نوم مجتمعاً تحقق پیدا کند، وجوب وضو ثابت است اما اگر یکی از آن دو به تنهایی محقق شود، «لا يجب الوضوء عقیه».

سؤال: بنابر سائر وجوه در آن مسأله در بحث فعلی** دو قضیه شرطیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بليت فتوضاً» را چگونه معنا کنیم؟

آیا معنای آن دو قضیه، این است که بعد از بول، وجوب وضو ثابت است و همچنین بعد از نوم، وجوب وضو محقق است به نحوی که اگر بول و نوم از یک نفر صادر شد دو تکلیف، متوجه او می شود و باید دو دفعه وضو بگیرد که قائلین به عدم تداخل می گویند یا

* - الف: بنابر وجه پنجم هم که از علامه حلی نقل شد، مسأله تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست زیرا نتیجه وجه پنجم، این بود که یک قضیه شرطیه را اخذ و از دیگری صرف نظر نمائیم که در این صورت اصلاً مسأله تداخل و عدم تداخل مطرح نمی شود.

ب: دومؤید بر این که احتمال پنجم - اما رفع الید عن المفهوم ... - اصلاً جزء متن کتاب کفایه نبوده - همان طور که مرحوم آقای حکیم رحمته الله در متن کتاب حقائق الاصول آن را نیاورده.

۱- اگر آن عبارت، جزء متن می بود، مصنف در بحث فعلی، بعد از آن که فرمودند: «فلا اشكال على الوجه الثالث» باید بفرمایند: «وكذا على الوجه الخامس».

۲- اگر وجه پنجم، مربوط به علامه حلی بوده پس چرا ایشان در بحث تداخل، قول به تفصیل را اختیار کرده - با توجه به آن مطلب اصلاً محلی برای بحث تداخل و عدم تداخل باقی نمی ماند تا ایشان قائل به تفصیل شوند.

** - ... الفرق بين هذا الامر و سابقه، فان البحث هنا في ان السببين المستقلين هل يتداخلان في المسبب بان يستتبعان مسبباً واحداً كوضوء واحد عقيب النوم و البول ام لا بخلاف الامر السابق فان البحث فيه انما هو في اصل السببية و ان كلا منهما سبب مستقل ام لا. ر. ک: منتهی الدراية ۳/۳۶۸.

فيه أقوال: والمشهور عدم التداخل، و عن جماعة منهم المحقق الخوانساري رحمته الله التداخل، وعن الحلّي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط و تعدّده [۱] .

این که یک وضو کفایت می‌کند؟ - نظر قائلین به تداخل.

اقوال در بحث تداخل

[۱] - جواب: در مسأله، اقوالی هست: الف: قول مشهور، عدم تداخل است یعنی هر شرطی در ثبوت جزا مدخلیت دارد پس بعد از تحقق نوم، یک وجوب وضو ثابت است و بعد از بول هم یک وجوب وضو محقق است^۱ - به دنبال تحقق شروط متعدّد، تکالیف متعدّد، ثابت است.

ب: از عده‌ای - از جمله محقق خوانساری^۲ - قول به تداخل نقل شده.
ج: تفصیلی هم از ابن ادریس - علامه حلی رحمته الله نقل شده که: اگر ماهیت شروط، متعدّد باشد، جزا متعدّد می‌شود^۳ مثل این که بول و نوم که دو ماهیت هستند، تحقق پیدا کند اما چنانچه ماهیت شروط، متعدّد نباشد، یعنی از یک ماهیت، افراد متعدّدی محقق شود، جزا تعدّد پیدا نمی‌کند^۴ - مثل این که دو یا چند مرتبه، نوم محقق شود.

۱ - فعلاً طبق قاعده بحث می‌کنیم و اشکال نشود که دلیل خارجی داریم با تحقق موجبات وضو، تعدّد وضو لازم نیست بلکه یک وضو کفایت می‌کند.

۲ - هو المولى المحقق العلامة الآقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري ولد بخوانسار في حدود سنة ۱۰۱۵ هـ انتقل منذ نعومة اظفاره الى اصفهان لطلب العلم و اكتساب درجاته العليا على ايدي فحولها الاعلام و علمائها الاعيان. فاق العلماء حتى صار استاذ الجميع و لكثرة مشايخه قال عن نفسه: كنت تلميذاً للبشر. من مصنفاته: حاشية على شرح الاشارات ... (عن مقدمة مشارق الشموس: ۳، المنجد في الاعلام: ۲۷۶). متخذ از كفاية الاصول طبع انتشارات لقمان ۲/۲۹۹

۳ - قول به عدم تداخل.

۴ - قول به تداخل.

و التحقيق: أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، و كان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان الأخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً، ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الموضوع بما هي واحدة في مثل «إذا بليت فتوضاً و إذا نمت فتوضاً» أو فيما إذا بال مكرراً و [أو] نام كذلك محكوماً بحكمين متمثلين، و هو واضح الاستحالة كالمتضادين [۱] .

تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل

[۱] - تحقیق در مسأله^۱: قبلاً به ذکر دو مقدمه می پردازیم تا ببینیم با توجه به آن مقدمات، این قبیل قضایای شرطیه را چگونه باید معنا کرد.

مقدمه اول: ظاهر قضیه شرطیه به حسب منطوق فقط ثبوت عند الثبوت نیست بلکه دارای ظهور دقیق تری می باشد. حتی در قضیه ان جائک زید فاکرمه که می گفتیم اگر مجبىء زید تحقق پیدا کند، وجوب اکرام، ثابت است اکنون می گوئیم ظهور دقیق تر قضیه مذکور - و امثالش - این است: مجبىء زید که تحقق پیدا کرد، وجوب اکرام، حادث می شود و معنای حدوث، این است که وجود مسبوق به عدم تحقق پیدا می کند و قید مسبوقیت به عدم هم در ظهور منطوقی قضیه شرطیه، محفوظ است.

خلاصه: قضیه شرطیه در حدوث جزا عند تحقق الشرط، ظهور دارد.

تذکره: این که نفس شرط برای حدوث جزا سببیت دارد یا این که شرط، کاشف از علت و سبب هست، در جهت فعلی بحث ما مداخلیت ندارد.

مقدمه دوم: همان طور که طبیعت و حقیقت واحد نمی تواند متعلق دو حکم متضاد واقع شود به همان نحو نمی تواند متعلق دو حکم متماثل قرار گیرد. مثلاً امکان ندارد

۱ - این مسأله از مسائلی است که در فقه، بسیار مورد ابتلا می باشد و تنها به باب وضو و غسل ارتباط ندارد گرچه در مورد وضو و غسل، این مطلب در روایات آمده که: فرضاً اگر کسی چند مرتبه جنب شد، یک غسل جنابت برایش کفایت می کند و ...

ماهیت صلات، هم حرام باشد و هم واجب و همچنین ممکن نیست که دو وجوب مستقل و دو حکم متماثل - در عرض هم - به یک حقیقت متعلق شود - چگونه امکان دارد که وضو، دو وجوب داشته باشد؟

خلاصه: همان طور که اجتماع متضادین، مستحیل است، اجتماع متمثلین هم مستحیل می باشد.

با توجه به مقدمات مذکور، آن دو قضیه شرطیه را چگونه معنا کنیم؟ مفاد قضیه اول - اذانت فتوضاً - این است که به مجرد تحقق نوم، یک وجوب متعلق به وضو حادث می شود، فرض کنید آن مکلف هنوز وضو نگرفته - در دنبال نوم - بول و حدث از او صادر شد پس قضیه دوم - «اذا بليت فتوضاً» - متوجه او گشت و معنایش این است که بعد از تحقق بول، وجوب وضو حادث می شود در حالی که آن وجوب وضو قبلاً بود یعنی ابتدا از آن مکلف، نوم صادر شد و قبل از این که وضو بگیرد، بول تحقق پیدا کرد.^۱

در فرض مذکور نمی توان آن دو مقدمه را رعایت نمود زیرا بعد از نوم، وجوب وضو حادث می شود و همچنین بعد از بول هم یک وجوب وضوی دیگری حادث می شود^۲ و

۱ - در مثال مذکور، شرط، متعدد است یعنی ابتدا نوم و سپس بول، محقق شده لکن فرقی ندارد که تعدد از جهت ماهیت باشد - مانند مثال مذکور - یا از نظر وجود، مثل این که چند مرتبه نوم تحقق پیدا کند.

لازم به تذکر است که مثلاً در قضیه اذانت فتوضاً «کل نوم مؤثر فی حدوث وجوب الوضوء» یعنی اگر اول یک نوم تحقق پیدا کرد در حدوث وجوب تأثیر می کند چنانچه مجدداً نوم، محقق شد آن هم در حدوث وجوب وضو تأثیر می کند. - در آن وجوبی تأثیر می کند که قبلاً نبوده ولی می خواهد تحقق پیدا کند.

۲ - دو وجوب به طبیعت و ماهیت وضو متعلق می شود.

فلا بدّ علی القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال علی الحدوث عند الحدوث، بل علی مجرد الثبوت^۱ [۱] .

در نتیجه، ماهیت واحده - یعنی: وضو - دو حکم مستقل پیدا می کند و قیدی هم در آن جا نبوده چون در قضیه «اذا نمت فتوضاً» ماهیت وضو متعلق وجوب شده و در قضیه دوم یعنی: «اذا بلت فتوضاً» هم همان ماهیت متعلق وجوب شده، فرضاً قضیه اخیر، چنین نیست که: «اذا بلت فتوضاً وضوء آخر» تا این که مغایرتی حاصل شود.

خلاصه: از طرفی می خواهیم ظهور قضیه شرطیه در «حدوث جزا عند حدوث الشرط» را رعایت کنیم و از طرفی می خواهیم طبیعت واحد، متعلق حکمین متماثلین نشود در حالی که نمی توان آن دو را رعایت نمود چون اگر بنا باشد دو مقدمه رعایت شود، لازمه اش این است که وضو در عین حال که طبیعت و حقیقت واحد هست، متعلق دو حکم وجوبی مستقل شود.

راه حل این مشکل چیست؟
[۱] - مصنف رحمه الله: بنابر قول به تداخل، سه راه حل وجود دارد باید ببینیم کدامیک صحیح است.

۱ - قضیه شرطیه، در این قبیل موارد^۲، ظهور در حدوث جزا ندارد بلکه در «ثبوت»^۳ جزا ظهور دارد یعنی: اگر ابتدا نوم تحقق پیدا کرد، وجوب وضو حادث می شود اما اگر بعد

۱ - الذی هو اعم من الحدوث و البقاء ففي صورة تعدد الشرط يكون حکم واحد مستنداً الى السابق منهما مع ترتبهما و الى الجامع بينهما في صورة الاقتران و مرجع هذا التصرف الى رفع اليد عن ظهور القضية في وجود الجزاء من قبل الشرط مستقلاً فقد لا يكون الاثر مستنداً الى الشرط اصلاً كما لو سبقه شرط آخر و قد يكون مستنداً اليه بلا استقلال كما لو اقترن الشرطان. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۳.

۲ - یعنی: در حال تعدد شرط.

۳ - «ثبوت»، اعم از حدوث و بقاء هست.

أو الالتزام بكون متعلق الجزاء و ان كان واحداً صورة الا أنه حقائق متعدّدة حسب تعدّد الشرط متصادقة على واحد، فالذمة و ان اشتغلت بتكاليف متعدّدة حسب تعدّد الشروط الا أنّ الاجتزاء بواحد، لكونه مجعماً لها، كما في «أكرم هاشمياً و أضف عالماً» فأكرم العالم الهاشمي بالضیافة، ضرورة أنّه بضيافته بداعي الامرین یصدق أنّه امتثلهما، و لا محالة یسقط الامر بامتثاله و موافقته. و ان كان له امتثال کلّ منهما على حدة، كما اذا أكرم الهاشمي بغير الضیافة، و أضاف العالم الغير الهاشمي [۱] .

از آن، بول تحقق پیدا کرد نمی‌گوئیم وجوب وضو حادث شده بلکه می‌گوئیم: بعد از تحقق بول، وجوب وضو ثابت است.

[۱] - ۲ - طریق دیگر، این است که از مقدمه دوم، صرف نظر نمائیم و بگوئیم: فرضاً وضوئی که بعد از نوم تحقق پیدا می‌کند یک ماهیت است و وضوی بعد از بول، ماهیت دیگر است^۱ یعنی: «الوضوء له حقائق متعدّدة حسب تعدّد الشروط»^۲ منتها در عین حال که ماهیات متعدّد است لکن اگر مکلف در مقام امتثال، یک وضو بگیرد هم وجوب متعلّق به وضوی نومی امتثال می‌شود و هم وجوب متعلّق به وضوی دیگر.

سؤال: آیا با یک عمل می‌توان چند تکلیف را امتثال نمود؟

جواب: آری!

مثال: فرضاً مولائی دو فرمان، نسبت به عبد خود صادر کرده: الف: «اکرم هاشمياً» یعنی یک هاشمی را اکرام کن - و معنای اکرام هم موسّع است. ب: «اضف عالماً» یعنی:

۱ - نباید به صورت و ظاهر وضو که در تمام موارد، یکسان است توجه نمود.

۲ - نتیجه راه حل مذکور، این است که مثلاً وضو دارای صدها و هزاران ماهیت باشد زیرا در دنبال افراد یک حقیقت هم چنین مطلبی مطرح است که: نوم اول و نوم دوم هم سبب می‌شود که حقیقت وضو متفاوت شود و ...

ان قلت: کیف ممکن ذلك - أي الامتثال بما تصادق علیه العنوانان - مع استلزامه محذور اجتماع الحکمین المتماثلین فيه [۱] .

باید یک عالم را ضیافت^۱ نمائی «سواء کان هاشمیاً ام لم یکن هاشمیاً».

عبد هم با توجه به دو دستور مذکور برای این که هر دو تکلیف را امتثال نماید، اگر یک «عالم هاشمی» را به ضیافت، دعوت و از او پذیرائی کند هر دو تکلیف را رعایت و امتثال نموده یعنی: عبد در عین حال که مکلف به دو تکلیف مستقل بود لکن در مقام امتثال با یک عمل، آن دو تکلیف را امتثال نمود^۲.

در محل بحث هم می‌گوئیم: وضوئی که در «اذا نمت فتوضاً» متعلق وجوب است، یک حقیقت می‌باشد و وضوئی که در قضیه «اذا بليت فتوضاً» متعلق وجوب شده، حقیقت دیگر است لکن آن دو حقیقت با یکدیگر متباین نیستند به نحوی که در یک وضوی خارجی قابل اجتماع نباشند بلکه ممکن است خارجاً در یک وجود، اجتماع پیدا کنند.

[۱] - اشکال: مقدمه: شما - مصنف - در بحث اجتماع امر و نهی فرمودید: وجودات واقعیّه و آن افعالی که خارجاً از مکلف صادر می‌شود، متعلق حکم است - نه نفس آن عناوین - لذا امکان ندارد صلات در دار غصبی هم واجب و هم حرام باشد زیرا عمل واحد است و گرچه دو عنوان بر آن منطبق است اما عناوین در باب تعلق تکالیف نقشی ندارند.

مستشکل: عین بیان شما - در بحث اجتماع امر و نهی - در ما نحن فیه هم جاری هست که: چگونه ممکن است وضوئی که خارجاً از مکلف تحقق پیدا می‌کند هم وضوی واجب عقیب التّوم باشد و هم وضوی واجب عقیب البول در حالی که دو حقیقت است و دو تکلیف به آن‌ها متعلق شده، لازمه تعلق دو تکلیف، این است که وضوی واحد خارجی که

۱ - بدیهی است که ضیافت، یک نوع، اکرام خاص هست.

۲ - البته او می‌توانست دو تکلیف را به این نحو امتثال نماید که: نسبت به یک هاشمی در مجلسی تعظیم و احترام نماید و یک عالم را به ضیافت دعوت کند.

قلت^۱: انطباق عنوانین واجبین علی واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبین، بل غایته أن انطباقهما علیه یكون منشأ لاتصافه بالوجوب، وانتزاع^۲ صفته له، مع أنه - علی القول بجواز الاجتماع - لا محذور فی اتصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد، فافهم [۱] .

از مکلف صادر می‌شود، متعلق دو حکم وجوبی بشود.

خلاصه، این که: چه فرقی بین «وضو» و «صلات در دار غصبی» هست که در آن جا فرمودید اجتماع وجوب و حرمت امکان ندارد اما در بحث فعلی می‌گوئید اجتماع وجوبین، مانعی ندارد - امثال به یک وجود، مستلزم محذور اجتماع حکمین متمثلین است.

[۱] - جواب: الف - بنابر قول به امتناع اگر دو عنوان واجب بر یک عمل انطباق پیدا کرد، لازمه اش این نیست که دارای دو وجوب بشود^۳ بلکه مستلزم این است که فقط واجب باشد. «بل غایته أن انطباقهما علیه یكون منشأ لاتصافه بالوجوب ...» .
ب: بنابر قول به جواز اجتماع، همان طور که صلوات در دار غصبی، هم واجب و هم حرام است در محل بحث هم آن وضوئی که خارجاً از مکلف تحقق پیدا می‌کند، مانعی ندارد که دارای دو حکم وجوبی باشد.
قوله: «فافهم»^۴.

۱ - [هذا دفع الاشكال، و حاصله: ان انطباق عنوانین علی شیء واحد یكون مصداقاً لهما لا یوجب اتصافه بوجوبین، لاستحالة عقلاً فلا بد من كون هذا المصداق محکوماً بوجوب واحد متأكد.

۲ - معطوف علی «اتصافه»، یعنی: ان انطباق العنوانین علی مصداقهما یكون منشأ لاتصافه بالوجوب و لانتزاع صفة الوجوب لذلك المصداق. [ر. ک: منتهی الدراية ۳/۳۷۵.

۳ - طبق مبنای مصنف - در بحث اجتماع امر و نهی - اگر دو عنوان واجب بر یک عمل منطبق شد، مستلزم اجتماع وجوبین است در حالی که ایشان در بحث فعلی فرمودند مستلزم نیست.

۴ - الف: الظاهر انه اشارة الى ضعف الجواب الثانی اذ ليس هنا عنوانان حتی یقال بجواز اجتماع

أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط الا أنه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الاول، و تأكد وجوبه عند الآخر [۱] .

شاید مصنف رحمته الله با جمله «فافهم» اشاره به این نموده‌اند که: جواب اول با مبنای خودشان منطبق نیست.

[۱] - ۳: سومین راه برای حل اشکال، این است که ظهور قضیه شرطیه در «حدوث جزا عند تحقق الشرط» را حفظ کنیم و در عین حال، طبیعت واحد هم متعلق حکمین نشود.

توضیح ذلك: به موجب قضیه شرطیه اولی^۱ وقتی نوم، محقق شد، اصل وجوب، حادث می‌شود و بعد از تحقق بول، قضیه شرطیه دوم^۲، تأکد وجوب را حادث می‌کند - وجوب را مؤکد می‌کند - و تأکد هم یک امر جادئی هست و مانعی ندارد که متعلق «اصل الوجوب» و «تأكد الوجوب» یک حقیقت باشد یعنی به یک ماهیت هم اصل وجوب متعلق شود و هم تأکد وجوب.  خلاصه: قضیه شرطیه دوم، تأکد الوجوب را حادث می‌کند نه یک وجوب مستقل که مانند وجوب اول باشد.

→ وجوبین بعنوانین فان الوضوء في الامثلة المتقدمة الواقع عقيب شروط متعددة ليس الا عنواناً واحداً فيلزم اجتماع وجوبين في فرد واحد بعنوان واحد و هو غير جائز حتى عند القائل بالجواز كما تقدم في محله. ر.ک: منتهی الدراية ۳/۳۷۶.

ب: لعله اشاره الى ان هذا التصرف انما يجدى بناءً على خروج الكلين المتصادقين على موضوع واحد عن هذا النزاع و الا فبناءً على دخولهما فيه و ان القائل بعدم التداخل لا يرى الاكتفاء بالمجمع في مقام الامتثال كما في المثال المذكور بل لابد من امتثال كل من الحكمين بغير امتثال الآخر فلا ينفع هذا التصرف في شيء فتأمل. ر.ک: حقائق الاصول ۱/۴۶۴.

۱ - فرضاً اذا نمت فتوضاً.

۲ - اذا بليت فتوضاً.

و لا يخفى أنه لا وجه لان يصار الى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه. مع ما في الاخيرين من الاحتياج الى اثبات أن متعلق الجزاء متعدّد متصادق على واحد و ان كان صورة واحداً مسمّى باسم واحد كالغسل. و الى اثبات أن الحادث بغير الشرط الاول تأكّد ما حدث بالاول، و مجرد الاحتمال لا يجدي ما لم يكن في البين ما يشته [۱].

[۱] - تاکنون فقط سه راه برای حل اشکال بیان شده، اکنون باید بینیم «اولاً» نتیجه آن طرُق چیست «ثانیاً» کدامیک از آن ها صحیح است. نتیجه طرق مذکور، این است که در مورد قضایای شرطیه^۱، قائل به تداخل شویم به عبارت دیگر: قائلین به تداخل، مجبور هستند یکی از آن سه طریق را طی کنند یعنی: یا منکر ظهور قضیه شرطیه در حدوث جزا عند تحقق الشرط شوند یا بگویند وضو، ماهیت متعدّد است^۲ اما بر یک فرد تطابق می کند یا بگویند قضیه شرطیه اول، اصل وجوب و شرطیه دوم، تأکّد وجوب را حادث می کند، نتیجتاً بعد از تحقق بول و نوم، یک وضو کفایت می کند پس نتیجه آن طرُق، قول به «تداخل» است و معنای تداخل، این است که بعد از تحقق شروط مختلف فقط یک وضو لازم است. تذکره: اگر حتی یکی از آن طرق ثلاثه، صحیح باشد، حق با قائلین به تداخل است لکن باید بینیم نظر مرحوم آقای آخوند چیست.

مصنف رحمته الله: «اولاً» اشکال مشترک آن سه طریق، این است که خلاف ظاهر هست زیرا:

- ۱ - مانع ظهور قضیه شرطیه - «در حدوث عند الحدوث» - شدید.
- ۲ - این که گفتند وضو، حقائق متعدّد است، دلیلی ندارد و ظاهر «اذا نمت فتوضاً و اذا

۱ - که تعدد شرط دارند مانند: اذا نمت فتوضاً و اذا بليت فتوضاً.

۲ - یعنی: وضوی عقیب النوم، یک ماهیت است و وضوی عقیب البول، ماهیت دیگر.

بلت فتوضاً» این است که وضوی متعلق وجوب در هر دو قضیه، یک حقیقت است مثلاً اگر مولا فرمود: «ان جائک زید فاکرمه و ان سلّم علیک فاکرمه» آیا به ذهن شما می آید که اکرام، دارای دو حقیقت باشد؟ خیر!

۳- شما که گفتید قضیه شرطیه دوم، احداث وجوب نمی کند بلکه تأکّد وجوب را احداث می نماید، باید مرتکب خلاف ظاهر شوید چون لحن هر دو قضیه، متحد است - شما تعیین کنید، کدامیک دلالت بر اصل وجوب و کدامیک دلالت بر تأکّد وجوب می کند.

«ثانیاً» طریق دوم و سوم، هر کدام دارای اشکال مختصّ به خود هست.

اشکال اختصاصی راه حلّ دوم: بر فرض که وضو، حقائق متعدّد باشد از چه طریقی ثابت شده که آن حقائق متعدّد در ضمن یک فرد تصادق می کنند به عبارت دیگر: تصادق حقائق متعدّد بر وجود واحد از چه طریقی ثابت شده؟

مسأله تصادق در مثال عرفی «اکرم هاشمیتاً و اصف عالماً»^۱ یک امر وجدانی هست اما تصادق در بحث فعلی، نیاز به اثبات دارد مگر این که قبلاً تداخل را ثابت کرده باشید در حالی که شما تداخل را به وسیله تصادق می خواهید، ثابت کنید فعلاً تداخل، اثبات نشده تا تصادق برای ما بدیهی باشد.

اشکال اختصاصی طریق سوم: به چه دلیل می گوئید قضیه شرطیه دوم، تأکّد وجوب را احداث می کند نه اصل وجوب را؟ مخصوصاً با توجه به این نکته: چنین نیست که همیشه شرط قضیه اول، تحقق پیدا کند بعد، شرط در قضیه دوم.

به عبارت دیگر با توجه به دو قضیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً» چنین نیست که همیشه ابتدا نوم تحقق پیدا کند و سپس بول بلکه گاهی نوم و سپس بول محقق می شود و گاهی بالعکس و شما کدامیک از آن دو را بر تأکّد حمل می کنید؟

ان قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية، لعدم امكان الاخذ بظهورها، حيث ان قضيته اجتماع الحكمين في الموضوع في المثال، كما مرت الاشارة اليه [١].

قلت: نعم اذا لم يكن المراد بالجملة فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال هو وجوب الموضوع مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضير^١ في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً كما لا يخفى [٢].

خلاصه: اشکالات مذکور به آن سه طریق، وارد است.

[١] - اشکال: نتیجه دو مقدمه قبل^٢، این شد که باید در ظهور دو قضیه شرطیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بليت فتوضاً» تصرف نمائیم^٣ و جبر تصرف در آن قضایا ما را به مسأله تداخل راهنمایی می کند.

[٢] - جواب: جبر تصرف در ظهور جملة شرطیه در صورتی است که راه دیگری مطرح نباشد لکن ما طریق چهارمی را به شما ارائه می نمائیم که نتیجه اش قول به عدم تداخل است.

توضیح ذلك: معنای آن دو قضیه، چنین است که: اذا نمت فتوضاً و اذا بليت فتوضاً «وضوء آخر» که در این صورت، هم رعایت آن دو مقدمه قبلی شده یعنی: هم ظهور قضیه شرطیه در «حدوث عند الحدوث» رعایت شده - هر شرطی که تحقق پیدا کند به دنبالش وضوی مستقلی واجب است - و هم ماهیت واحد، متعلق حکمین متمثلین قرار نگرفته، زیرا طبق فرض مذکور، دو حقیقت و دو ماهیت، مطرح نیست بلکه دو فرد

١ - لتعدد متعلق الوجوب و تباینه، حيث ان افراد كل طبيعة متبانية. ر.ک: منتهی الدراية ٣/ ٣٨٠

٢ - که در صفحه ٢٩٢ بیان کردیم.

٣ - زیرا اگر ظاهر آن دو قضیه را اخذ نمائیم، نتیجه اش این می شود که طبیعت واحد - مانند وضو - متعلق حکمین متمثلین شود و اجتماع حکمین متمثلین هم مانند اجتماع حکمین متضادین، مستحيل است.

ان قلت: نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق.
قلت: نعم لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب
مقتضياً لذلك أي لتعدد الفرد و الا كان بياناً لما هو المراد من الاطلاق.
و بالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء و ظهور الاطلاق، ضرورة أن
ظهور الاطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، و ظهورها في ذلك صالح لان يكون بياناً،
فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً. بخلاف
القول بالتداخل كما لا يخفى^۱ فتلخص بذلك: أن قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول
بعدم التداخل عند تعدد الشرط [۱].

از یک ماهیت، مطرح است، نوم که تحقق پیدا کرد، یک فرد از وضو واجب است و بعد
از تحقق بول، فرد دیگری از همان طبیعت، واجب است و مانعی ندارد که نفس وضو
متعلق وجوب شود و «وضوء آخر» هم متعلق وجوب واقع شود مثل این که از ابتدا
بگویند: «يجب عليك وضوئين»؛

[۱] - اشکال: آن دو قضیه، مطلق بود و قید «وضوء آخر» در آن ذکر نشده پس
طریق شما - مصنف - هم برخلاف ظهور اطلاقی هست.

جواب^۲: ما قید «وضوء آخر» را برای رعایت آن دو مقدمه ضمیمه می‌کنیم لکن

۱ - هذا واضح بناء على ما يظهر من شيخنا العلامة من كون ظهور الاطلاق معلقاً على عدم البيان
مطلقاً و لو كان منفصلاً. و اما بناءً على ما اخترناه في غير مقام من انه اما يكون معلقاً على عدم البيان في
مقام التخاطب لا مطلقاً فالدوران حقيقة بين الظهورين ح و ان كان الا انه لا دوران بينهما حكماً، لان
العرف لا يكاد يشك - بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية - في ان قضيته تعدد الجزاء، و انه في كل
قضية وجوب فرد غير ما وجب في الاخرى، كما اذا اتصلت القضايا و كانت في كلام واحد، فافهم.
«منه قَوْلُهُ». ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبدالحسين رشتي ۲۸۲/۱.

۲ - لازم است دقت شود که فرق بین بیان مصنف و آن سه طریقی که خلاف ظاهر بود، چیست.

شما می‌گوئید مرتکب خلاف ظاهر شده‌اید، ما هم قبول داریم که خلاف ظاهر است لکن باید ملاحظه کرد که با کدام ظهور مخالفت دارد.

باید بگوئید با اطلاق، مخالف است چون در آن دو قضیه، کلمه «فتوضاً» - وضو - مطلق است اما شما - مصنف - قید «وضوء آخر» را به آن اضافه نمودید پس عمل شما تقیید یک ظهور اطلاقى هست در حالی که دلیلی بر آن تقیید نداریم.

مصنف رحمه الله: قبول داریم که افزودن قید «وضوء آخر»، تصرف در اطلاق و مخالف با ظهور اطلاقى هست اما سؤال ما این است که: آیا ظهور اطلاقى از طریقى غیر از اطلاق و مقدمات حکمت، ثابت می‌شود؟ خیر!

پس باید ببینیم آیا در محل بحث، مقدمات حکمت، کامل و تمام است یا نه؟ یکی از مقدمات حکمت، این است که مولا در مقام بیان باشد و ما هم قبول داریم و مقدمه دیگرش این است که او قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد که مقدمه مذکور در محل بحث، ناتمام است زیرا مولا قرینه اقامه نموده و قرینه‌اش «ظهور قضیه شرطیه» در این که شرط برای حدوث جزا سببیت^۱ دارد - می‌باشد و با وجود آن قرینه، مقدمات حکمت - ناتمام است و در نتیجه، ظهور اطلاقى نداریم و اگر ظهور اطلاقى نداشتیم تقیید ما با کدام ظاهر، مخالف است؟

اشکال: شما - مصنف - فرمودید: طى کردن هر یک از آن سه طریق برخلاف ظاهر است اما اشکال ما این است که آیا در آن‌ها ظهور «اطلاقى» مطرح نبود؟

جواب: ارتکاب خلاف ظاهر در هیچ یک از آن سه طریق، مربوط به «اطلاق» و مقدمات حکمت نبود. مثلاً این که می‌گفتیم قضیه شرطیه در «حدوث عند الحدوث»

و قد انقدح ممّا ذکرناه: أنّ المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذکرناها، لا مجرد كون الاسباب الشرعیة معرّفات، لا مؤثرات، فلا وجه لما عن الفخر و غیره من ابتناء هذه المسألة على أنّها معرّفات أو مؤثرات [۱] .

ظهور دارد، آن ظهور، مربوط به اطلاق نبود بلکه به «وضع»^۱ قضیه شرطیه، مربوط بود و این که می‌گفتیم ظاهر قضیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بليت فتوضاً» این است که وضوی متعلق وجوب در هر دو قضیه، یک حقیقت دارد، آن ظهور هم مربوط به اطلاق نبود بلکه مربوط به منطوق و نفس کلام بود چون در هر دو قضیه، کلمه «فتوضاً» ذکر شده بود و ظاهرش این بود که وضو حقائق متعدّد و مختلف نداشته باشد.

خلاصه: نکته مهم در فرق بین بیان مصنف - که قائل به عدم تداخل شدند - و بین آن طریقی که نتیجه‌اش قول به تداخل بود، این است که: بیان مصنف با یک ظهور اطلاقی مخالفت دارد که اصلاً اطلاقش منعقد نشده اما آن طرق سه گانه با ظهورات لفظی مخالفتی داشت و ظواهر لفظی به قوّت خود محفوظ است و ارتباطی به مقدمات حکمت ندارد پس کلام آن‌ها با ظواهر لفظی مخالفت دارد اما بیان ما هیچ گونه مخالفتی با ظهور ندارد لذا باید قول به «عدم تداخل» را اختیار نماییم.

[۱] - از بیانات گذشته مصنف رحمه الله مشخص شد که قائلین به تداخل از چه طریقی ممکن است تداخل را اثبات نمایند و همچنین قول به عدم تداخل از چه راهی اثبات می‌شود^۲ به عبارت دیگر: یکی از آن طرق ثلاثه برای قائلین به تداخل ممکن است کارساز باشد یعنی: آن‌ها یا باید در ظهور قضیه شرطیه تصرّف نمایند و منکر «حدوث جزا عند حدوث الشرط» شوند یا این که به عنوان مثال ملتزم شوند وضو، دارای حقائق متعدّد است و در عین تعدّد، بر یک فرد تصادق می‌کنند یا ملتزم شوند که قضیه شرطیه

۱ - کیفیت وضع.

۲ - طریق مصنف برای اثبات عدم تداخل، این بود که قضیه شرطیه ثانیه را مقید نماییم و بگوئیم: اذا نمت فتوضاً و اذا بليت فتوضاً «وضوء آخر» - که شرح آن بیان شد.

ثانیه بر تأکد وجوب دلالت می‌کند.^۱

نقد و بررسی کلام فخرالمحققین رحمته‌الله

از بعضی^۲ حکایت شده که بحث تداخل و عدم تداخل را بر مسئله دیگری مبتنی کرده‌اند.

توضیح ذلک: اگر شروط و اسباب شرعیّه - مانند نوم و بول - عنوان «مؤثریت» و علّیت برای ثبوت جزا داشته باشند، باید قائل به عدم تداخل شد چون هر مؤثر، یک اثر و معلول مستقّلی لازم دارد اما چنانچه شروط و اسباب شرعیّه، عنوان «معرفیت» و اماریت داشته باشند باید قائل به تداخل شد زیرا ممکن است چند شیء، علامت و معرف یک شیء باشند مانند پرچمی که علامت وجود یک مجلس یا یک جمعیت یا یک کشور است.

خلاصه: اگر اسباب شرعیّه، «مؤثرات» باشند، قائل به عدم تداخل و اگر «معرفات» باشند، قائل به تداخل می‌شویم.

مصنّف رحمته‌الله: «اولاً» صرف معرفیت و مؤثریت - به تنهایی - کفایت نمی‌کند^۳ زیرا سؤال ما از کسی که می‌گوید اسباب شرعیّه، مؤثرات می‌باشد، این است که: آیا سبب در «حدوث» جزا مؤثر است یا در ثبوت آن؟

اگر در حدوث، مؤثر باشد، با قول به عدم تداخل سازش دارد و چنانچه در ثبوت، مؤثر باشد، با قول به تداخل، سازگار است.

۱ - اما قضیه شرطیه اول، اصل وجوب را احداث می‌کند.

۲ - از جمله: فخرالمحققین.

۳ - باید یکی از طرق سه‌گانه قبل انتخاب شود.

مع أن الاسباب الشرعية حالها حال غيرها في كونها معارفات تارة و مؤثرات أخرى، ضرورة أن الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له علة^۱، كما أنه في الحكم غير الشرعي قد يكون أمانة على حدوثه بسببه^۲ و ان كان ظاهر التعليق أن له الدخول فيهما، كما لا يخفى^۳ [۱] .

و همچنین بنابر «معرفیت» ممکن است بگوئیم هر سبب، معرف و کاشف از یک علت است و در نتیجه اگر دو معرف داشتیم هر کدام از آن‌ها کاشف از یک علت مستقل و سبب جدید می‌باشد پس در عین حال که اسباب شرعی، معارفات شدند چون هر معرف، کاشف از یک علت است نتیجه‌اش قول به عدم تداخل می‌باشد - نه تداخل.

[۱] - «ثانیاً» بحث ما در باب تداخل درباره یک ضابطه کلی هست که مثلاً بنابر قول به عدم تداخل، اصل اولی، عدم تداخل است و بنابر قول به تداخل، قاعده اولی، تداخل است اما اگر بنا باشد بحث را بر معرفیت و مؤثریت مبتنی کنیم از عنوان قاعده کلی خارج می‌شود زیرا: در باب قضایای شرطیه شرعیه - و همچنین غیر شرعیه - ضابطه‌ای برای معرفیت و مؤثریت وجود ندارد به عبارت دیگر: قضایای شرطیه غیر شرعیه بر دو قسم است: مثلاً اگر گفتیم «إذا كانت النار موجودة فالحرارة موجودة»، «نار» در حرارت، مؤثر است اما اگر گفتیم: «ان جائك زيد فاکرمه» معلوم نیست، مجیب، زید، علت وجوب اکرام

۱ - [كقوله: «إذا شككت فابن على الاكثر» و قوله: «إذا شككت بين الواحد والاثنين فأعد».

۲ - كقولنا: ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة.

۳ - فإذا لا يصح دعوى الايجاب الكلى لا فى طرف المعرف و لا فى طرف السبب بالنسبة الى شىء من الحكم الشرعى و الغير الشرعى [. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۲۸۳/۱]

نعم لو كان المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية أنها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها و ان كان لها دخل في تحقق موضوعاتها، بخلاف الاسباب الغير الشرعية، فهو و ان كان له وجه^۱ الا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما هم وأراد [۱] .

باشد شاید جهات دیگری که در زید هست، در وجوب اکرام مداخلت و تأثیر دارد. قضایای شرطیه شرعیه هم بر دو قسم هستند یعنی: گاهی شرط، عنوان سببیت^۲ و گاهی عنوان معرفتیت^۳ دارد پس کأن دلیل شما نمی تواند مدعایتان را اثبات کند - دلیل شما بر مدعای شما تطبیق نمی کند.

به عبارت دیگر: شما می گوئید اگر اسباب شرعی، معرفات باشند با قول به تداخل سازگار است لکن پاسخ ما این است که می دانیم در بسیاری از موارد، اسباب شرعی، معرفات نیستند و همچنین می گوئید اگر اسباب شرعی، مؤثرات باشند باید قائل به عدم تداخل شد در حالی که می دانیم در بسیاری از موارد، عنوان مؤثریت ندارند و حال آن که مسأله تداخل یا عدم تداخل، یک قاعده کلی هست که در تمام موارد، جاری می باشد^۴.
[۱] - ممکن است کلمه «معرف» را به نحو دیگری معنا کنیم:

۱ - لصحة دعوى كون جميع الاسباب الشرعية ليست هي من قبيل المصالح و المفسد بل هي حاكية عنها معرفة لها و هذا لا ينافي في كونها معرفات تارة و مؤثرات اخرى كما تقدم لان المراد من كونها مؤثرات في الاحكام انها مؤثرات في المصالح و المفسد التي هي مؤثرات في الاحكام و المراد من كونها معرفات انها غير دخيلة في المصالح و المفسد و انما تحكى عما هو دخیل فيها. ر.ک: حقائق الاصول ۴۶۸/۱.

۲ - كالاستطاعة الموجبة للحج.

۳ - كخفاء الاذان الذي هو معرف لما هو المؤثر في وجوب القصر.

۴ - در حالی که از نظر مؤثریت و معرفت اسباب، یک ضابطه کلی نداریم.

توضیح ذلک: مثلاً در یک قضیه شرطیه چنین آمده: «اذا نمت فتوضاً».

در ما نحن فيه دو مسأله مطرح است: یکی این که: آیا «نوم» معرّف وجوب وضو هست؟ خیر! نوم، موضوعیت دارد، تا وقتی نوم تحقق پیدا نکند، وجوب وضو مطرح نیست اما سؤال دیگر، این است که چه سبب شده که بعد از تحقق نوم، وجوب وضو محقق شود؟

همان مصالح واقعیّه‌ای که مورد توجه آمر هست، اقتضا می‌کند «عند تحقق النوم» وضو واجب شود و الا نوم، مانند «نار» نیست که دارای اثر تکوینی باشد بلکه احکام، دارای علل، دواعی و موجباتی هستند که آن علل و دواعی، مؤثرات واقعیّه هستند اما به حسب ظاهر دلیل هم آنچه که در قضیه شرطیه ذکر شده - یعنی: اسباب شرعیّه^۱ - چنین نیست که فقط علامت باشند بلکه آنها هم موضوعیت و سببیت دارند یعنی: حتماً باید نوم، محقق شود تا وجوب وضو ثابت شود و آن شروط و اسباب، مانند علائم خارجی نیستند که وجود و عدمشان در واقع، مدخلیت ندارند.

خلاصه: ممکن است بگوئیم علل واقعیّه احکام، مؤثریت دارند و در عین حال، معرّف، آن است که سببیت و موضوعیت دارد گرچه علت واقعی، شیء دیگری باشد. **مصنّف رحمه الله:** بیان مذکور، کمترین ارتباطی به باب تداخل ندارد زیرا در باب تداخل درباره علل واقعیّه احکام بحث نمی‌کنیم بلکه بحث ما این است: آن حکمی را که مولا جعل و مشروط به شرطی نموده، نحوه مدخلیت شرطش چگونه است^۲ خواه علت واقعی حکم، همان شرط باشد یا شیء دیگر.

۱ - بخلاف اسباب غیر شرعیّه، چون آنجا مسأله حکم، مطرح نیست، مصلحت و مفسده تصور نمی‌شود بلکه باید ارتباط بین شرط و جزا ملاحظه شود.

۲ - به عبارت دیگر: بحث ما در باب تداخل، این است که: نوم در موضوع وجوب وضو مدخلیت دارد یا این که فقط یک معرف است.

ثم انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس و عدمه، و اختيار عدم التداخل في الاول، و التداخل في الثاني الا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ في الثاني، لانه من أسماء الاجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد الا السبب الواحد، بخلاف الاول، لكون كل منها سبباً، فلا وجه لتداخلها. و هو فاسد، فان قضية اطلاق الشرط في مثل «اذا بليت فتوضاً» هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بالمرات، و الا فالاجناس المختلفة لابد من رجوعها الى واحد فيما جعلت شروطاً و اسباباً لواحد، لما مرّت اليه الاشارة من أنّ الاشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون اسباباً لواحد [١].

نقد و بررسی تفصیل علامه حلی^١

[١] - تفصیلی هم از ابن ادریس^{رحمه الله} نقل شده که اگر ماهیت شروط، متعدد باشد باید قائل به عدم تداخل شد، مثلاً اگر بول و نوم تحقق پیدا کرد جزا هم متعدد می شود اما چنانچه ماهیت شروط، متعدد نباشد، قائل به تداخل می شویم مثل این که دو یا چند مرتبه، نوم تحقق پیدا کند.

خلاصه: تفصیل مذکور، مربوط به اتحاد و تعدد ماهیت شروط است.

مصنف^{رحمه الله}: کأنّ ایشان چنین تصور کرده اند که: مثلاً مفاد قضیة «اذا نمت فتوضاً» این است که: نوم برای وجوب وضو یک شرط است و اگر یک فرد از نوم، محقق شد، یک شرط تحقق پیدا کرده و چنانچه ده فرد از آن هم محقق شد، یک شرط تحقق پیدا کرده

١ - هو فخرالدین ابو عبدالله محمد بن منصور بن احمد بن ادریس الحلّی. ولد سنة ٥٤٣ هـ، ام امه بنت الشيخ الطوسي رضوان الله عليه كان اوحد اهل زمانه، كسر شوكة المقلدة بصارم من علمه بثار، مع حفاظه على مقام جده شيخ الطائفة رضوان الله عليه - خلافاً لما بهت به من التجاسر عليه (راجع معجم رجال الحديث ١٥: ٧١ - ٧٣)، كما بهت بتركه بالكلية لاحاديث اهل البيت عليهم افضل الصلاة والتحية ... (عن مقدمة كتاب السرائر) - متخذ از كفاية الاصول طبع انتشارات لقمان ٢/ ٢٩٩.

به عبارت دیگر: در ذهن مفصل نبوده که: «کل واحد من افراد النوم»^۱ در وجوب وضو مؤثر است یعنی: هر فردی شرطیت و مدخلیت دارد بلکه ایشان تصور نموده که چه یک فرد از طبیعت نوم، محقق شود و چه ده فرد از آن، فقط یک شرط تحقق پیدا می کند لذا فرموده اند فرقی بین تحقق یک فرد از نوم و ده فرد از آن وجود ندارد اما اگر ماهیات، متعدّد شد مثلاً بول و نوم تحقق پیدا کرد، دو شرط و دو فرد، محقق شده لذا بعد از آن، دو وجوب وضو ثابت است.

مصنف رحمته الله: تفصیل مذکور، صحیح نیست و معنای قضیه «اذا نمت فتوضاً» این است که «کل واحد من افراد النوم» برای وجوب وضو شرطیت دارد و اگر دو دفعه، نوم محقق شد، دو شرط تحقق پیدا می کند - تعدّد افراد یک ماهیت، جزا را متعدّد می کند - و در نتیجه، فرقی بین تعدّد افراد نوم و تعدّد ماهیت وجود ندارد.

چنانچه بیان ما مورد قبول شما نباشد اصلاً ماهیات متعدّد را طبق همان قاعده عقلی^۲ به ماهیت واحده ارجاع می دهیم که: اگر دو شیء - دو علت - در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می کنیم آن دو علت، مؤثر نیستند بلکه قدر مشترکی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علت اول تحقق پیدا می کند و گاهی در ضمن علت دوم، محقق می شود و همان قدر

۱ - کأنّ در نظر ایشان چنین بوده: در موردی که ماهیت، واحد است مانند: قضیه «اذا نمت فتوضاً» نمی توان به عمومش تمسک کرد و گفت «کل فرد من افراد النوم کذا» زیرا لفظ «کل» در آن ذکر نشده پس اگر یک یا ده فرد از افراد نوم هم محقق شود از نظر وحدت سبب فرقی ندارد بخلاف آن موردی که اجناس و ماهیات اذا متعدد، مطرح است. لکن به نظر ما - مصنف - لازم نیست به عموم لفظی تمسک نمود بلکه به اطلاقش تمسک می کنیم چون قضیه مذکور، چنین نیست که: «اذا نمت مرة فتوضاً» یا «اذا نمت مراراً فتوضاً» پس اطلاق دارد بنابراین، بعد از تحقق فرد اول از نوم، یک وضو و بعد از تحقق فرد دوم، وضوی دیگر واجب است.

۲ - «الواحد لا يصدر الا من الواحد».

هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد^۱ و أمّا ما لا يكون قابلاً لذلك فلا بد من تداخل الاسباب [فيه] فيما لا يتأكد المسبب، و من التداخل فيه فيما يتأكد^۲ [۱] .

جامع با معلول سنخیت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

در بحث فعلی هم می‌گوئیم در قضیة «اذا نمت فتوضاً و اذا بليت فتوضاً»، دو حقیقت نمی‌تواند در یک جزا مؤثر باشد بلکه باید بین آن دو حقیقت، قدر جامعی باشد که در وجوب وضو تأثیر نماید و طبق آن قاعده عقلیه، دو علتی که هیچ‌گونه سنخیت و ارتباط ندارند نمی‌توانند در یک معلول تأثیر کنند بلکه باید قدر جامع داشته باشند و اگر قدر جامع، مطرح شد، ماهیت تمام شروط، واحد است و نمی‌توان ماهیات متعدد تصور نمود بلکه با وجود قدر جامع، یک ماهیت، مطرح است و تمام آن شروط، مصادیق همان قدر جامع هستند و

نتیجه: تفصیل ابن ادریس رحمته الله هم صحیح نیست.

تعیین محل نزاع در بحث تداخل

[۱] - بحث تداخل و عدم تداخل، مربوط به موردی است که جزا - آنچه که متعلق

۱ - كالوضوء الواجب بالبول و النوم او بفردین من البول او النوم او قابلاً «للتقييد» كالقتل الواجب قصاصاً عن اثنين فان القتل لنفس واحدة و ان لم يقبل التعدد الان ايجابه يتقيد بكل واحد من السببين بحيث لو عفى ولى احد المقتولين لا يسقط الوجوب بوجود سبب آخر ... ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۲۸۵/۱.

۲ - یعنی: فی السبب اذا أمكن التأكد فيه بان يكون كل سبب مؤثراً فی مرتبة من وجوده بلافارق بین اقتران الاسباب و تعددها كما لو مات فی البشر بعير و وقع فيها مسكر فانه - بناء على النجاسة - يتأكد المسبب لا مكانه و الله سبحانه اعلم. ر. ك: حقائق الاصول ۴۶۹/۱.

.....

حکم است - قابل تعدّد و تکرار باشد مانند وضو. اما اگر موضوع حکم، قابل تعدّد نباشد، مسأله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی موضوع حکم، قابل تعدّد نیست اما قابلیت تأکّد دارد مثلاً اگر فردی مرتد شد، قتلش واجب است و چنانچه مرتکب قتل هم شد، قتل او واجب است در فرض مذکور، وجوب، قابلیت تأکّد دارد اما قابل تعدّد نیست و قتل زید نمی تواند متعدّداً واقع شود اما وجوب قتل، مؤکّد می شود که نام آن را تداخل در «مسبّب» می گذاریم. یعنی: اثر وجود دو سبب، این است که در عین حال که مسبّب، واحد می باشد، مسبّب را مؤکّد می کند.

ب: گاهی موضوع حکم نه قابلیت تعدّد دارد نه قابلیت تأکّد مثلاً اگر یک نقطه از لباس هم با خون ملاقات کرد و متنجّس شد و هم با بول، در این صورت نمی توان گفت آن نقطه از لباس، دارای دو نجاست - یا دو نجاست مؤکّد - هست لذا نام آن را هم «تداخل» می نامیم اما نه آن تداخلی که مربوط به بحث فعلی و قاعده تداخل است.

در پایان این بحث، توجه شما را به یک نکته جلب می کنیم^۱.

۱ - تذنیب: اعلم ان مقتضى الاصل عندالشك في تداخل الاسباب هو التداخل بمعنى ان تأثيرهما في تكليف واحد متيقن و الشك انما هو في التكليف الزائد و الاصل البرائة و عندالشك في تداخل المسببات هو عدم التداخل فانه اذا ثبت تكاليف متعددة و شك في امثالها بفعل واحد فمقتضى الاشتغال عدم الاكتفاء بفعل واحد في مقام الامتثال و اما في الاحكام الوضعية فلا بد من ملاحظة كل مورد مورد من الموارد الخاصة بالنسبة الى جريان الاصل فيه و عدمه. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۸۵/۱.

فصل: الظاهر أنه لا مفهوم للوصف، و ما بحكمه مطلقاً، لعدم ثبوت الوضع، و عدم لزوم اللغوية بدونه، لعدم انحصار الفائدة به، و عدم قرينة أخرى ملازمة له، و عليته فيما اذا استفيدت غير مقتضية له، كما لا يخفى. و مع كونها بنحو الانحصار و ان كانت مقتضية له، الا أنه لم يكن من مفهوم الوصف، ضرورة أنه قضية العلية الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام، و هو مما لا اشكال فيه، و لا كلام فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع، و مورداً للنقض و الابرار [١] .

مفهوم وصف

[١] - سؤال: مقصود از وصف^١ در محل بحث چیست؟

جواب: ظاهراً مقصود، همان صفت نحوی است اما لازم نیست که موصوف آن هم در کلام ذکر شود و به اصطلاح نحوی خواه وصف، معتمد بر موصوف باشد - یعنی: موصوفش در کلام ذکر شده باشد مانند اکرم رجلاً عالماً - خواه وصف، غیر معتمد باشد مانند: اکرم عالماً.

تذکر: گاهی با عباراتی مواجه می شویم که از نظر نحوی «وصف» نیست لکن بر معنای وصفی دلالت می کند و به تعبیر مصنف رحمته الله «ما بحکم الوصف» می باشد که صاحب حقائق الاصول رحمته الله، مرحوم مشکینی و دیگران چنین مثال زده اند: کما فی قوله صلی الله علیه و آله: لئن یمتلیء بطن الرجل قیحا خیر من ان یمتلیء شعراً^٢. یعنی: اگر بطن رجلی از

١ - المراد بالوصف هی المشتقات الجارية علی الذوات کاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة وصیغ المبالغة و اسم الزمان و اسم المكان بل المنسویات ایضاً کبغدادی «و المراد» مما بحکم ما یؤدی معناه کذی علم و نحوه او ما هو کنایة عنه کما فی قوله صلی الله علیه و آله لئن یمتلیء ... «و یحتمل» ان یمتلیء المراد مما بحکم الوصف الاسامی الجامدة الجارية علی الذوات بلحاظ اتصافها بعرض کالسود و البیاض او بعرض کالزوجیة و الملكية و نحوه مما تقدم شرحه فی المشتق و لعل احتمال الاخیر اقوی من الاول و الثانی ... ر.ک: عناية الاصول ٢/٢٠١.

٢ - صحیح بخاری ٨/٤٥٨، تفسیر قرطبی ٣/١٥٣.

کثافات پر شود بهتر از این است که از شعر - تخیلات بی مورد - ممتلی شود.

سؤال: آیا قضایای وصفیه، دارای مفهوم هستند؟

جواب: «الظاهر انه لا مفهوم للوصف و ما بحکمه مطلقاً»^۱.

قضیه وصفیه اصلاً بر مفهوم دلالت ندارد و نکته اش همان است که در مفهوم شرط هم مشروحاً بیان کردیم که: اگر بنا باشد قضیه ای بر مفهوم دلالت نماید باید شرط - در قضیه شرطیه - و وصف - در محل بحث - در حکم «تأثیر» داشته باشد^۲ و تأثیر آن هم به نحو «ترتّب» و ترتّبش به نحو «علّیت» و علّیت آن هم به نحو «انحصار» باشد و مجرد علّیت کفایت نمی کند مثلاً اگر گفتیم: «اذا كانت النار موجودة فالحرارة موجودة» قضیه مذکور، بر مفهوم دلالت ندارد زیرا ما هم قبول داریم که «نار» برای حرارت، علّیت دارد اما علّیت منحصرة نار برای حرارت، ثابت نیست پس علاوه بر علّیت باید دلالت بر انحصار هم داشته باشد.

به عبارت دیگر: باید مراتب چهارگانه مذکور، ثابت باشد تا قائل به ثبوت مفهوم شویم، حتی اگر یکی از مراحل چهارگانه ثابت نشود، مفهوم ثابت نمی شود.

بالاخره آیا می توان مراتب فوق را اثبات نمود؟

آیا «واضع» قضیه وصفیه را برای دلالت بر علّیت منحصرة وضع کرده؟

۱ - الف: معناه: سواء كان الوصف و ما بحکمه مساوياً للموصوف او اعم منه مطلقاً او من وجه كما

سیظهر لك وجه هذا التعميم. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۸۶/۱.

ب: اشارة الى نفی التفاصيل التي فصلوها في المسألة كتفصيل العلامة الذي قد حكاه التقريرات...

ر.ک: عناية الاصول ۲۰۴/۲. استاد معظم هم کلمه «مطلقاً» را به نحو مذکور معنا کردند.

ج: سواء اعتمد على موصوف اولاً ر.ک: حقائق الاصول ۴۷۰/۱.

۲ - باید بین شرط و جزا «ارتباط لزومی» باشد نه مقارنت و ارتباط اتفاقی و ...

دلیلی - مانند تبادر، تصریح اهل لغت یا امثال آن - بر آن قائم نشده است. آیا اگر قضیه وصفیه دلالت بر مفهوم نکند، مستلزم لغویت وصف است؟ خیر! معنای لغویت، این است که بدون مفهوم اثری نداشته باشد در حالی که ممکن است آن قضیه و وصف در ثبوت حکم، مؤثر باشد اما تأثیرش به نحو علّیت نباشد یا اگر به نحو علّیت هست به نحو انحصار نباشد.

آیا اگر تأثیر آن به نحو علّیت نباشد یا اگر به نحو علّیت هم هست به نحو انحصار نباشد، مستلزم لغویت هست؟ خیر!

آیا از طریق قرینه عامه‌ای مانند مقدمات حکمت به همان تقریبی که در بحث مفهوم شرط بیان کردیم، می‌توان قائل به ثبوت مفهوم وصف شد؟

خیر! قضیه شرطیه از قضیه وصفیه، اقوا بود اما مع ذلک ما آن طریق - تمسک به اطلاق و مقدمات حکمت - را نپذیرفتیم.

تذکره: اگر در یک یا چند مورد، بعضی از قضایای وصفیه به خاطر قرائن خاصه‌ای بر علّیت منحصره دلالت نمود، معنا و لازمه‌اش این نیست که ما قائل به ثبوت مفهوم شویم چون بحث ما در باب مفاهیم، کلی هست نه موردی. به عبارت دیگر، محل بحث، این است که اگر قضیه وصفیه‌ای مجرد از قرینه خاصه بود آیا دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

قوله: «فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع و مورداً للنقض و الابرار».

یادآوری: مرحوم علامه رحمته‌الله در باب مفهوم وصف تفصیلی قائل شده‌اند که: اگر قضیه وصفیه بر علّیت منحصره دلالت کند، دارای مفهوم هست و الا خیر. یعنی: اگر در موردی قرینه‌ای بود که بر علّیت^۱ دلالت می‌کرد^۲، قضیه وصفیه مفهوم دارد و اگر قرینه‌ای نبود،

۱ - باید مقصود از علّیت، علّیت منحصره باشد.

۲ - کما فی قوله: اکرم زیداً لانه عالم. ر.ک: عناية الاصول ۲/۲۰۲.

ولا ینافی ذلك ما قیل: من أنَّ الاصل فی القید أن یرکون احترازياً، لأنَّ الاحترازیة لا توجب الا تضییق دائرة موضوع الحكم فی القضیة، مثل ما اذا كان بهذا الضیق بلفظ واحد، فلا فرق أن یرقال: جثنی بانسان أو بحیوان ناطق [۱] .

فاقد مفهوم است.

مصنّف رحمه الله: محلّ نزاع در باب مفهوم در موردی است که هیچ‌گونه قرینه نافی یا مثبت نباشد و چنانچه قرینه‌ای مطرح باشد، از محلّ بحث، خارج است.

[۱] - دلیلی بر ثبوت مفهوم وصف نداریم اما قائلین به مفهوم و همچنین منکرین آن، هر کدام به وجوهی تمسک نموده‌اند.

۱ - دلیل - یا وجه - اول بر ثبوت مفهوم: قاعده و اصل اولی در قیود، این است که احترازی باشد مثلاً اگر مولائی فرمود اکرم رجلاً «عالم»، قید و صفت مذکور، عنوان احتراز از فرد غیر عالم دارد و حمل آن قید بر توضیحی، غالبی یا جهات دیگر برخلاف ظاهر است پس با قبول اصل مذکور در باب قیود، شما باید ثبوت مفهوم را هم بپذیرید بنابراین، مفهوم «اکرم رجلاً عالم»، این است که: لا یجب اکرام رجل غیر عالم.

مصنّف رحمه الله: معنای احترازی بودن قید، این است که قید در موضوعیت موضوع - در تضییق دائرة موضوع حکم - مداخلت دارد یعنی: نمی‌توان گفت وجود قید، کالعدم است مثلاً وقتی مولا فرمود: «جثنی بحیوان ناطق» قید ناطقیّت، دائرة موضوع را تضییق می‌نماید و گویا او از ابتدا به جای جمله مذکور، چنین فرموده: «جثنی بانسان»، آیا جمله اخیر، دارای مفهوم هست؟ خیر!

در باب مفهوم به اصطلاح علمی، انتفاء سنخ حکم، مطرح است^۱ نه مداخلت قید در

۱ - در مورد مفهوم، سنخ حکم برداشته می‌شود و در صددند بگویند: فرضاً عنوان «ناطق» در کلی وجوب مداخلت دارد نه وجوبی که از «جثنی» استفاده می‌شود.

كما أنه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه الا ذلك، من دون حاجة فيه الى دلالة على المفهوم، فانه من المعلوم أن قضية الحمل ليس الا أن المراد بالمطلق هو المقيد، وكأنه لا يكون في البين غيره، بل ربما قيل^۱ أنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بأنه الاقوى، لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى [۱] .

شخص آن حکمی که در کلام ذکر شده، معنای احترازیّت قید هم این است که ناطقیّت در حکمی که از «جثنی» استفاده می شود مدخلیت دارد^۲ اما از آن استفاده نمی شود که در سنخ، دخیل باشد و بر فرض مدخلیت باید دخالتش به نحو علیّت - آن هم علیّت منحصره - باشد.

آیا از احترازیّت قید، دخالت به نحو علیّت منحصره را می توان استفاده نمود؟ خیر! پس دلالت بر ثبوت مفهوم نداره اگرچه ما هم قبول داریم که اصل و قاعده اولی در باب قیود، احترازیّت است.

[۱] - ۲: دلیل یا وجه دوم بر ثبوت مفهوم، این است که گفته اند: اگر قضیّه وصفیه

۱ - القائل هو صاحب التقريرات (قال ما هذا لفظه) ان حمل المطلق على المقيد انما هو من جهة المنطوق من غير ملاحظة المفهوم بل لو فرض اعتبار المفهوم فللقائل ان يقول بعدم الحمل اما الاول فلان محصل الحمل هو ان المراد من المطلق هو المقيد فيكون غير المقيد في قولك اعتق رقبة غير واجب بمعنى ان اللفظ المذكور و الانشاء الخاص لا يدل على وجوبه (الى ان قال) و اما الثاني فلانا لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف كان التعارض بين المطلق و المقيد من قبيل تعارض الظاهرين و قد تقرر في مقامه انه لا بد في مثله من التوقف و الحكم بمقتضى الاصول العملية فلا سبيل الى الحمل (انتهى). اقول ... ر. ک: عناية الاصول ۲۰۸/۱.

۲ - در محل بحث، بین سنخ حکم و شخص حکم، مفاظه شده.

مفهوم نداشته باشد، نمی توان «حمل مطلق بر مقتید» نمود.

توضیح ذلک: فرضاً یک دلیل می گوید «ان ظاهره فاعتق رقبة» یعنی اگر ظاهر محقق شد، عتق رقبة، واجب است و در دلیل دیگر، چنین آمده: «ان ظاهره فاعتق رقبة مؤمنة» یعنی رقبة را به «مؤمنة» مقتید نموده، بناء اصولیین هم بر این است که دلیل اول - مطلق - را به واسطه دلیل دوم، مقتید نمایند و بگویند: مقصود از قضیة اول، این است که رقبة مؤمنة را باید عتق نمود و کأنّ حمل مطلق بر مقتید، مورد اتفاق است.

قائل به ثبوت مفهوم از این مطلب استفاده نموده و می گوید: این که مطلق را بر مقتید حمل می کنند به علت این است که: قضیة دوم - ان ظاهره فاعتق رقبة مؤمنة - دارای مفهوم هست یعنی: عتق رقبة غیر مؤمنة، کفایت نمی کند و مفهومش اطلاق «اعتق رقبة» را مقتید می کند و الا اگر مفهوم نداشته باشد دو دلیل مثبت با یکدیگر منافاتی ندارند چون یک قضیة می گوید: «اعتق رقبة» و دیگری می گوید: «اعتق رقبة مؤمنة» و هر دو مثبتین هستند و منافاتی با یکدیگر ندارند تا حمل مطلق بر مقتید شود بلکه باید قضیة مثبت دومی واجد یک جنبه نفی باشد و با نفیش با اطلاق اولی منافات داشته باشد و اطلاق آن را مقتید نماید.

خلاصه: قضیة «ان ظاهره فاعتق رقبة مؤمنة» دارای مفهوم سالبه ای هست که اطلاق «ان ظاهره فاعتق رقبة» را مقتید می کند و کأنّ از ابتدا یک دلیل منطوقی به این نحو داریم: «ان ظاهره فلا تعتق رقبة کافرة».

مصنّف رحمه الله: حمل مطلق بر مقتید، ارتباطی به مسأله «مفهوم» ندارد.

سؤال: اگر ارتباطی بین آنها نیست و قضیه وصفیه مفهوم ندارد چرا مطلق را بر مقتید حمل می‌کنید؟ - دو دلیل مثبت که با یکدیگر تعارضی ندارند.

جواب: طریق «حمل» ما اتحاد سبب است زیرا وجوب عتق در هر دو قضیه، معلق به ظاهر است و می‌دانیم کسی که ظاهر نماید دو حکم ندارد و چنین نیست که هم «عتق رقه» بر او واجب باشد هم «عتق رقه مؤمنه» بلکه دارای یک حکم است و چون وحدت حکم را از طریق وحدت سبب کشف کردیم، آن حکم واحد، بین مطلق و مقتید، مردد است. به واسطه دلیل مطلق می‌گوئیم: کأن حکم از ابتدا مقتیداً صادر شده - «مفهوم»، هیچ‌گونه ارتباطی به مقدمات مذکور ندارد - و حمل مطلق بر مقتید از طریق وحدت سبب و وحدت حکم، عملی می‌شود.

اصلاً اگر کسی بخواهد حمل مطلق بر مقتید را بر اساس مفهوم بنا کند، می‌گوئیم «حمل»، صحیح نیست.

توضیح ذلک: اگر بگوئید قضیه «ان ظاهرت فاعتق رقه مؤمنه» دارای مفهوم هست و مفهومش هم اطلاق «اعتق رقه» را از بین می‌برد، سؤال ما این است که: به چه دلیل، مفهوم بر اطلاق تقدم دارد؟

دو دلیل با یکدیگر تعارض دارند یعنی: «ان ظاهرت فاعتق رقه» دلالت منطوقی اطلاقی دارد و قضیه دیگر، دلالت مفهومی تقیدی دارد، به چه دلیل، مفهوم بر منطوق، مقدم است؟

به عبارت دیگر: به چه دلیل، دلالت قضیه وصفیه بر مفهوم از دلالت مطلق بر اطلاق، اقوا هست؟

و أمّا الاستدلال على ذلك - أي عدم الدلالة على المفهوم - بآية ﴿ربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ ففيه أنّ الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعاً.

مع أنّه يعتبر في دلالتّه عليه عند القائل بالدلالة أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية، و وجه الاعتبار واضح، لعدم دلالتّه معه على الاختصاص و بدونها لا يكاد يتوهم دلالتّه على المفهوم، فافهم [۱] .

[۱] - دلیل منکرین مفهوم وصف، تمسک به این آیه شریفه هست: «حرمت علیکم امهاتکم ... و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دختمن بهنّ ...»^۱ یعنی: حرام شده است بر شما مادرانتان ... و دختران همسران که در دامن شما پرورش یافته‌اند از همسرانی که با آن‌ها آمیزش جنسی داشته‌اند^۲ مسلماً حرمت ربیبه، مشروط به این است که زوجه، مدخوله باشد اما آیا هیچ فقیهی فتوا داده است که حرمت ربیبه در صورتی است که در دامن و در حجر شوهر مادر زندگی کند؟ خیر!

نتیجه: «اللاتی فی حجورکم» در عین حال که قید و صفت هست مع ذلک مفهوم ندارد.

مصنّف رحمه الله: دو جواب از استدلال مذکور داده‌اند: الف: مواردی که قرینه بر اثبات یا نفی مفهوم، قائم شده از محلّ نزاع و بحث ما خارج است. - در ما نحن فیه از اجماع^۳ استفاده می‌شود که: حرمت ربیبه، مشروط به این نیست که در حجر شوهر مادر زندگی کند.

۱ - سورة نساء، آیه ۲۳.

۲ - ر.ک: تفسیر نمونه ۳۲۶/۴.

۳ - و روایات.

ب: قائلین به ثبوت مفهوم هم قبول دارند که قضیة وصفیه در موردی دارای مفهوم هست که وصف «لا یكون وارداً مورد الغالب»^۱. به عبارت دیگر: اگر وصفی به خاطر این که نوعاً موصوف به آن وصف، متصف هست در قضیة ذکر شد، قائلین به ثبوت مفهوم هم می‌گویند آن قضیة وصفیه مفهوم ندارد و اتفاقاً در آیه مذکور هم چنین است که معمولاً ربیبه در کنار شوهر مادر زندگی می‌کند و چنین نیست که زندگی مستقلی داشته باشد بنابراین، آیه شریفه را نمی‌توان دلیل بر عدم مفهوم گرفت.

سؤال: بالاخره دلیل بر عدم ثبوت مفهوم چیست؟

جواب: همین مقدار که ادلة قائلین به ثبوت مفهوم، ناتمام باشد کفایت بر عدم دلالت قضیة وصفیه می‌کند.
 قوله: «فافهم»^۲.

شاید اشاره به این است که: کسی نگوید وقتی ادلة طرفین، مخدوش شد پس مسأله، مردد است. زیرا قائل به ثبوت مفهوم باید دلیل اقامه نماید و اگر او نتوانست دلیل اقامه کند، نفس عدم اقامة دلیل برای قائلین به عدم مفهوم کفایت می‌کند.

۱ - سؤال: چرا نباید قید - وصف - «وارد، مورد الغالب» باشد؟

جواب: اگر قید «وارد، مورد الغالب» باشد، دلالت بر اختصاص علت حکم به آن وصف نمی‌نماید و بدون دلالت بر اختصاص «لا یکاد یتوهم دلالتة علی المفهوم».

۲ - يمكن ان يكون اشارة الى ان ذلك انما يتم لو كان الوجه في دلالة الوصف على المفهوم لزوم اللغوية او القول بان اصالة الحقيقة حجة اذا كانت مفيدة للظن اما لو كانت الدلالة بالوضع مع البناء على حجية اصالة الحقيقة مطلقاً فلا وجه له كما اعترضه في التقارير «اقول»: يمكن دفعه بدعوى الوضع لافادة المفهوم في خصوص عدم الغلبة فتأمل. ر.ك: حقائق الاصول ۴۷۲/۱.

تذنیب: لا یخفی أنّه لا شبهة فی جریان النزاع فیما اذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه فی مورد الافتراق من جانب الموصوف [۱] .

تعیین محلّ نزاع در مفهوم وصف

[۱] - مختار مصنف رحمه الله این بود که: قضیة وصفیه، فاقد مفهوم هست اما در عین حال

باید بررسی کنیم که محلّ نزاع در بحث مفهوم وصف چیست؟

گاهی وصف، اخص از موصوف است یعنی: بعضی از اوقات، موصوف، واجد وصف هست و گاهی فاقد آن می باشد مثلاً نسبت بین عالم و رجل در قضیة «اکرم رجلاً عالماً» چنین است که: عالم، اخص از رجل است، «رجل» گاهی دارای عنوان عالمیت است و گاهی عنوان مذکور بر او صادق نیست.

قائلین به ثبوت مفهوم می گویند مفهوم قضیة مزبور، این است که: «لا یجب اکرام الزجل الغیر العالم».

نتیجه: اگر وصف از موصوف، اخص باشد مسلماً داخل بحث هست.

گاهی نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه است، یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند، مثلاً یک دلیل - قضیة وصفیه - می گوید: «فی الغنم السائمة زکاة» یعنی آن گوسفندی که در بیابان می چرد و از علوفه طبیعی استفاده می کند، زکاة دارد، بین عنوان «غنم» و کلمة «سائمة» عموم و خصوص من وجه است زیرا گاهی غنم، سائمة است و گاهی معلوفه^۱. ماده اجتماع، همان است که منطوق بر آن دلالت و حکم آن را مشخص می کند که: «فی الغنم السائمة زکاة».

ماده افتراق از ناحیه موصوف، این است که: عنوان «غنم» هست لکن به جای سائمة، معلوفه می باشد که فرض مذکور هم داخل نزاع و محلّ بحث است یعنی: کسی که قائل به ثبوت مفهوم شده، می گوید غنم معلوفه، زکات ندارد.

۱ - معلوفه در برابر سائمة است.

و أمّا في غيره^۱، ففي جريانه اشكال أظهره عدم جريانه و ان كان يظهر مما عن بعض الشافعية، حيث قال: «قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل» جريانه فيه^۲. و لعل وجه استفادة العلية المنحصرة منه [۱].

ماده افتراق از ناحیه وصف در موردی است که وصف تحقق دارد لکن موصوف، محقق نیست مثل این که به جای غنم سائمه، «ایل سائمه» باشد که وصف و سائمتیت، محقق است اما موصوف تحقق ندارد که فرض مذکور، ارتباطی به بحث ما ندارد. زیرا موردی که وصف، محقق است اما موصوف تحقق ندارد، ارتباطی به قضیه وصفیه و مفهوم ندارد. بحث ما در موردی است که وصف تحقق نداشته باشد.

جمع بندی: آن جایی که نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه است، دارای سه فرض می باشد.

۱ - نسبت به ماده اجتماع، منطوق، حاکم است. ۲ - ماده افتراق از ناحیه موصوف، داخل بحث و محل نزاع هست. ۳ - ماده افتراق از ناحیه وصف، اصلاً از محل بحث، خارج است.

[۱] - از بعضی از شافعیه استفاده می شود فرض چهارمی هم داریم که داخل بحث و محل نزاع می باشد.

بیان ذلک: آن قسم چهارم نه ارتباطی به ماده اجتماع دارد و نه ربطی به ماده افتراق از ناحیه موصوف و نه ارتباطی به ماده افتراق وصف. به عبارت دیگر: بر قسم رابع نه عنوان وصف، منطبق است و نه عنوان موصوف.

آن ها گفته اند: اگر دلیلی بگوید «فی الغنم السائمة زكاة» ما از طریق مفهوم استفاده می کنیم

۱ - ای: فی مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف جميعاً.

۲ - حیث انه اذا دل بالمفهوم على حكم صورة انتفاء الوصف و الموصوف ای معلوفة الابل فدل بالمفهوم على حكم صورة انتفائهما فی المتساویین و العام و الخاص المطلقین ایضاً. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۸۹/۱.

و علیه^۱ فیجری فیما کان الوصف مساویاً أو أعمّ مطلقاً أيضاً. فیدلّ علی انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه فی التفصیل^۲ بینهما و بین ما اذا کان أخصّ من وجه فیما اذا کان الافتراق من جانب الوصف بأنّه لا وجه للنزاع فیهما معللاً بعدم الموضوع، و استظهار جریانہ عن بعض الشافعیة فیہ^۳، كما لا یغنی، فتأمل جیداً [۱] .

که در «ایل معلوفه» هم زکات نیست.

مصنّف رحمہ اللہ: شاید وجه چنان برداشتی از دلیل، این بوده که آن‌ها از قضیة وصفیہ خواسته‌اند، علّیت منحصرة را استفاده کنند و بگویند گرچه روایت در مورد غنم، وارد شده لکن وقتی آن را موصوف به سائمیت می‌کند، معنایش این است که علّت منحصرة وجوب زکات، سائمه بودن هست و اگر عنوان مزبور منتفی شد - ولو در ایل منتفی شود - دیگر زکات، واجب نمی‌باشد لکن بدیهی است که روایت، چنان دلالتی ندارد پس برداشت آن‌ها از روایت، صحیح نیست.

[۱] - دو فرض دیگر باقی مانده که باید ببینیم آیا داخل محلّ نزاع هست یا نه؟
 ۱ - گاهی نسبت بین وصف و موصوف، تساوی هست، مانند «اکرم انساناً متعجباً».
 ۲ - گاهی هم وصف، نسبت به موصوف، اعمّ مطلق است مانند «اکرم انساناً متحرّکاً» که عنوان متحرک، اعمّ از انسان است.

آیا در دو فرض مذکور می‌توان مسأله مفهوم را مطرح نمود و گفت: گرچه نسبت بین

۱ - ای: علی هذا الوجه و هو انحصار العلة.

۲ - ... لکن ما ذکره لیس تفصیلاً فی جریان النزاع بل هو تفصیل فی الجزم و الاستظهار و الله سبحانه اعلم. ر.ک: حقائق الاصول ۴۷۳/۱.

۳ - ای: فیما کان اخص من وجه كما فصل فی التقریرات هكذا و ذلك لان جریان النزاع فیما اذا كان الافتراق من جانب الوصف و الموصوف معاً علی مذهب الشافعية مع كون الموضوع منتفياً فیہ يقتضی جریانہ فیہما ایضاً و لیس لعدم الموضوع دخل فی عدم الجریان و الا لاطرد و جرى فیہ ایضاً. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۸۹/۱.

انسان و متعجب، تساوی هست اما اگر عنوان «متعجب» منتفی شد آیا حکم هم منتفی می‌شود یا نه - و همچنین در موردی که وصف، اعم مطلق است. در تقریرات شیخ اعظم رحمته الله چنین آمده که: دو فرض مذکور را نمی‌توان داخل نزاع در باب مفهوم دانست زیرا بحث مزبور در موردی است که موضوع - موصوف - باقی لکن وصف، منتفی باشد مانند «اکرم رجلاً عالماً» که اگر عنوان رجل، محفوظ باشد اما وصفش منتفی شود می‌توان بحث مفهوم را مطرح نمود اما در موردی که نسبت وصف و موصوف، تساوی هست اگر وصف، منتفی شود موصوف هم منتفی می‌شود یا آن جایی که وصف، اعم از موصوف است چنانچه اعم، منتفی شود اخص هم منتفی می‌گردد - بخلاف العکس.

نتیجه: نزاع در باب مفهوم وصف در دو فرض مذکور، جاری نیست. مصنف: کأن سؤال ما از شیخ اعظم رحمته الله این است: در مطلبی که شما از شافعیه نقل کردید باید به این نکته توجه نمود که: آنها از قضیه «فی الغنم السائمة زكاة» خواسته‌اند حکم «ابلی معلوفه» را استفاده کنند در حالی که بر ابل معلوفه نه وصف، منطبق است نه موصوف. آری اگر آنها می‌خواستند از قضیه مذکور، حکم غنم معلوفه را استفاده کنند تقریباً به نتیجه‌ای^۱ که ما می‌خواهیم بگیریم، ارتباط پیدا نمی‌کرد. حال اگر ما از کلام شافعیه استفاده کنیم که آن فرض هم داخل محل نزاع هست^۲، آن جایی هم که وصف و موصوف، مساوی باشند چه مانعی دارد داخل محل بحث بدانیم منتها نزاع در باب مفهوم، مربوط به موردی می‌شود که وصف و موصوف، هیچ‌کدام تحقق نداشته‌باشد و همچنین در موردی که وصف، اعم از موصوف است چه اشکالی دارد

۱ - و استظهار.

۲ - البته قبلاً گفتیم که کلام آنها صحیح نیست.

که داخل محل بحث بدانیم^۱ و شاهدش هم همین مسأله‌ای است که شافعیته از آن روایت استفاده کرده‌اند.

به عبارت دیگر: اشکال ما بر فرمایش شیخ اعظم رحمته الله این است که اگر شما در قضیة وصفیة - و نزاع در باب مفهوم - شرط می‌کنید که موضوع باقی باشد پس کلام و استظهار شافعیته چیست و اگر می‌فرمائید از استظهار شافعیته کشف می‌کنیم که آن فرض، جزء محل نزاع هست و از «فی الغنم السائمة» حکم ابل معلوفه را استفاده می‌کنیم - که نه وصف تحقق دارد و نه موصوف - پس چرا می‌فرمائید آن جائی که وصف و موصوف، متساوی یا وصف، اعم باشد خارج از محل بحث است - نمی‌توانیم فرقی بین آنها قائل شویم.

خلاصه: یا باید آن سه مورد - حتی مورد استظهار شافعیته - را خارج از محل بحث بدانیم یا تمام موارد را جزء محل بحث محسوب کنیم - فرقی ندارد که وصف، مساوی، اعم یا اخص باشد.

قوله: «فلا وجه للتفصیل بینهما و بین ما اذا كان اخص من وجه فیما اذا كان الافتراق من جانب الوصف^۲».

۱ - منها محل نزاع، مربوط به موردی است که نه وصف تحقق داشته باشد و نه موصوف.
 ۲ - قد عبر به فی التقريرات ایضاً و الظاهر انه سهو من القلم اذ اقترانه فی الابل السائمة و لا اشکال فی عدم جریان النزاع فيه من جهة الوصف و المراد مالم یصدق علیه واحد من الموصوف و الصفة و هی الابل المعلوفة كما یشهد به استظهار جریانه من بعض الشافعية القائل بعدم الزکاة فی معلوفة الابل بمقتضى مفهوم «فی الغنم السائمة زکاة». مشکینی رحمته الله: ر.ک: کفاية الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۳۲۴/۱.

فصل: هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية بناء على دخول الغاية في المغنى، أو عنها و ما بعدها بناء على خروجها، أولاً، فيه خلاف، وقد نسب الى المشهور الدلالة على الارتفاع، و الى جماعة منهم السيد^۱ و الشيخ عدم الدلالة عليه [۱].

مفهوم غایت

[۱] - بحث ما در مفهوم غایت، غیر از آن نزاعی هست که: آیا غایت، داخل در مغنیا هست یا خارج از آن، بحث مذکور، یک نزاع منطوقی می باشد و در پایان بحث فعلی درباره اش صحبت می کنیم.

یادآوری: محل نزاع در بحث فعلی این است که: آیا اگر غایت، داخل در مغنیا باشد صرف وجود غایت در قضیه غائیه، دال بر این است که حکم، نسبت به «ما بعد الغاية»^۲ منتفی هست یا منتفی نیست؟

اگر غایت، داخل در مغنیا باشد نزاع در باب مفهوم را نسبت به «ما بعد الغاية» مطرح می کنیم.

و همچنین اگر غایت، خارج از مغنیا باشد، نفس غایت و «ما بعد الغاية» - هر دو - محل بحث است که آیا اشمال قضیه بر غایت حکم یا غایت موضوع، دلالتی بر مفهوم دارد یا نه؟^۳

آیا قضیه غائیه، دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

«فيه خلاف». به مشهور، نسبت داده شده که غایت، دلالت بر مفهوم دارد و به

۱ - علم الهدی ابوالقاسم علی بن الحسین المشهور بالسید المرتضی تولد سنة ۳۵۵، حاز من الفضائل ما تفرد به، له تصانیف مشهورة منها «الشافی» فی الامامة و «الذخيرة» و «الذريعة» و غیرها، خلف بعد وفاته ثمانین الف مجلد من مقرواته و مصنفاته، توفي لخمس بقین من شهر ربیع الاول سنة ۴۳۶ هـ. الکنی و الالقاب ۴۸۳/۲.

۲ - یعنی: آنچه که غایت بر آن تطبیق نمی کند.

۳ - پس مسأله «مفهوم» ارتباطی به این ندارد که: آیا غایت، داخل در مغنیا هست یا نه.

والتحقیق أنه اذا كانت الغایة بحسب القواعد العربیة قیداً للحکم، كما فی قوله: «کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام» و «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر» كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلك منها، كما لا یخفی، وكونه قضیة تقييده بها، والا لما كانت ما جعل غایة له بغایة، و هو واضح الى النهایة [۱] .

جماعتی از جمله، سید مرتضی و شیخ طوسی^۲ هم نسبت داده شده که مفهوم ندارد لکن مصنف^۳ قائل به تفصیل شده اند.

[۱] - تحقیق در مسأله: قضایای غایتیه بر دو قسم هستند:

الف: گاهی غایت - حتی و الی - به حسب قواعد^۳ عربیت، قید نفس حکم^۴ است مثل این که یک حکم وضعی، مقید به غایت شود مانند: «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر» یا «کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام» که «حتی»، مربوط به طهارت و حلیت است یعنی: حلیت که یک حکم الهی هست، ادامه دارد «الی ان تعلم أنه حرام» و همچنین طهارت

۱ - یعنی: و ان لم تكن قضية التقييد بالغاية ارتفاع الحكم عند حصولها الذي هو المفهوم لزم الخلف و هو عدم كون ما جعل غايته و آخراً لامد الحكم و عمره غایة له، اذ مع عدم ارتفاع الحكم بحصولها يكون ما جعل غایة وسطاً لا غایة و آخراً فتوقف غايته على ارتفاع الحكم بحصولها. ر.ک: منتهی الدراية ۴۱۸/۳.

۲ - هو ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی، ولد سنة ۳۸۵، قدم العراق سنة ۴۰۸ هـ، تلمذ على الشيخ المفید و السيد المرتضی و ابی الحسین علی بن احمد بن محمد بن ابی الجید القمی ثم هاجر الى مشهد امیرالمؤمنین (ع) خوفاً من الفتنة التي تجددت ببغداد و احرقت کتبه و کرسی در سه، بقى فی النجف الى ان توفي سنة ۴۶۰ هـ، له مصنفات كثيرة منها: «التبيان» و «الاستبصار» و «المبسوط» و «الخلاف» و «العدة» فی الاصول. ر.ک: الکنی و الالقاب ۳۵۷/۲.

۳ - بل و کذا لو كان بحسب القرينة الخاصة و ان لم يكن مقتضى القواعد اذ التفصیل غیر ظاهر الوجه. ر.ک: حقائق الاصول ۴۷۴/۱.

۴ - این که آیا غایت، داخل در مفاهاست یا نه در قضایائی که غایت، قید حکم باشد، جاری نیست و نکته اش را به زودی بیان می کنیم.

و اما اذا كانت بحسبها قيداً للموضوع مثل «سر من البصرة الى الكوفة» فحالها حال الوصف في عدم الدلالة و ان كان تحديده بها بملاحظة حكمه، وتعلق الطلب به، و قضيته ليس الا عدم الحكم فيها الا بالمغني، من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره، لعدم ثبوت وضع لذلك، و عدم قرينة ملازمة لها ولو غالباً دلّت على اختصاص الحكم به. و فائدة التّحديد بها كسائر أنحاء التّقييد غير منحصرة بافادته كما مرّ في الوصف [۱] .

استمرار دارد «الى العلم بحصول التجاسة و القذارة».

سؤال: آیا قضایای غائیّه‌ای که غایت، قید حکم است، دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟
جواب: آری! علتش هم این است که عرف از این قبیل قضایا استفاده می‌کند که فرضاً حکم به حلّیت تا حدّ علم به حرمت تحقق دارد و هنگامی که علم به حرمت حاصل شد، حلّیت منتفی می‌شود پس انتفاء حلّیت را از اشتمال قضیه بر غایت استفاده می‌کنیم «و هذا هو المفهوم».

خلاصه: انسباق عرفی از قضایائی که غایت، قید حکم باشد، این است که دارای مفهوم هستند.

[۱] - ب: گاهی غایت، قید موضوع - و مانند قضیه وصفیه - هست مثل این که بگوئید: «سر من البصرة الى الكوفة» یا «السیر المتصف بكون مبدئه البصرة و منتهاه الكوفة واجب» که فرقی میان آن دو تعبیر نیست.

سؤال: آیا قضایای غائیّه‌ای که غایت، قید موضوع هست، مفهوم دارد یا نه؟
جواب: خیر! قبلاً گفتیم قضایای وصفیه هم مفهوم ندارد منتها نه از جهت این که وصف، لغو است و هیچ‌گونه مدخلیتی ندارد بلکه وصف، دخالت و تأثیر دارد اما مدخلیتش به نحو علّیت منحصره نیست بلکه فقط در ثبوت حکم، دخیل است اما دلالت بر «انتفاء عند الانتفاء» ندارد. در بحث فعلی هم که غایت، قید موضوع می‌باشد، به همان نحو است و کأنّ از ابتدا گفته‌اند «السیر المتصف بكون مبدئه البصرة و منتهاه الكوفة

ثم انه في الغاية خلاف آخر كما أشرنا اليه و هو أنها هل هي داخله في المغيثي بحسب الحكم أو خارجه عنه و الاظهر خروجها، لكونها من حدوده، فلا تكون محكومة بحكمه و دخوله فيه في بعض الموارد انما يكون بالقرينة. و عليه تكون كما بعدها بالنسبة الى الخلاف الاول، كما أنه على القول الآخر تكون محكومة بالحكم منطوقاً [۱] .

واجب» قضیة مذکور، دلالت ندارد، سبیری که منتهای آن، کوفه نباشد، وجوب ندارد، موضوع آن حکم، مقید است اما قیدش - همان طور که در قضایای وصفیه بیان کردیم - دلالت بر علیت منحصره ندارد^۱.

خلاصه: قضایای غائیه بر دو قسم است یک قسمش واجد مفهوم و قسم دیگر، فاقد مفهوم است.



آیا غایت، داخل در مغيث هست

[۱] - مصنف رحمته الله به مناسبت بحث مفهوم قضیة غائیه، این مطلب را مطرح نموده‌اند

که آیا غایت، داخل مغيث هست یا نه؟

تذکر: ایشان عنوان بحث را چنین مطرح کرده‌اند: ثم انه في الغاية خلاف آخر كما اشرنا اليه و هو أنها «هل هي داخله في المغيثي بحسب الحكم او خارجه عنه» یعنی: آیا غایت هم - نسبت به آن حکمی که برای مغيث ثابت می‌باشد - مانند مغيث هست پس معلوم می‌شود که ایشان غایت را قید موضوع قرار داده‌اند نه قید حکم و الا اگر غایت، قید حکم

۱ - وصف در قضیة وصفیه، دلالت بر علیت منحصره ندارد زیرا نه واضح، چنان «وضعی» نموده و نه اهل لغت، چنان تصریحی نموده‌اند و نه قرینة عامه‌ای مانند مقدمات حکمت داریم که از آن بتوان علیت منحصره را استفاده نمود. - در قضایای غائیه هم مطلب به همان کیفیت است.

باشد، نمی‌توان چنان تعبیری نمود و گفت آیا غایت، داخل در مغتیا^۱ هست یا نه، اگر مغتیا، حکم باشد دیگر حکم دیگری ندارد که بحث کنیم آیا حکم مغتیا نسبت به غایت جاری هست یا نه بلکه باید نزاع در آن قسم از قضایا را به نحو دیگر مطرح نمود که البته مصنف رحمته الله در حاشیه «منه» حکم آن را بیان کرده‌اند.

سؤال: اگر غایت، قید موضوع - و مانند قضیة «سر من البصرة الى الكوفة» - باشد کوفه هم وجوب سیر دارد؟

جواب: اظهر، این است که غایت، خارج از مغتیا هست زیرا عرف از این قبیل قضایا استفاده می‌کند که مثلاً کوفه از حدود موضوع می‌باشد و خودش داخل موضوع نیست یعنی: سیری که مبدأ آن بصره و انتهایش کوفه باشد، واجب است اما کوفه به عنوان حدّ موضوع بیان شده و وجوب سیر ندارد.

نتیجه: اگر غایت، قید موضوع باشد، اظهر این است که غایت، خارج از مغتیا هست و حکم، شاملش نمی‌شود و در نتیجه اگر گفتیم قضیة غائیة، دارای مفهوم هست و بر «انتفاء عند الانتفاء» دلالت می‌کند در این صورت، موضوع در مفهوم، تنها «ما بعد الغایة» نیست بلکه کوفه و «ما بعد الكوفة» - هر دو - داخل در نزاع در باب مفهوم هستند.

اما چنانچه کسی بگوید غایت، داخل در مغتیا هست در این صورت، حکم سیر تا کوفه را نفس منطوق بیان می‌کند و نزاع در باب مفهوم را باید نسبت به «ما بعد الكوفة» بیان کنیم که آیا قضیة «سر من البصرة الى الكوفة» بر عدم وجوب سیر «ما بعد الكوفة» دلالت می‌کند یا نه که اگر کسی قائل به مفهوم شود، می‌گوید دلالت بر عدم وجوب سیر دارد و چنانچه قائل به مفهوم نشود، می‌گوید چنان دلالتی ندارد.

۱ - به حسب آن حکمی که در مغتیا ثابت است.

ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما اذا كان قيداً للحكم، فلا تغفل^۱ [۱].
فصل: لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً أو ايجاباً بالمستثنى
منه ولا يعم المستثنى، ولذلك يكون الاستثناء من التقي اثباتاً، و من الاثبات نفياً، و
ذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً [۲].

[۱] - سؤال: اگر غایت، قید حکم باشد نزاع مذکور را چگونه باید مطرح کرد؟
جواب: همان طور که در اول بحث بیان کردیم در این فرض نمی توان گفت آیا
غایت، داخل مغیا هست یا نه بلکه باید گفت: اگر غایتی قید حکم شد، آیا آن حکم به
مجرد تحقق غایت، منقطع می شود یا استمرار دارد؟^۲
مصنف رحمته الله در حاشیه «منه» فرموده اند: اظهر، این است که حکم به مجرد تحقق
غایت، منقطع می شود.

نتیجه: غایت، داخل در مغیا نیست خواه قید حکم باشد یا موضوع.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی
مفهوم استثناء

[۲] - سؤال: آیا جمل استثنائیه، دلالت بر اختصاص و انحصار حکم، نسبت به
مستثنی می کند یا نه به عبارت دیگر: آیا از جمله «ما جئنی من القوم الا زید»

۱ - حیث ان المعنی ح هو نفس الحكم لا المحكوم به لیصح [حیث انه ليس للحكم] ان ینزع
فی دخول الغایة فی الحكم للمعنی او خارجاً عنه، نعم یعقل ان ینزع فی ان الظاهر هل هو انقطاع
الحکم المعنی بحصول الغایة الاصطلاحی ای مدخول الی و حتی و استمراره فی تلك الحال لكن
الاظهر هو انقطاعه فافهم و استقم منه رحمته الله ر. ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین
رشتی ۲۹۱/۱.

۲ - مثال: «کل شی حلال حتی تعرف انه حرام»، اگر غایت در آن قضیه که قید حلیت هست، داخل
در مغیا باشد، معنایش صرف نظر از قرینه خارجیته و به حسب ظاهر قضیه غائییه، این است که حلیت تا
صورت علم هم استمرار دارد.

فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الافادة محتجاً بمثل «لا صلاة الا بطهور» ضرورة ضعف احتجاجه أولاً بكون المراد من مثله^۱ أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لاجزائها و شرائطها المعتبرة فيها صلاة الا اذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها

استفاده می شود که عدم تحقق مجبیء، اختصاص به قوم «ماعداء زید» دارد و می گوید: «یختص عدم المجبیء بالقوم ماعداء زید»؟

جواب: آری جمل استثنائی، دال بر اختصاص و انحصار هست و به همین جهت، استثناء از نفی، جنبه اثبات و استثناء از اثبات، جنبه نفی پیدا می کند به عبارت دیگر: اگر جمل استثنائی، دلالت بر اختصاص ندارد، شما از چه طریقی متوجه می شوید، معنای قضیه مذکور، این است که «جاء زید».

معنای «الا زید» در قضیه مزبور، این است که «عدم المجبیء» در مورد زید، ثابت نیست اما این که زید آمده و جنبه اثباتی درباره او را از چه طریقی استفاده می کنید؟ استفاده جنبه اثباتی به خاطر این است که جمل استثنائی دلالت بر اختصاص می کند و معنای جمله مذکور، این است که عدم المجبیء اختصاص به قوم «ماعداء زید» دارد پس درباره زید، احتمال عدم مجبیء جریان ندارد بلکه باید مجبیء درباره او ثابت باشد تا مسأله دلالت بر اختصاص، صحیح باشد و اگر دلالت بر اختصاص نداشته باشد، وضع زید، مشخص نیست که آیا مجبیء درباره او محقق است یا نه؟

خلاصه: این که شما استثناء از نفی را اثبات و استثناء از اثبات را نفی می دانید به خاطر دلالت جمل استثنائی بر انحصار و اختصاص هست و شاهدش هم این است که وقتی جمل مذکور را بدون قرینه اطلاق کنید، متبادر عرفی، این است که آن جمل بر اختصاص و انحصار دلالت دارند.

۱ - بل المراد من مثله فی المستثنی منه نفی الامکان و انه لا یکاد یکون بدون المستثنی، و قضیه لیس الا امکان ثبوتہ معه لا ثبوتہ فعلاً، لما هو واضح لمن راجع امثاله من القضايا العرفیة - منه $\frac{لا}{لا}$ - ر.ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۳۲۶/۱

لا تكون صلاة على وجه، و صلاة تامة مأموراً بها على آخر.
و ثانياً: بأن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة له
على مدعاه أصلاً، كما لا يخفى [۱].

[۱] - از ابوحنیفه حکایت شده که: قبول نداریم جمل استثنائیه دلالت بر انحصار
نمایند و استثناء از نفی، جنبه اثبات^۱ داشته باشد و شاهدش روایت نبوی «لا صلاة الا
بطهور» می باشد. چون اگر استثناء از نفی، اثبات باشد، لازمه روایت، این است که، به
مجرد تحقق طهور باید نماز هم محقق شود خواه سائر اجزا و شرائط، محقق باشد یا نباشد
در حالی که نمی توان به آن ملتزم شد پس روایت مذکور، دلیل خوبی برخلاف مدعای
شما هست.

مصنف رحمه الله دو جواب در متن کتاب و یک پاسخ در حاشیه «منه»^۲ برای رد ادعای
مذکور بیان کرده اند که اینک به توضیح آن دو جواب می پردازیم:

۱ - مقصود از «صلات» در روایت مذکور، نمازی هست که واجد جمیع اجزاء و
شرائط باشد یعنی آن صلات تام الاجزاء و الشرائط، وجود پیدا نمی کند مگر این که
طهارت هم ضمیمه آن باشد و اگر طهارت، ضمیمه آن نباشد، صلات تام الاجزاء و
الشرائط، فائده ای ندارد، کأن از ابتدا فرموده اند: صلات تام الاجزاء و الشرائط وجود پیدا
نمی کند مگر این که طهارت ضمیمه آن باشد اما معنایش این نیست که نماز به مجرد
طهارت تحقق پیدا می کند خواه سائر اجزا و شرائط باشد یا نباشد.

۱ - و بالعکس.

۲ - قضیه «لا صلاة الا بطهور» نیاز به یک مقدر دارد و به نظر ما آن کلمه مقدر، «ممکنه» هست -
لا صلاة ممکنه الا بطهور - یعنی با وجود طهور، صلات، امکان پذیر می شود نه این که با وجود طهور،
صلات تحقق پیدا می کند خواه سائر اجزا و شرائط، محقق باشد یا نباشد پس نماز، بدون طهور، امکان
پذیر نیست و با طهور، ممکن می شود که در این صورت هم جنبه اثبات آن قضیه، صحیح است و هم
جنبه نفیش.

و منه قد انقذح أنه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله ﷺ اسلام من قال كلمة التوحيد، لا مكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال [۱] .

تذکره: فرقی ندارد که شما در بحث صحیح و اعم، «صحیحی» باشید و بگوئید لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح وضع شده یا «اعتمی» باشید و بگوئید صلات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده زیرا: اگر «صحیحی» باشید، معنایش این است که: بدون طهارت اصلاً عنوان صلات تحقق پیدانمی‌کند و اگر «اعتمی» باشید، معنایش این است که: آن صلات مأموریه^۱ - و تمام الاجزاء و الشرائط - بدون طهارت، امکان تحقق ندارد - به نظر کسی که می‌گوید صلات برای «اعم» وضع شده، نماز بدون طهارت، صلات مأموریه و مورد طلب شارع نیست.

۲ - فرض کنید کلام ابوحنیفه، صحیح است لکن قرینه خارجی داریم که طهارت به تنهایی محقق صلات نیست مگر این که سایر اجزاء و شرائط به آن ضمیمه شود و اگر در یک مورد، قرینه‌ای مطرح بود، لطمه‌ای به آن بیان کلی ما - در باب استثنا - نمی‌زند. ما در محل بحث در صدد بیان ضابطه کلی هستیم و عرف هم با ما موافق هست که اگر در یک مورد، قرینه‌ای برخلاف آن قاعده کلی بود، ضرری برای آن ضابطه همگانی ندارد.

[۱] - از جواب ثانی، مطلب دیگری هم برای شما مشخص شد: بعضی که مدعایشان با نظر ما متحد بوده خواسته‌اند دلیلی به نفع ما اقامه کنند که ما آن دلیل را نمی‌پذیریم.

توضیح ذلک: هر کس در صدر اسلام به محضر نبی اکرم ﷺ مشرف می‌شد به مجرد اقرار به «لا اله الا الله» پیامبر اکرم، اسلام او را می‌پذیرفت پس معلوم می‌شود آن کلمه طیبه دلالت بر انحصار دارد و این مطلب، دلیل بر این است که استثناء از نفی، جنبه اثبات دارد و الا اگر دلالت بر اثبات نداشت چگونه اسلام آن افراد مقبول واقع می‌شده.

۱ - که مورد نظر شارع مقدس هست.

و الاشکال فی دلالتها علیه «بأن خبر لا» اما یقدر «ممکن» أو «موجود»، و علی کلّ تقدیر لا دلالة لها علیه اما علی الاول، فانه حینئذ لا دلالة لها الا علی اثبات امکان وجوده تبارک و تعالی، لا وجوده. و اما علی الثانی، فلاّتها و ان دلت علی وجوده تعالی، الاّ أنّه لا دلالة لها علی عدم امکان اله آخر مندفع بأن المراد من الاله هو واجب الوجود، و نفی ثبوته و وجوده فی الخارج، و اثبات فرد منه فیہ - و هو الله تعالی - یدلّ بالملازمة البیّنة علی امتناع تحقّقه فی ضمن غیره تبارک و تعالی، ضرورة أنّه لو لم یکن ممّتنعاً لوجود، لکونه من أفراد الواجب [۱] .

مصنّف: دلیل مذکور، قابل مناقشه هست زیرا ممکن است کسی بگوید جمله مذکور، دلالت بر انحصار ندارد بلکه قرائن حالتی یا مقالیه دیگری مطرح بوده که به کمک آنها استفاده می شده که عقیده اثباتی و نفیی شخصی اظهارکننده، اسلام است.^۱

خلاصه: ممکن است گفته شود آن کلمه طئیّه، دلالتی ندارد که «الله» تبارک و تعالی معبود منحصر هست.

[۱] - اشکال^۲: کلمه طئیّه «لا اله الا الله» دال بر توحید نیست، خواه خبر مقدّر «لای» نفی جنس، «ممکن» باشد خواه «موجود» زیرا اگر خبر، «ممکن» باشد، اشکال در ناحیه مستثنی و چنانچه خبر، «موجود» باشد، اشکال در جانب مستثنی منه است

بیان ذلک: چنانچه خبر «لا»، «ممکن» باشد فقط از آن استفاده می شود، الله تبارک و تعالی «ممکن» و اثبات این مسأله، فائده ای ندارد زیرا باید اثبات «وجود» نمود نه اثبات «امکان»، امکان با وجود، ملازم نیست زیرا محتمل است شیء «ممکن» باشد اما موجود نباشد.

اگر خبر «لا»، «موجود» باشد، نتیجه اش این است که: خداوند متعال، موجود است اما

۱ - استاد معظم: بدیهی است که بیان مصنف، قابل قبول نمی باشد.

۲ - توضیح متن مذکور، مربوط به افاضات حضرت ا. تاد «مد ظله» نیست بلکه نگارنده حقیر با استفاده از درس سائر اساتید معظم به رشته تحریر در آورده.

ثم انّ الظاهر أنّ دلالة الاستثناء^۱ على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم و أنّه لازم خصوصيّة الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية. نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق، كما هو ليس بعيد، و ان كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد [۱] .

از آن، نفی خدای دیگر استفاده نمی شود در حالی که باید نسبت به غیر، نفی امکان نمود. جواب: خبر مقدر، «موجود» است و پاسخ شما - مستشکل - که گفتید در این صورت، نفی امکان غیر نمی شود، این است که: «إله» به معنی واجب الوجود است یعنی: واجب الوجودی غیر از حضرت حق «جلّ و علا» نیست و بدیهی است که نفی طبیعت واجب الوجود و اثبات فردی از آن به نام الله تبارک و تعالی، دالّ بر این است که «واجب» دیگری امکان ندارد زیرا اگر امکان داشت، باید موجود شود، امکانش مساوق با وجود است زیرا امکان واجب الوجود با امکان «ممکنات» متفاوت است، نسبت ممکنات به وجود و عدم، «على السوية» است و آن ها محتاج به علت می باشند - بخلاف واجب الوجود. تذکر: اشکال مهمی که نسبت به جواب مصنف رحمته الله وارد می باشد، این است: «إله» به معنای معبود است نه واجب الوجود - «إله» به معنای واجب الوجود برخلاف متفاهم عرف است.

حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟

[۱] - وقتی می گوئیم «ما جائنی من القوم الا زید» شما از آن استفاده می کنید که زید

۱ - الوجهان مبنيان على ان كلمة «الا» «حرفية» قد استعملت آلة للغير، و معناها هي الخصوصية الموجودة في المعاني الاسمية و الفعلية، فيكون ثبوت الحكم لما بعدها او نفيه عنه من لوازم هذه الخصوصية، فيصدق عليه تعريف المفهوم او «فعليته» بمعنى «استثنى»، و هو العامل فيما بعده، فتكون دلالة على احد الامرين في عرض دلالة المستثنى منه على احدهما، فيكون معنى «ما جائنی القوم الا زید»، «ما جائنی القوم و جائنی زید» كما قال به بعض النحاة، فيصدق عليه تعريف المنطوق، و حيث ان المتبادر منه المعنى الآلى، فالحق هو الاول. مشکینی رحمته الله ر.ک: كفاية الاصول محشى به حاشية مرحوم مشکینی ۳۲۸/۱.

تنها کسی هست که مجبیء درباره او محقق شده، و عدم مجبیء، مختص به سائر افراد قوم هست لکن سؤال ما این است که: آیا حکم ثبوت مجبیء درباره مستثنی، یک حکم منطوقی هست یا مفهومی یعنی آیا منطوق قضیه، مشتمل بر بیان حکم مستثنی هست یا مفهوم آن، به عبارت دیگر: آیا «ما جائنی من القوم الا زید» منطوقاً مشتمل بر دو قضیه و بیانگر دو حکم است یا این که منطوق آن فقط یک قضیه هست.

خلاصه: دلالت جمله استثنائیه بر حکم مستثنی آیا از قبیل دلالت منطوق است یا مفهوم؟

مصنف رحمه الله قائل به تفصیل شده‌اند ولی چون تفصیل را به اجمال بیان کرده‌اند با استفاده از توضیح و کلام مرحوم مشکینی - در حاشیه - به بیان آن می‌پردازیم که: آیا عنوان کلمه «الآ» که دلالت بر استثنا می‌کند مافند «ان» و «اذا» شرطیه، یک عنوان «حرفی» هست یا این که در حقیقت، حرف نیست بلکه معنای اسمی^۱ دارد و بدیهی است که نتیجه آن دو هم متفاوت می‌باشد.

۱ - معنای حرفی، خصوصیتی هست که باید در معنای اسمی پیدا شود به عبارت دیگر: حرف در موردی استعمال می‌شود که شأن معنای اسمی بیان شود پس عنوان آلئیت و تبعیت دارد و خودش دارای معنای مستقلی نیست^۲. یعنی: کلمه «الآ» دلالت بر خصوصیتی در معنای اسم مستثنی منه می‌کند و آن خصوصیت، عبارت از انحصار و اختصاص می‌باشد. معنای جمله «ما جائنی من القوم الا زید»، کأن چنین است: «عدم المجبیء» مختص به قوم - غیر از زید - هست که از اختصاص و انحصار مذکور، مفهوم استفاده می‌شود و آن مفهوم، این است که: مجبیء، مختص زید است چون آن قضیه

۱ - اسم در برابر حرف است نه در مقابل فعل - مقصود از اسم، اعم از فعل و اسم است.

۲ - این که عنوان آلئیت هم داخل موضوع له هست یا نه ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد گرچه در بحث معانی حرفیه درباره اش صحبت کردیم.

و مما يدلّ على الحصر و الاختصاص «أثما» و ذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، و تبادره منها قطعاً عند أهل العرف و المحاوره. و دعوى أنّ الانصاف أنّه لا سبيل لنا الى ذلك، فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، و لا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتّى يستكشف منها ما هو المتبادر منها غير مسموعة، فإنّ السبيل الى التبادر لا ينحصر بالانسباق الى أذهاننا، فإنّ الانسباق الى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل [۱].

می‌گوید عدم مجییء، مختص به قوم - غیر از زید - هست و لازمه اختصاص مذکور، این است که زید، مختص به مجییء هست پس «جاء زید» را از کلمه «یختص» استفاده می‌کنیم که کلمه یختص مفاد «الّا» هست - و «الّا» از حروف می‌باشد.

نتیجه: اگر «الّا» عنوان حرفی داشته باشد، باید گفت دلالت جمله استثنایه بر حکم مستثنی از طریق مفهوم است نه منطوق.

۲- اگر «الّا» دارای معنای اسمی و جانشین «استثنی» باشد معنای قضیه مذکور، چنین است: «ما جائی من القوم استثنی زیداً» که «استثنی زیداً» یعنی: «جائی زید» که در این فرض، قضیه استثنایه محل بحث در حقیقت، دو منطوق دارد و مشتمل بر دو حکم است، حکم مستثنی و حکم مستثنی منه از طریق منطوق بیان شده.

البته تحقیق در این مسأله که حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی غیر از ثمره علمی اثری ندارد.

سائر ادوات دال بر حصر

[۱] - به مناسبت بحث جملات استثنایه - بر انحصار و اختصاص - اینک به ذکر و توضیح ادواتی می‌پردازیم که دلالت بر حصر و اختصاص می‌کند:

و ربما يعدّ مما دلّ على الحصر كلمة «بل» الاضرائية، و التحقيق: أنّ الاضراب على أنحاء.

منها: ما كان لاجل أنّ المضرّب عنه انما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه، فيضرب بها

الف: كلمة «انما»: لفظ «انما» از الفاظ دالّ بر اختصاص^۱ می باشد و دلیلش این است که:

۱ - اهل لغت تصریح نموده اند که «انما» دالّ بر حصر هست.

۲ - هرگاه كلمة «انما» نزد اهل لسان استعمال شود در ذهن «حصر» و «اختصاص»

متبادر می شود.

اشکال: گفتید از كلمة «انما» انحصار و اختصاص را استفاده می کنیم، ایراد ما این

است: شما که اهل لسان نیستید تا از آن كلمة، انحصار در ذهنتان متبادر شود بعلاوه شما

نمی دانید معادل و ترجمه كلمة «انما» در فارسی چیست؟

اگر كلمة «انما» بر اختصاص دلالت کند، دارای ترجمه خاصی هست و اگر

دلالت نکند ترجمه اش تغییر می کند. خلاصه این که شما نمی دانید در لغت فارسی به جای

آن، چه لفظی گذاشته می شود که بگوئید فرضاً فلان لفظ، جانشین آن هست و از آن،

انحصار متبادر می شود پس معلوم می شود كلمة «انما» هم دالّ بر اختصاص هست^۲.

نتیجه: تبادر نمی تواند دلیلی بر مسأله باشد.

جواب: لازم نیست، تبادر، مربوط به اذهان ما باشد بلکه ما می بینیم وقتی كلمة «انما»

نزد اهل محاوره استعمال می شود آن ها معامله انحصار و اختصاص با آن می نمایند پس ما

از تبادری که نزد اهل لسان و آشنایان به لغت عرب، حاصل می شود، استفاده می کنیم که

لفظ «انما» از نظر لغت عرب برای انحصار وضع شده.

۱ - منظور از دلالت بر اختصاص، این است که آن جمله، مفهوم دارد یعنی: كلمة «انما» در هر

جمله ای واقع شود بر یک حکم ایجابی و یک حکم سلبی دلالت دارد.

۲ - بعلاوه موارد استعمال كلمة «انما» هم متفاوت و مختلف است و در بعضی از موارد، چنان

دلالتی ندارد.

عنه الى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلاً. فكأنه أتى بالمضرب اليه ابتداءً كما لا يخفى. و منها: ما كان لاجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة و التمهيد لذكر المضرب اليه، فلا دلالة له عليه أيضاً [۱].

[۱] - ب: کلمه «بل»: یکی از الفاظی که به عنوان دالّ بر اختصاص و حصر شناخته شده، کلمه «بل» اضرائیه می باشد.

تذکره: بر فرض که لفظ «بل» بر حصر دلالت کند، منظور از حصر در محلّ بحث، حصر اضافی هست - نسبت به مضرب عنه دلالت بر حصر دارد نه نسبت به افرادی که مورد تعرّض واقع نشده.

معنای جمله «جائنی زید بل عمرو» این است که عمرو آمده و زید نیامده، نه این که عمرو آمد و فعل مجبیه در بین تمام افراد، اختصاص به عمرو دارد.

سؤال: آیا کلمه «بل» اضرائیه دلالت بر حصر دارد یا نه؟

جواب: از آنچه در متن کتاب و حاشیه «منه» استفاده می شود، کلمه «بل» اضرائیه، پنج قسم است که یک قسم آن، دالّ بر حصر هست و چهار قسم دیگرش دلالت بر حصر ندارد که اینک به توضیح آنها می پردازیم.

۱ - گاهی متکلم می گوید «جائنی زید» اما بلافاصله متوجه می شود که «غفلتاً» چنان جمله ای گفته لذا عبارت «بل عمرو» را ضمیمه آن می کند یعنی: اضراب برای این است که مضرب عنه که اول ذکر شده به خاطر غفلت و نسیان بوده و خیال می کرده مجبیه، نسبت به زید، محقق شده لکن به مجرد گفتن آن جمله، متوجه می شود که مجبیه، نسبت به عمرو تحقق پیدا کرده لذا می گوید «بل عمرو».

۲ - قسم دوم هم شبیه قسم اول است با این تفاوت که به جای مسأله نسیان و غفلت «سبق لسان» مطرح است یعنی متکلم در صدد بوده به مخاطب خود بگوید «جائنی عمرو» اما سبق لسانی تحقق پیدا کرد و گفت «جائنی زید» اما بلافاصله، آن را

و منها: ما كان في مقام الردع و ابطال ما أثبت أولاً، فيدلّ عليه^۱ و هو واضح [۱].

جبران نمود و گفت: «بل عمرو».

در دو فرض مذکور، کلمه «بل» اضرایته ده به عنوان تذکر یا جبران سبق لسان استعمال شده، دلالتی بر حصر ندارد، جمله‌ای که به عنوان تذکر یا جبران سبق لسان به صورت جائنی زید بل عمرو بیان می‌شود با آن جمله‌ای که از ابتدا بدون اشتباه یا سبق لسان به صورت «جائنی عمرو» گفته می‌شود، هیچ فرقی ندارد.

آیا اگر متکلم می‌گفت: «جائنی عمرو» کسی از آن استفاده انحصار می‌نمود؟ خیر! مگر این که کسی قائل به ثبوت مفهوم لقب شود - بزودی خواهیم گفت که چنان مفهومی هم ثابت نیست.

۳- این قسم، جنبه تأکید دارد یعنی مضرب عنه - آنچه را که ابتداء ذکر می‌کنند - جنبه توطئه و تمهید برای مضرب الیه دارد مثل این که اول بگوید «جائنی القوم» ولی به دنبالش به عنوان تأکید بگوید «بل سیدهم»، جمله «جائنی القوم» شامل تمام قوم می‌شود اما متکلم به عنوان دفع توهم می‌گوید: «بل سیدهم».

در فرض سوّم هم کلمه «بل» دلالت بر مفهوم ندارد و کأنّ متکلم از ابتدا چنین گفته: «جائنی جميع افراد القوم».

[۱] - ۴: مصنف رحمته الله قسم چهارم را در حاشیه «منه» به دو قسم تقسیم نموده‌اند.

توضیح ذلک: گاهی متکلم، بدون غفلت و نسیان، مجیب را برای زید، اثبات می‌کند و می‌گوید: «جائنی زید» سپس با کلمه «بل» اضرایته هدفش این است که آنچه را اول

۱ - اذا كانت بصدد الردع عنه ثبوتاً، و اما اذا كان بصدد اثباتاً كما اذا كان مثلاً بصدد بيان انه انما اثبته اولاً بوجه لا يصح معه الاثبات اشتهاً فلا دلالة له على الحصر ايضاً فتأمل جيداً منه رحمته الله ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۳۲۹/۱.

اثبات نموده، نفی و حکم را برای فرد دیگری ثابت کند لذا می‌گوید «بل عمرو» کأن مجییء زید را نفی و به دنبالش آن را برای عمرو ثابت می‌کند.

بدیهی است که معنای حصر هم نفی و اثبات است یعنی: حکم، نسبت به یک صورت، ثابت و نسبت به غیر آن مورد، نفی می‌شود.

در فرض مذکور، کلمه «بل» با یک شرط، دلالت بر حصر می‌کند که آن شرط باعث می‌شود قسم چهارم به دو صورت تقسیم شود.

بیان ذلک: متکلمی که حکمی را ثابت می‌کند سپس آن را با کلمه «بل» اضرابیه نفی می‌نماید، آیا آن نفی، مربوط به مقام «ثبوت» است یا «اثبات»؟

الف: اگر منظور متکلم، این بوده که اصلاً به حسب واقع و مقام ثبوت، مجییء برای زید نبوده در این صورت، کلمه «بل» دال بر حصر است.

ب: گاهی متکلم به واقعیت و مقام ثبوت عنایتی ندارد کأن می‌گوید من در مقامی نیستم که مجییء زید را برای شما بیان کنم بلکه منظورم این است که اعلام و اخبار اول - جانی زید - را نفی نمایم و اما این که به حسب واقع، زید آمده یا نه توجه و عنایتی به آن ندارم، البته ممکن است به حسب واقع، او آمده باشد در حقیقت، نفی من متعلق به مجییء زید نیست بلکه مربوط به اعلام و اخبار به مجییء زید می‌باشد.

در فرض مزبور، کلمه «بل» دلالتی بر حصر ندارد چون متکلم کأن می‌گوید اخبار من نسبت به مجییء زید «کالعدم» هست لذا از آن استفاده حصر نمی‌شود در حالی که معنای انحصار، این است که «مجییء» اختصاص به عمرو داشته باشد نه این که «اخبار به مجییء» مختص لم یجیء عمرو باشد باید او بگوید «جاء عمرو و لم یجیء زید» و ما «لم یجیء زید» را نمی‌توانیم از آن استفاده کنیم.

خلاصه: «بل» اضرابیه بر پنج قسم است و فقط در یک صورت دلالت بر حصر دارد.

و متا یفید الحصر - علی ما قیل - تعریف المسند الیه باللام والتّحقیق^۱ أنّه لا یفیده الا فیما اقتضاه المقام^۲، لانّ الاصل فی اللام أنّ تكون لتعریف الجنس، كما أنّ الاصل فی الحمل فی القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذی ملاکة مجرد الاتحاد فی الوجود، فانّه الشائع فیها، لا الحمل الذّاتی الذی ملاکة الاتحاد بحسب المفهوم كما لا یخفی. و حمل شیء علی جنس و ماهیة كذلك لا یقتضی اختصاص تلك الماهیة به، و حصرها علیه. نعم لو قامت قرینة علی أنّ اللام للاستغراق، أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الارسال والاطلاق، أو علی أنّ الحمل علیه کان ذاتیاً لا قید حصر مدخوله علی محموله و اختصاصه به.

و قد انقدح بذلك الخلل فی کثیر من کلمات الاعلام فی المقام، و ما وقع منهم من النقص والابرام، و لا تطیل بذكرها، فانّه بلا طائل، كما یتّضح للمتأمل فتأمل جیداً [۱].

[۱] - ج: مسند معرّف به لام: گفته شده اگر مسند الیه^۳ - مبتدا - معرّف به الف و لام شود، دالّ بر حصر هست مثل این که بگویند: «الانسان زید»، «الرجل زید» یا «الجائی زید» که معنایش این است: غیر از زید مثلاً کسی انصاف به مجیب ندارد و ...

سؤال: آیا مسند الیه معرّف، دلالت بر حصر می کند یا نه؟

جواب: مصنف رحمته الله در این زمینه تحقیقی دارند و با ذکر دو مقدمه، پاسخ سؤال را بیان کرده اند.

توضیح ذلک: مقدّمة اول: اصل اولی در مورد الف و لام، این است که برای تعریف جنس باشد.

[۱] - توضیح: ان مجرد تعریف المسند الیه باللام لا یفید الحصر لعدم ثبوت وضعه له، و لا القرینة العامة علیه، فلا بد فی دلالة علی الحصر من قیام قرینة خاصة علیه.

۲ - یعنی: قرینة المقام که «الحمد لله»، فانّ القرینة المقامية - وهی کون الحمد وارد فی مقام الشکر علی نعمه و آلائه - تقتضی انحصار جنس الحمد به جل و علا ... [ر.ک: منتهی الدراية ۴۴۱/۳.

۳ - نه فاعل.

منظور از جنس چیست؟

مقصود از جنس، ماهیت و طبیعت می‌باشد و اعمّ از نوع و فصل هست^۱ و بدیهی است که هر ماهیتی بالذات تمیز دارد یعنی «بقر» یک ماهیت دارد که آن ماهیت، غیر از ماهیت غنم هست - و همچنین سائر ماهیات.

سؤال: تعریف جنس یعنی چه و آیا شما که «انسان» را با الف و لام، معرّف می‌کنید و نام آن الف و لام را جنس می‌گذارید مگر «انسان»، نکره بوده که به آن وسیله، او را معرفه می‌کنید به عبارت دیگر: آیا آن «جنس» مبهم بوده که می‌خواهید آن را مشخص نمائید؟

جواب: معنای تعریف جنس، غیر از این نیست که: همان ماهیتی که «بنفسه» ممتاز و متمیز است، شما به وسیله الف و لام به آن اشاره می‌کنید در غیر این صورت نمی‌توان مفهومی برای تعریف جنس بیان کرد زیرا جنس، نکره نیست که بخواهیم آن را معرفه نمائیم.

خلاصه: قاعدهٔ اولی، این است که الف و لام برای تعریف جنس باشد.

مقدمهٔ دوم: اصل اولی در قضایای حملیه - مبتدا و خبر - این است که حملش شایع صناعی باشد نه حمل اولی ذاتی.

ملاک حمل اولی ذاتی، این است که: موضوع و محمول از نظر مفهوم، متحد باشند مانند: «الانسان انسان» یا «الانسان بشر» و چه بسا به نظر مصنف، آن جایی که بین موضوع و محمول فقط از جهت ماهیت، اتحاد هست، حملش حمل اولی ذاتی باشد مانند «الانسان حیوان ناطق»^۲.

۱ - منظور، جنس منطقی نیست.

۲ - در حالی که به حسب واقع، چنین نیست لکن به نظر مصنف، آن هم حمل اولی ذاتی هست.

.....

ملاک حمل شایع صناعی، این است که: موضوع و محمول تنها در وجود خارجی متحد هستند مانند: «زید انسان» و الا اگر خارجاً از «زید انسان» صرف نظر کنید، زید با انسان، مباین هست زیرا «زید» یعنی انسان متشخص به خصوصیات فردیه و بدیهی است که انسان مقید به تشخصات فردیه با انسانی که تقید به خصوصیات فردیه ندارد، مغایر است - آشنائی و ارتباط بین زید و انسان در خارج است و فقط زید، مصداق و فردی از ماهیت انسان هست.

خلاصه: اصل اولی در قضایای حملیه، این است که حملش، شایع صناعی باشد یعنی فقط خارجاً متحد هستند نه مفهوماً و ماهیتاً.

اکنون دو قاعده مذکور را به یکدیگر ضمیمه می‌کنیم تا ببینیم نتیجه‌اش این است که: آیا مسندالیه معرف به لام، دلالت بر انحصار دارد یا نه؟

اصل اولی این است که الف و لام برای تعریف جنس باشد و از طرفی قاعده اولی، این است که بین موضوع و محمول، اتحاد وجودی باشد - نه اتحاد ماهوی و مفهومی - اکنون می‌گوئیم به چه بیان از قضیه «الضارب زید» یا «العالم زید» استفاده حصر می‌شود؟ از قضیه مذکور استفاده می‌شود که بین زید و عالم خارجاً اتحاد وجودی هست به عبارت دیگر: اگر گفتیم «الانسان زید» معنایش این است که بین آن دو، اتحاد وجودی هست اما آیا معنایش این است که بین «انسان و عمرو» یا بین «انسان و بکر»، اتحاد وجودی نیست؟

الف و لام که برای تعریف جنس است، قضیه حملیه هم که فقط دلالت بر اتحاد وجودی دارد لذا تعریف جنس به ضمیمه اتحاد وجودی، نتیجه‌اش این است که: بدانید ماهیت «عالم» - که بنفسه، متمیز است و ما به وسیله الف و لام به آن اشاره می‌کنیم - با زید، اتحاد وجودی دارد اما نتیجه‌اش این نیست که ماهیت عالم با بکر، عمرو یا خالد اتحاد وجودی ندارد - نه الف و لام، چنان دلالتی دارد نه قضیه حملیه.

مگر این که ما از یکی از آن دو قاعدهٔ اولی صرف نظر نمائیم و بگوئیم به چه دلیل، اصل اولی در الف و لام، تعریف جنس است بلکه اگر الف و لام بر مفرد هم داخل شود، دالّ بر استغراق و شمول افراد^۱ هست «العالم» یعنی: «کلّ فرد من افراد طبیعة العالم» اگر قائل به این مسأله شدید «هذا يدلّ علی الانحصار» یعنی: اگر گفتیم «کلّ فرد من افراد العالم» در زید خلاصه می شود، معنایش این است که بکر و خالد، عالم نیستند زیرا تمام افراد ماهیت عالم، عبارت از زید است پس غیر از زید، فرد دیگری عنوان عالمیت ندارد.

و همچنین اگر از قاعدهٔ دوم صرف نظر نمائیم و بگوئیم به چه دلیل، اصل اولی در قضایای حملیه، این است که حملش شایع صنایع باشد، ممکن است قاعدهٔ اولی، حمل اولی ذاتی باشد یعنی: اگر گفتیم «العالم زید» حملش حمل اولی ذاتی هست و معنایش این می شود که: ماهیت زید، همان ماهیت عالم است و بین آن دو، هیچ گونه جدائی نیست و این مطلب دلالت می کند، غیر از زید کسی نمی تواند عالم باشد زیرا غیر از زید - مانند عمرو - ماهیت دیگری دارد و شما بین ماهیت زید و «عالم» قائل به اتحاد شدید و چنانچه غیر از زید هم کسی اتصاف به عالمیت پیدا کند، اتحاد ماهیت در «العالم زید»

۱ - یا بگوئیم: از «الف و لام» اطلاق استفاده می شود، در بحث مطلق و مقید خواهیم گفت که «اطلاق» به معنای سریان در جمیع افراد است، «الضارب» به معنای: «الطبیعة الساریة فی جمیع افراد الضارب»، می باشد که در این فرض اگر گفتیم: «الضارب زید»، طبیعت ساریه در جمیع افراد، زید می باشد و معنایش این است که غیر از زید، کسی نمی تواند واجد آن طبیعت باشد و معنای آن هم عموم است با این تفاوت که عموم از ابتدا و مستقیماً با افراد اما اطلاق با ماهیت، مرتبط و در جریان است منتها ماهیت در افراد سریان دارد پس فرق بین عموم و اطلاق از نظر ایشان همان بود که اشاره کردیم لکن این نظر، مطابق با تحقیق نیست که در بحث مطلق و مقید مشروحاً درباره اش صحبت خواهیم نمود.

فصل: لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غیر مورد هما أصلاً؛ وقد عرفت أنّ انتفاء شخصه ليس بمفهوم [۱] .

تمام نیست چون بین زید و عمرو، ماهیتاً مغایرت تحقق دارد.
خلاصه: اگر قضیه «العالم زید» حملش حمل اولی ذاتی باشد، دالّ بر حصر هست
لکن بدیهی می باشد که چنان نیست.
تذکر: «نگارنده» در پایان این فصل، توجه شما را به نکته ای از کتاب عنایة الاصول
جلب می کند^۱.

مفهوم لقب

[۱] - مقصود از لقب^۲، غیر از آن عنوانی هست که در نحو، مطرح می باشد؛ لقب
نحوی دلالت بر مدح یا ذم می کند اما منظور از لقب در محلّ بحث، آن است که متعلق
حکم قرار می گیرد پس «لقب» در ما نحن فیه دارای معنای عامی هست مانند «اکرم
زیداً» که کلمه «زید» دارای عنوان لقب هست و متعلق وجوب اکرام شده.
سؤال: آیا لقب، دلالت بر مفهوم دارد یا نه به عبارت دیگر اگر مولائی به عبدش

۱ - «اقول» و الانصاف ان المبتداء المعروف باللام هو مما يفيد الحصر بلاشبهة من غير حاجة فيه الى قيام قرينة خاصة على كون اللام فيه للاستغراق او الى انعقاد مقدمات الحكمة في مدخول اللام و انه اخذ بنحو الارسال و الاطلاق او قيام قرينة على ان الحمل اولی ذاتی لا شایع صناعی و ذلك كله بحکم التبادر و الانسباق الى الذهن عرفاً فتأمل جيداً ... ر.ک: عنایة الاصول ۲/۲۲۷.

۲ - المراد من اللقب في المقام ليس معناه المصطلح اى العلم الذى فيه مدح او ذم كمحمود و بطة في قبال الكنية و هى العلم المصدّر بأب او أم كابی الحسن و ام كلثوم او في قبال العلم المحض كالحسن و الحسين بل هو مطلق ما يقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل و المرأة او كان علماً لشخص كمحمد و على و سواء كان العلم اسماً جامداً كما في المثالين او اسماً مشتقاً صار علماً في الحال لا يراد منه معناه الوصفى كالباقر و الصادق. ر.ک: عنایة الاصول ۲/۲۲۸.

كما أن قضية التقييد بالعدد منطقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه، لأنه ليس بذلك الخاص والمقيّد. و أما الزيادة فكالنقيصة اذا كان التقييد به للتحديد بالاضافة الى كلا طرفيه^۱. نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر الى طرفه الاقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً^۲، بل ربما كان فيها فضيلة و زيادة، كما لا يخفى، وكيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالة على المفهوم، بل انما يكون لاجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق، كما هو معلوم [۱].

گفت «اکرم زیداً» آیا از آن استفاده می شود که منخ حکم - نه شخص آن - در غیر از زید تحقق ندارد و «لایجب اکرام غیر زید» یا چنان دلالتی ندارد؟

جواب: بلا اشکال، لقب، دالّ بر مفهوم نیست چون نه علت منحصره، مطرح است، نه ادوات حصر و نه چیزی که دلالت نماید، منخ حکم اختصاص به زید دارد تنها در آن قضیه، وجوب اکرام زید بیان شده^۳ - نه این که غیر از زید، وجوب اکرام ندارد و «اکرم زیداً» دلالت بر انتفاء وجوب اکرام غیر زید دارد - یعنی: غیر از زید، کسی نفیاً یا اثباتاً مورد تعرّض و بیان واقع نشده.

مفهوم عدد

[۱] - یکی دیگر از عناوینی که محلّ بحث واقع شده، مفهوم عدد می باشد مثلاً اگر

[۱] - کتسب الزهرا سلام الله علیها و صلاة جعفر علیه السلام.

۲ - کایام الاقامة و فراسخ المسافة و ایام الخیض فی طرف قلته [ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۹۶/۱.

۳ - و با عدم زید، شخص حکم، منتفی می شود زیرا اگر موضوع یا قید آن منتفی شود، شخص حکم هم منتفی می شود لکن بدیهی است که در باب مفهوم، شخص حکم، محلّ بحث نیست بلکه منخ حکم مطرح است.

مولائی به عبدش بگوید: «اکرم ثلاثة رجال» آیا آن عدد، دارای مفهوم هست یا نه؟
وقتی در قضیه‌ای عدد، مطرح می‌شود، گاهی حکم را نسبت به مادون آن عدد
می‌سنجند و گاهی نسبت به زائد بر آن.

اگر در قضیه «اکرم ثلاثة رجال» حکم را نسبت به کمتر از عدد ثلاثة بسنجیم و فرضاً
بگوئیم قضیه مذکور، نسبت به اکرام دو نفر چه حکمی دارد، پاسخ سؤال، این است که
«منطوق» آن قضیه دلالت دارد که اگر کسی به جای اکرام سه نفر، نسبت به دو شخص
اکرام نماید، مأموریه را در خارج اتیان نکرده است.

آیا اگر مولا بگوید «اعتق رقبة مؤمنة» و شما به جای آن، رقبة کافره را عتق نمائید،
مأموریه را در خارج اتیان نموده‌اید؟ خیر! پس در محل بحث هم اگر کسی بخواهد به
کمتر از عددی که در متعلق حکم ذکر شده، اکتفا نماید، نفس «منطوق» قضیه با آن
مخالف است و ارتباطی به مفهوم ندارد.

اگر حکم را نسبت به زائد بر آن عدد بسنجیم، مسأله، دارای دو صورت است:
الف: گاهی منظور مولا همان عدد خاص هست یعنی: «اکرم ثلاثة رجال لا ازيد و
لا انقص» در این صورت، آن عدد دلالت می‌کند که زائد نباید اتیان شود ضمناً دلالت
مذکور، مربوط به منطوق قضیه هست نه مفهوم، مانند همان دلالتی که در جانب نفی
نقیصه، مطرح است که نباید کمتر از سه فرد تحقق پیدا کند.

ب: گاهی منظور از تحدید به عدد - مانند ثلاثة - این است که کمتر از آن تحقق
پیدا نکند اما اگر زائد بر آن، محقق شود نه تنها مانعی ندارد بلکه ممکن است فضیلت و
استحباب هم داشته باشد لذا در این فرض نمی‌توان قائل به ثبوت مفهوم شد و گفت
مفهوم آن قضیه، اکرام سه نفر است نه بیشتر.

المقصد الرابع: في العام والخاص

فصل: قد عرّف العام بتعاريف^١، وقد وقع^٢ من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام، فانها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بالما الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه بالما الحقيقية، كيف وكان المعنى المركوز منه في الالذهان أوضح مما عرّف به مفهوماً ومصادقاً، ولذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس في الاشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه من أحد. والتعريف لابد أن يكون بالاجلى كما هو أوضح من أن يخفى [١].



مقصد چهارم
«عام و خاص»

[١] - تذکر: بحث «عام و خاص» یکی از مباحثی هست که تماس و ارتباط آن با

[١] - «منها» ما عن ابی الحسن البصری و هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له و «منها» ما عن الغزالی و هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شئین فصاعداً و «منها» مادل على مسمیات باعتبار امر اشترکت فيه مطلقاً جزئية اى دفعة لا بدلاً كما فی المنکر و منها ما عن المحقق فی المعارج من انه اللفظ الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر «منها» ما ذکر العلامة رحمته الله ...

٢ - قوله: و قد وقع من الاعلام، حيث اورد على التعريف الاول بخروج جملة من العمومات من الحد كالنكرة فی سياق النفي و الجمع المحلي باللام و غيرهما مما يستفاد منه العموم بالقرينة ولو بمقدمات الحكمة ان كان الاستغراق وصفاً فانه لم يوضع شئ مما كان من هذا القبيل للعموم و اما اذا اريد مجرد الاستغراق ولو بالقرينة كدليل الحكمة و ترك الاستفصال و وقوع النكرة بعد النفي او النهی و نحو ذلك لزم اندراج المطلقات تحت العام و اورد على التعريف الثاني [...] ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ٢٩٧/١.

مباحث فقهی، فراوان و کاملاً محسوس است.

اصولیین برای عام، تعاریف مختلفی ذکر کرده و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند لکن اکثر بلکه تمام آن تعاریف از نظر طرد و عکس - جامعیت و مانعیت - دچار اشکال هست لکن ما همان مطلبی را که مکرراً بیان کرده‌ایم، مجدداً تکرار می‌کنیم: اشکال در باب تعاریف در صورتی وارد است که آن تعاریف، حقیقتیه و در جواب از سؤال «بما هو» باشد. اگر کسی «بما هو» از ماهیت^۱ و حقیقت شیء سؤال کند و پاسخی بشنود در این صورت باید نسبت به جامعیت و مانعیت آن تعریف بحث کند اما اگر تعریفی عنوان «شرح الاسم» پیدا کرد، لزومی ندارد، جامعیت و مانعیت آن تعریف را ملاحظه نماید.

تعاریفی که در اکثر مسائل شده از قبیل تعاریف لفظیه هست نه حقیقتیه لذا باید از نقض و ابرام درباره آن‌ها صرف نظر نمود و دلیل^۲ بر این که آن تعاریف، لفظی می‌باشد نه حقیقی، این است که:

گاهی که شما در مقام نقض و ابرام، نسبت به یک تعریف هستید، می‌گوئید: این تعریف، شامل فلان مصداق نمی‌شود در حالی که آن فرد از مصداقش هست، سؤال ما این است که شما فردیت آن را از چه طریقی احراز کردید؟ و همچنین گاهی می‌گوئید فلان تعریف، شامل فلان فرد می‌شود در حالی که نباید شامل آن بشود زیرا از مصداق آن تعریف نیست سؤال ما این است که: شما از چه طریقی متوجه شدید که فلان فرد از مصداق آن تعریف هست؟ لابد می‌گوئید یک معنا و یک معترفی در ذهن ما مرتکز و مشخص هست و آن را

۱ - جنس و فصل.

۲ - مصنف رحمته الله این دلیل را در بیان سائر تعاریف ذکر نکرده‌اند لکن دلیل خوبی بر کلامشان

فالظاهر أنَّ الغرض من تعريفه أنَّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنَّها أفراد العام ليشار به اليه في مقام اثبات ماله من الاحكام، لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته، لعدم تعلق غرض به بعد و ضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من أفراد و مصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الاحكام [۱] .

مقیاس قرار داده، می‌گوئیم: معنایی که در ذهن ما هست، شامل فلان مصداق می‌شود اما تعریف شما شامل آن مصداق نمی‌شود پس نتیجه می‌گیریم که بالاخره مقیاس و معرفی نزد شما مشخص و مرتکز هست.

سؤال: آن مقیاسی که نزد شما مشخص است اوضح می‌باشد یا آن تعریفی که برای «معرف» ذکر شده؟

باید بگوئید مقیاس ما اوضح هست که صحت و سقم تعریف را با آن می‌سنجیم. اگر آن مقیاس، اوضح هست پس معلوم می‌شود تعریف مذکور، تعریف به «اجلی» نیست^۱، «معرف» باید از «معرف»، اجلی باشد در حالی که شما صحت و سقم «معرف» را با مقیاس خودتان می‌سنجید، معلوم می‌شود آن مقیاس، اوضح می‌باشد، مقیاس که اوضح شد، «معرف» اوضح است، اگر «معرف» اوضح است چگونه این «معرف» از «معرف» اجلی هست؟

در تعاریف حقیقیه باید «معرف» از «معرف» اجلی باشد و بلاشکال در محل بحث، عنوان «اجلی» مطرح نیست پس آن تعریف، تعریف حقیقی نیست بلکه عنوان «شرح الاسم» دارد. [۱] - سؤال: اگر چنان مقیاس اوضعی در ذهن شما مرتکز هست چه داعی و انگیزه‌ای بوده که آن تعاریف را ذکر کنند به عبارت دیگر، چه فائده‌ای بر تعاریف مذکور، مترتب است؟

جواب: چون علما و اصولیین یک فصل و مقصدی را مطرح می‌کنند در آن فصل

۱ - بلکه تعریف به غیر اجلی هست.

ثم الظاهر أن ما ذكر له من الاقسام من الاستغراقي^۱ و المجموعي و البدليّ اّما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به، و الا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الامر أن تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم. و أخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو اخلّ باكرام واحد في «أكرم كلّ فقيه» مثلاً لما امثلّ أصلاً. بخلاف الصورة

در صددند احكام و مسائل را بيان كنند لذا براي اين كه محلّ بحث يك «عنوان اجمالي» مشخص باشد چنان تعاريفي را ذكر مي كنند^۲ مثلاً در بحث «عام و خاص» مسائلي مطرح مي شود از جمله: آيا تخصيص «عام» مستلزم مجازيت هست يا نه؟ آيا تخصيص عام كتابي - و قرآني - به خبر واحد، جائز است يا نه؟ آيا هنگام تعارض، «عام» بر مطلق، مقدم مي شود يا نه؟

براي اين كه موضوع مسائل مذكور مشخص شود، ابتدای بحث «عام و خاص» مي گویند: مقصود ما از «عام» چنان عنواني هست و آن احكامي را كه بعداً ذكر مي كنيم، مربوط به همان عنوان هست.

خلاصه اين كه كلمه «عام» يا «عموم» نه يك مطلب تكويني هست و نه در دليل شرعي، موضوع حكمي واقع شده كه اصوليين مجبور باشند آن را براي ما تعريف كنند.

۱ - «ان قلت» كيف ذلك و لكل واحد منها لفظ غير للآخر مثل «اي رجل» للبدلي و «كل رجل» للاستغراقي.

«قلت»: نعم ولكنه لا يقتضي ان تكون هذه الاقسام له لا بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام لعدم امكان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة فتدبر جيداً. منه قَوْلُهُ ر.ك: عناية الاصول ۲/۲۳۸.

۲ - به عبارت ديگر: غرض علما فرضاً از تعريف «عام» بيان مفهومي هست كه در بين تمام افراد، جامع باشد تا در مقام ترتيب آثار بر عام به وسيله آن مفهوم به آن افراد اشاره نمايند - در صدد بيان تعريف حقيقي و ذكر جنس و فصل نيستند بلكه در مقام بيان تعريف مي باشند كه عنوان «شرح الاسم» دارد. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم خوئيني ۱/۱۲۳. با تلخيص.

الاولی، فانه اطاع و عصی و ثالثة بنحو یکون کل واحد موضوعاً علی البدل بحیث لو اکرم واحداً منهم لقد اطاع و امثل؛ كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل [۱].

اقسام عام

[۱] - برای عام، اقسامی ذکر شده:

۱ - عام استغراقی: هر یک از افراد آن برای تعلق حکم، موضوع مستقلاً هست به طوری که اطاعت و عصیان، نسبت به هر یک از افراد، مستقلاً ملاحظه می شود مثلاً اگر مولائی بگوید «اکرم کل^۱ فقیه» معنایش این است: اگر زید فقیه را اکرام کردید، یک اطاعت، محقق شده، اگر بکر فقیه را اکرام نمودید، اطاعت دیگری محقق شده و به تعداد افراد فقها حکم مستقل، مطرح است و کأنّ مولا چنین گفته: «اکرم زیداً الفقیه»، «اکرم بکراً الفقیه» و ...

خلاصه این که در عام استغراقی، نسبت به هر فرد، حکم مستقل، اطاعت و عصیان جداگانه ای مطرح است.

۲ - عام مجموعی: در این قسم، مجموع افراد - من حیث المجموع - دارای یک حکم هستند فرضاً اگر فقها صد نفر باشند، مجموع آن ها یک حکم و جوب اکرام دارند و نسبت به اکرام آن ها یک اطاعت و یک عصیان، ممکن است محقق شود که اطاعتش به این نحو است: عبد، تمام صد نفر را اکرام نماید و عصیان فرمان مولا چنین است که «صد نفر» اکرام نشوند که خود، دارای مصادیقی هست مثلاً اگر عبد، پنج یا ده و یا حتی نود و نه نفر

۱ - «و الظاهر» ان مدخول «کل» و ماجری مجراه کلفظ «جميع» فی الامر او فی الایجاب كما فی اکرم کل عالم او اکرم کل عالم ظاهر فی العموم الاستغراقی الا اذا قام قرينة علی دخل الهيئة الاجتماعية فيه و ان اکرام المجموع مطلوب واحد و فی النهی او النفی كما فی قولک «لا تثق بكل احد او ما وثقت بكل احد ظاهر فی المجموعی فاذا وثق بالجميع الا واحداً لم یعص فی الاول و لم یکذب فی الثانی. ر.ک: عناية الاصول ۲/۲۳۷.

از فقها را اکرام کند، نسبت به فرمان مولا عصیان نموده و اطاعت امر او در صورتی محقق می شود که مجموع صد نفر را اکرام کند.

عام مجموعی کأن مانند اقل و اکثر ارتباطی در باب نماز است فرضاً اگر کسی تمام اجزا و شرائط نماز را اتیان نماید الا این که عمداً یکی از آنها را رعایت نکند «فكأنه لم يتحقق منه الصلاة». در مصادیق و افراد عام مجموعی هم چنین ارتباطی هست که اگر «مجموع» محقق شود، اطاعت واحده، حاصل و غرض مولا محقق می شود و چنانچه «مجموع» تحقق پیدا نکند، معصیت امر مولا حاصل شده.

خلاصه: در عام مجموعی، هر فرد، جزئیت و مجموع اجزا، حکم واحد دارد بخلاف عام استغراقی که هر فرد، دارای فردیت و حکم مستقل است.

۳- عام بدلی: در این قسم، اگر هر یک از افراد عام تحقق پیدا کند، اطاعت امر مولا حاصل می شود و اتیان فرد دیگر، لزوم و اثری ندارد مثلاً جمله «اکرم رجلاً» اطلاق دارد اما وقتی «ای رجل» ضمیمه آن شود، دال بر عموم بدلی هست و معنایش این است که با اکرام یک رجل، امر مولا اطاعت می شود خواه آن فرد، زید، عمرو یا بکر باشد.

جمع بندی: الف: در عام استغراقی، هر فرد، دارای حکم مستقل است.

ب: در عام مجموعی فقط یک حکم، مطرح است و افراد عام در حقیقت، جزئیت دارند و باید تمام اجزا تحقق پیدا کند تا حکم مولا امتثال شود - در حکم ایجابی - و در «نفی» نباید هیچ یک از آنها محقق شود تا امتثال امر مولا حاصل شود.

ج: در عام بدلی، اتیان یک فرد کفایت می کند و اتیان فرد دیگر لزومی ندارد.

سؤال: اختلاف عام به حسب اقسام ثلاثة مذکور، مربوط به نفس عام می باشد - و با قطع نظر از تعلق حکم، عام، دارای اقسام ثلاثة هست^۱ - یا این که تقسیم مذکور به لحاظ

۱ - مثل این که «حیوان» انواعی مانند انسان، بقر و غنم دارد خواه حکمی مطرح باشد یا نباشد.

تعلق حکم است و تعلق حکم به «عموم»، آن اقسام را ایجاد نموده^۱؟

جواب: ظاهر، این است که تقسیم مزبور به لحاظ تعلق حکم می باشد و با قطع نظر از آن نمی توان اقسام ثلاثه را تصور نمود، فرضاً مولا حکم را در قضیة «اکرم کل فقیه» به دو نحو می تواند، بیان نماید: یکی این که هر یک از فقها مستقلاً حکمی داشته باشد^۲ و دیگر این که هر فردی جزء مأمور به باشد - مأمور به مرکب از افراد و اجزا باشد و تمامشان حکم واحد داشته باشند^۳ - که آن دو لحاظ، مربوط به نحوه تعلق حکم است و الا «عام»، «من حیث هو» در تمام آن افراد، یک معنا و یک حقیقت دارد «و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق علیه» و چنین نیست که هر یک از اقسام مذکور، فصل مستقلاً باشند و جنسشان - عام - فصل مخصوصی داشته باشد.

تذکره: مصنف رحمته الله در حاشیة «منه» به بیان یک اشکال و جواب پرداخته اند که عین کلام ایشان را در پاورقی نقل کردیم لکن توضیحش چنین است که:

اشکال: اگر اقسام ثلاثه عام به لحاظ تعلق حکم است نه این که عام ذاتاً قابل انقسام باشد پس چرا الفاظ آن اقسام، مختلف است یعنی: آن لفظی که دال بر عام استغراقی هست، غیر از آن لفظی می باشد که دلالت بر عام مجموعی یا بدلی دارد.

مثال: لفظ «کل» یا جمع محلّی به الف و لام، دال بر عام استغراقی هست مانند «اکرم کل فقیه» یا «اکرم الفقهاء» اما در عام بدلی فرضاً کلمة «ای» و امثال آن را استعمال نموده و می گویند: «اکرم رجلاً ای رجل شئت».

۱ - به نحوی که اگر از مسأله تعلق حکم صرف نظر نماییم، آیا نمی توان فرضاً بین عام استغراقی و

بدلی فرقی قائل شد؟

۲ - به نحو عام استغراقی.

۳ - به نحو عام مجموعی.

آیا این که هر کدام از آن‌ها الفاظ خاصی دارند، دلیل بر این نیست که تقسیم مذکور به مقام تعلق حکم ارتباطی ندارد بلکه ذاتاً عام استغراقی با عام بدلی فرق دارد و ...

جواب: گرچه در باب عام، الفاظ اختصاصی مطرح است لکن با قطع نظر از تعلق حکم نمی‌توان عام استغراقی، بدلی و مجموعی را تصور نمود.

تذکره: توضیح و تأییدی هم ما در رابطه با پاسخ مصنف رحمته الله بیان می‌کنیم: همان کلمه «کل» که می‌گوئید اختصاص به عام استغراقی دارد، گاهی به این نحو در عام بدلی استعمال می‌شود: «اکرم رجلاً کل رجلاً شئت».

آیا استعمال مذکور از نظر ادبی، غلط است؟

ظاهر، این است که خیر! پس کلمه «اکل»، مختص عام استغراقی نیست.

تأیید دیگر: فرضاً شما توانستید برای عام استغراقی و بدلی، الفاظ خاصی پیدا کنید^۱ اما آیا کسی می‌تواند بگوید عام مجموعی و استغراقی هم هر کدام الفاظ خاصی دارند؟ خیر!

با این که بین عام استغراقی و مجموعی، کمال مباینیت هست اما هیچ لفظی نداریم که از آن، خصوص عام «مجموعی» استفاده شود زیرا مولا در مقام تعلق حکم، قضیه «اکرم کل عالم» را به دو نحو می‌تواند، ملاحظه کند، هم می‌تواند هر فقیهی را موضوع مستقلاً برای وجوب اکرام قرار دهد هم می‌تواند مجموع - «من حیث المجموع» - فقها را یک موضوع فرض کند بدون این که دخل و تصرفی در الفاظ آن نماید لذا می‌گوئیم تقسیم مذکور، مربوط به مقام تعلق حکم است و الا عام در تمام آن اقسام، یک معنا و مفهوم دارد «و هو شمول المفهوم لجميع ما یصلح ان یتطبق علیه».

۱ - عام بدلی تا حدی به عام استغراقی شباهت دارد.

و قد انقدح أنَّ مثل شمول عشرة و غيرها لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها، فافهم^۱ [۱] .

آیا اسماء عدد از افراد عام است؟

[۱] - از آنچه ذکر کردیم^۲، پاسخ این سؤال هم مشخص شد که:

سؤال: آیا اسماء عدد، مانند «عشرة» که مرکب از یک، دو، سه و ... می باشد از افراد عموم است یا نه به عبارت واضح تر: شما که گفتید: «... العموم فی الجميع بمعنى واحد و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه ...» کلمه عشرة هم که مجموعه ده واحد است از افراد عموم، محسوب می شود یا نه؟ به عبارت دیگر: چه فرقی بین کلمه عشرة و عام مجموعی هست؟

جواب: در عام مجموعی گرچه از نظر تعلق حکم، هر فردی «جزء» مأموریه هست اما از جهت انطباق عنوان، هر فرد از «افراد» عام هست، در قضیه «اکرم کل فقیه» گرچه مجموع فقها یک موضوع مستقل است اما در عین حال بر زید به تنهایی عنوان عام، منطبق است یعنی: «زید فقیه»، «بکر فقیه» و «عمرو فقیه» اما در کلمه عشرة، مسأله، چنین نیست که بر عدد «یک»، عنوان «عشرة» منطبق باشد، بر «دو»، عنوان «عشرة» منطبق باشد و ...

بر هیچ یک از آحاد، عنوان عشرة، منطبق نیست لذا نباید توهم شود که بین عام مجموعی و کلمه «عشرة» هیچ فرقی نیست پس «عشرة» و امثال آن از افراد عام نیست.

۱ - لعله إشارة الى ان مناط خروج اسماء الاعداد عن العام ان كان عدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على الآحاد المندرجة تحتها، لزم منه خروج الجمع المحلي باللام عن العام، لعدم انطباقها بمفهومها على كل واحد من الآحاد المندرجة تحتها، فان «العلماء» بمفهومه لا ينطبق على كل فرد من افراد العلماء بل ينطبق على كل واحد من الجموع. ر.ک: منتهی الدراية ۴/۶۱.

۲ - که: «و الا فالعموم فی الجميع بمعنى واحد و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ...».

فصل: لا شبهة في أنَّ للعموم صيغة تخصه لغة و شرعاً كالخصوص كما يكون ما يشترك^۱ بينهما [و يعتمدهما]، ضرورة أنَّ مثل لفظ «كل» و ما يرادفه في أي لغة كان يخصه، و لا يخص الخصوص و لا يعتمده^۲، و لا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية بادعاء أنَّه العموم، أو بعلاقة العموم و الخصوص [۱] .

آیا «عموم»، دارای لفظ خاصی هست؟

[۱] - یکی از مباحثی که در اکثر کتب اصولی، مفصلاً درباره‌اش بحث شده ولی مصنف رحمته الله بسیار مختصر مطرح کرده‌اند، این است که: آیا «عموم» «شرعاً و لغتاً» دارای الفاظ خاصی هست یا نه؟ در مسأله، اقوالی هست:

۱ - «عموم» لغتاً و شرعاً^۳ دارای الفاظی هست که مخصوص به خودش هست - همان طور که «خصوص»^۴ دارای الفاظ مختص به خود می‌باشد.
به عبارت دیگر، الفاظی داریم که موضوع له حقیقی آنها خصوص «عموم» است به نحوی که اگر در غیر از عموم، استعمال شوند، عنوان مجاز و مسامحه پیدا می‌کنند.

۱ - كالمعرف «باللام» فانه مع العهد يكون للخصوص و مع عدمه يكون للعموم. ر.ک: حقائق الاصول ۴۸۶.

۲ - ای: الخصوص و غرضه: ان مثل لفظ «كل» يخص العموم و لا يكون مختصاً بالخصوص و لا مشتركاً بينه و بين العموم و عدم كونه مشتركاً بينهما هو المراد بقوله: «و لا يعمه». و الحاصل: ان لكل من العموم و الخصوص الفاظاً تخصه، كما انهما يشتركان في بعض الالفاظ، بحيث يراد به العموم تارة و الخصوص اخرى، كالنكرة على ما مر آنفاً. ر.ک: منتهی الدرایة ۴۶۴.

۳ - بمعنى امضاء الشارع و عدم تصرفه فيه في مقام اثبات الاحكام للعمومات اللغوية. ر.ک: شرح كفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۰۰/۱.

۴ - الف: في ان له ايضاً صيغة تخصه كالاعلام الشخصية. ر.ک: حقائق الاصول ۴۸۶.

ب: ای کما ان للخصوص صيغة تخصه كلفظة «خاصة» و «فقط» و اشباههما. ر.ک: عناية الاصول ۲۴۰/۲.

و معه^۱ لا یصغى الى أن ارادة الخصوص متیقنة ولو في ضمنه بخلافه، و جعل اللفظ حقيقة في المتیقن أولى. و لا الى أن التخصيص قد اشتهر و شاع، حتی قيل:

۲ - برخی گفته‌اند اصلاً لفظ دال بر عموم نداریم و دو دلیل هم بر مدعایشان ذکر کرده‌اند که بزودی آن را توضیح خواهیم داد.

۳ - بعضی اذعان کرده‌اند تمام الفاظ عموم، مشترک لفظی، بین عموم و خصوص است که گاهی «حقیقتاً» در عموم و گاهی «حقیقتاً» در خصوص استعمال می‌شود.

۴ - سید مرتضی رحمته الله هم قائل به تفصیل شده و فرموده‌اند: لغتاً لفظ دال بر عموم نداریم اما شرعاً - در محیط شرع - لفظ دال بر عموم داریم.

۵ - بعضی هم قائل به توقف شده‌اند.

مصطفی رحمته الله: مسلماً و «بلاشکال» حق با قول اول است یعنی: «عموم» در هر لغتی دارای الفاظ مخصوص به خود هست که موضوع له و معنای آن «عموم» و «شمول» هست مثلاً در لسان عرب، کلمه «کل» و در لغت فارسی لفظ «همه» از الفاظ خاصه عموم است به نحوی که اگر شما لفظ «کل» را در «خاص» استعمال نمائید، استعمالش مجازی و نیاز به رعایت یکی از علائق مشهوره باب مجاز دارد.

قوله: «... و لا ینافی اختصاصه^۲ به استعماله فی الخصوص عنایة...».

۱ - ای: مع قیام الضرورة المذكورة المفيدة للقطع بوضع هذه الالفاظ للعموم فقط لا یصغى الى هذين الوجهين، لانهما على فرض تماميتهما دليان عند الشك لامع القطع. مشکینی رحمته الله. ر.ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۳۳۳/۱.

۲ - ... وجه عدم المنافاة: ان التنافی ثابت لو ارید بالاختصاص استعماله فی العموم دون غیره. و اما اذا ارید به ظهور اللفظ فيه، بحيث لا تتوقف ارادة العموم منه على عنایة، فلا ینافی استعماله فی الخصوص با دعاء انه العموم كما هو مذهب السكاکی فی الاستمارة، او مجازاً بعلاقة العموم و الخصوص

«ما من عامّ الا و قد خصّ» و الظاهر يقتضی کونه حقيقة لما هو الغالب تقلیلاً للمجاز، مع أنّ تیقّن ارادته لا یوجب اختصاص الوضع به مع کون العموم کثیراً ما یراد. و اشتہار التخصیص لا یوجب کثرة المجاز، لعدم الملازمة بین التخصیص والمجازیة، كما یأتی توضیحه. ولو سلّم، فلا محذور فیہ أصلاً اذا کان بالقرينة كما لا یخفی [۱].

[۱] بعضی دو دلیل اقامه کرده اند که اصلاً لفظ دالّ بر عموم نداریم، حتّی کلمه «کل» و امثال آن هم برای «خصوص» وضع شده نه عموم که اینک به بیان آن دو دلیل می پردازیم:

۱- هر عامی که استعمال می شود، «خاص» قدر متیقّن از آن است فرضاً اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم» مسلماً اعلم علماء قدر متیقّن از آن هست، اینک کبرائی ضمیمه آن نموده، می گوئیم: حمل لفظ بر قدر متیقّن، «اولی» از این است که آن را بر عموم حمل نمائیم که آن عموم برای ما مشکوک و غیر متیقّن است.

ردّ دلیل اول: قدر متیقّن بودن از نظر تعلق حکم و اراده مولّا، ارتباطی به مسأله «وضع» و لغت ندارد، بحث ما این است که کلمه «کل» از نظر لغوی چه دلالتی دارد اما شما - مستدل - می گوئید زید، اعلم علماء و قدر متیقّن از «اکرم کلّ عالم» هست در حالی که نزاع ما در وضع و موضوع له کلمه «کل» و امثال آن می باشد و می خواهیم بگوئیم: الفاظی داریم که دالّ بر عموم است.

بعلاوه در بسیاری از مواردی که کلمه «کل» استعمال شده، می بینیم از آن، «عموم» اراده شده پس چرا می گوئید «خاص»، قدر متیقّن از آن است و ...

→ التی هی من العلائق المجازیة. و مرجع کلام المصنف رحمته الی اعمیة الاستعمال من الحقيقة. ر.ک: منتهی الدراية ۴۶۴/۱.

فصل: ربما عدّ من الالفاظ الدّالة على العموم التّكررة في سياق التّفی أو التّهی، و دلالتها علیه لا ینبغی أن ینکر عقلاً، لضرورة أنّه لا یکاد یکون طبیعة معدومة الا اذا لم یکن فرد منها بموجود، و الا كانت موجودة. لكن لا ینحی أنّها تفیده اذا أخذت مرسله^۱ لا مبهمه قابلة للتّفیید، و الا فسلها لا یقتضی الا استیعاب التّلب لما أريد منها

۲- گفته شده: «ما من عامّ الا و قد خصّ»، هر عامی تخصیص خورده و تخصیص هم مستلزم مجازیت است.

سؤال: آیا اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» و امثال آن برای عموم وضع نشده تا مستلزم تخصیص و مجاز باشد، بهتر از این نیست که بگوئیم کلمه «کل» برای عموم وضع شده، تخصیص خورده و مستلزم مجازیت است؟

جواب: آری! اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» برای «خصوص» وضع شده نه «عموم» بهتر است - «تقلیلاً للمجاز».

ردّ دلیل دوم: «اولاً» تخصیص، مستلزم مجازیت نیست بلکه تصرّف در اراده جدی مولا می باشد نه تصرّف در اراده استعمالی او - کما یأتی توضیح.

«ثانیاً» مجازیت، چه مانعی دارد آیا شما مشاهده نکرده اید که اکثر استعمالات، مجازی هست و باید هم چنان باشد زیرا لطافت و جاذبیت مجاز، بیش از حقیقت هست پس دلیل دوم هم مردود است.

تذکّر: البتّه همان «ضرورت» و بدهتی که در اوّل بحث، بیان کردیم - «لا شبهة» فی أنّ للعموم صیغه تخصّصه ... - برای جواب از دو دلیل مذکور کفایت می کند.
نتیجه: شرعاً و لغتاً الفاظ خاصی داریم که دلالت بر عموم دارند.

۱ - و احراز الارسال فیما اضيفت الیه انما هو بمقدمات الحکمة فلولاها کانت مهملة وهی لیست الا بحکم الجزئیة فلا تفید الا نفی هذه الطبیعة فی الجملة ولو فی ضمن صنف منها فافهم فانه لا یخلو من دقة منه ^{تقریر} . ر.ک: حقائق الاصول ۴۸۷/۱.

یقیناً، لا استیعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها و هذا^۱ لا ينافي كون دلالتها^۲ عليه^۳ عقلية، فانها^۴ بالاضافة الى أفراد ما يراد منها، لا الافراد التي تصلح^۵ لانطباقها عليه^۶ [۱] .

الفاظ دالّ بر عموم

[۱] یکی از کلماتی که در ردیف الفاظ دالّ بر عموم شمرده شده، نکره^۷ در سیاق نفی یا نهی می باشد مثلاً اگر کسی بگوید «لا رجل فی الدار» یا «لا تضرب رجلاً» در عین حال که هیچ یک از الفاظ دالّ بر عموم، همراه آن نیست اما دلالت بر عموم دارد. مصنّف رحمه الله: اصل این مطلب، قابل انکار نیست و منشأش یک «ضرورت» عقلی هست که ارتباطی به لغت و «وضع» ندارد.

توضیح ذلک: اگر نهی متعلّق طبیعتی شد، معنایش این است که نباید آن طبیعت خارجاً تحقق پیدا کند فرضاً اگر از عقل سؤال کنیم چنانچه بنا باشد طبیعتی در خارج

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی

[۱ - ای: استیعاب السلب خصوص ما ارید منها یقیناً.

۲ - ای: النکرة فی سیاق النفی و النهی.

۳ - ای: علی العموم.

۴ - ای: الدلالة العقلية علی العموم.

۵ - اللفظ.

۶ - بل حال الافراد الغير المرادة حال افراد غیر تلك الطبيعة فی عدم الشمول تخصصاً [

ر.ک: شرح کفاية الاصول مرحوم شیخ عبدالحسین رشتی ۳۰۲/۱.

۷ - ... «اقول» و الظاهر ان مراد هم من النکرة فی المقام هو اسم الجنس لا النکرة بمعناها المصطلح و هو اسم الجنس اذا دخل علیه التنوین و افاد الوحدة و الا فمقتضى نفی الواحد او النهی عنه ليس هو نفی الجميع او النهی عن الجميع و لذا صبح ان يقال ما جائنی رجل بل رجال ای ما جائنی رجل واحد بل جائنی رجال کثیرون «كما ان الظاهر» انه لا وجه لتخصیص اسم الجنس بالذكر فی شمل الحكم حتی المعروف بلام الجنس كما فی قولک ما اكلت الحرام طول حیاتی او لا تأکل الحرام طيلة عمرک. ر.ک: عناية الاصول

کما لا ینافی دلالة مثل لفظ «کَلَّ» علی العموم وضماً کون عمومہ بحسب ما یراد من مدخوله، و لذا لا ینافیہ تقييد المدخول بقيود کثیرة [۱] .

وجود پیدا نکند به چه کیفیت است، پاسخش این است که نباید هیچ یک از افراد آن طبیعت خارجاً محقق شود، معنای «لا تضرب رجلاً» این است که اصلاً نباید «ضرب الرجل» تحقق پیدا کند و چنانچه حتی یکی از افرادش محقق شود، آن طبیعت معدوم نشده بلکه لباس وجود پیدا کرده یعنی: طبیعت در مقام «وجود» به یک فرد و یک وجود، محقق می شود اما در مقام «عدم» باید تمام افرادش منتفی باشد تا صدق نماید آن طبیعت خارجاً محقق نشده.

تذکره: طبیعتی که در سیاق نفی یا نهی واقع می شود^۱ در صورتی دال بر عموم است که به نحو «ارسال» و «اطلاق» اخذ شده باشد یعنی طبیعت مرسله^۲ و ساریه در تمام افراد همان طبیعتی که نسبت به تمام افراد، ارسال و شمول داشته باشد.

اما اگر طبیعتی «مبهماً»^۳ اخذ شد، فرضاً مولا گفت «لا تضرب رجلاً» و ما احتمال دادیم مقصود او مثلاً رجل فاسق باشد نه مطلق رجل در این صورت چگونه نفی یا نهی دلالت بر عموم دارد^۴.

[۱] اشکال و بیان مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سیاق نفی یا نهی» هست بلکه

۱ - نکره‌ای که در سیاق نفی یا نهی واقع می شود.

۲ - یعنی: مطلقه.

۳ - طبیعت «مبهم» قابل تقييد هست.

۴ - «لا تضرب رجلاً» در صورتی دال بر عموم است که «رجل»، «مطلق» اخذ شده باشد یعنی: باید ثابت شده باشد که قیدی همراه آن نیست و آن «رجل» در تمام افراد، سریان و جریان دارد اما در صورتی که به نحو «مبهم» اخذ شده و شما احتمال بدهید که مقصود مولا از رجل، خصوص رجل فاسق باشد، دلالت بر عموم ندارد.

در باره کلمه «کل» که مهم ترین لفظ دال بر عموم است نیز جاری می باشد.
توضیح ذلک: اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ رجل» شما می گوئید لفظ کل «وضع
للدلالة على العموم» و ما هم قبول داریم که لفظ «کل» دال بر عموم است لکن سؤال ما این
است که آن کلمه بر «عموم» چه چیز دلالت دارد؟

لفظ «کل» دال بر عموم مدخول خود هست. پس باید ملاحظه کنید که مراد از مدخول
کلمه «کل» چیست آیا مقصود از آن، ماهیت رجل - بدون هیچ قید و شرط - هست یا این
که مقصود از آن، رجل عالم است.

اگر مقصود از آن، رجل عالم باشد پس کلمه «کل» دلالتی نسبت به تمام افراد
رجل ندارد بنابراین، وضع کلمه کل، تابع این است که از مدخول آن، چه چیز
اراده شده.

سؤال: آیا اگر مولا از ابتدا تصریح نماید که: «اکرم کلّ رجل عالم» به لفظ کل،
ضربه ای می خورد؟

جواب: خیر! پس اکنون هم که او گفته «اکرم کلّ رجل» اگر بنا باشد شامل تمام افراد
رجل شود باید نسبت به کلمه «رجل» اطلاق، جاری شود و اثبات نمائیم که لفظ رجل،
مرسل و مطلق هست و قیدی همراه آن نیست و در قضیه «اکرم کلّ رجل» تفاوتی بین
رجل عالم و غیر عالم وجود ندارد آن وقت است که می توان گفت کلمه کل، نسبت به
تمام افراد رجل عمومیت دارد.

خلاصه: لفظ «کل» که لغتاً برای عموم وضع شده در عین حال، عموماً از جهت

نعم^۱ لا یبعد أن یكون^۲ ظاهراً^۳ [ظاهرة] عند اطلاقها في استيعاب جميع أفرادها [۱] .

سعه و ضيق، تابع این است که از مدخولش طبیعت مطلق و مرسل اراده شده یا طبیعت مبهم؟ اگر طبیعت مبهم اراده شده باشد، نمی توان استيعاب عموم را نسبت به تمام افراد سنجید.

نتیجه: الفاظ عموم هم دست نیاز به جانب اطلاق دارند، ابتدا باید یک اطلاق، ثابت شود تا فرضاً کلمه کل، دالّ بر استيعاب تمام افراد باشد.

[۱] مصنف رحمته الله برای کلمه «کل» امتیازی ذکر کرده اند که: اگر مولائی گفت «اکرم کلّ رجل» و شما تردید پیدا کردید که آیا مقصود از «رجل» طبیعت مطلقه^۴ می باشد یا

۱ - «و بالجملة» حاصل مقصود المصنف كما تقدمت الإشارة اليه في بحث الاجتماع في مرجحات النهي ان كلاً من النفي و النهی و لفظة «كل» مما يدل على العموم و استيعاب المدخول لكن بمعونة مقدمات الحکمة المحرزة بها سعة المدخول و ارساله و اطلاقه «و لكن يرجع عن هذا كله» في المقام بقوله «نعم لا یبعد ...» كما رجع هناك بقوله «اللهم الا ان يقال ...» و حاصله انه لا یبعد ان يكون نفس اطلاق النكرة الواقعة في سياق النفي او النهی و عدم تقييدها بشيء كافياً في استيعاب النفي او النهی تمام افرادها و مصاديقها من دون حاجة الى مقدمات الحکمة و احراز سعة المدخول و ارساله بها غير انه رجع هناك في كل من النفي و النهی و لفظة كل جميعاً و رجوعه في المقام ظاهر في خصوص الاولين فقط. ر.ک: عناية الاصول ۲/ ۲۴۸.

۲ - النكرة المنفية او المنهية. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳۰۲/۱.

۳ - یعنی تفرق «کل» عن الاداة بان الاداة مع اهمال مدخولها يكون النفي مهملًا من حيث العموم و الخصوص و كل مع اهمال مدخولها و عدم اقترانه بما يقتضي تقييده او اطلاقه تكون رافعة لاهماله و موجبة لاطلاقه. ر.ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۸.

۴ - یعنی: طبيعة الرجل.

و هذا^۱ هو الحال في المحلي باللام جمعاً كان أو مفرداً - بناء على افادته للعموم - و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف و غيره، و اطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل «ضيق فم الزكّية» لكن دلالة على العموم وضعاً محلّ منع، بل انما يفيد فيما اذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى، و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام، و لا مدخوله، و لا وضع آخر للمرّكب منهما، كما لا يخفى. و ربما يأتي في المطلق والمقيّد بعض الكلام مما يناسب المقام [۱] .

طبیعت مقیدہ، بعید نیست کسی استظهار نماید که اگر قرینہ‌ای بر تقييد قائم نشده باشد، ظهور در استيعاب تمام افراد دارد و ...

[۱] اشکال مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سياق نهی یا نفی» و لفظ «کل» هست بلکه در کلمه محلی به الف و لام^۲، بنا بر این که دالّ بر عموم باشد، جاری هست مثلاً اگر مولائی بگوید «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» این مسأله مطرح می شود که: ممکن است مقصود از کلمه «علما»، علمای عدول باشد و منظور از «عالم»، عالمی باشد که مقید به عدالت است و شما از چه طریقی «عموم» را نسبت به «کل فرد» از افراد علما ثابت می کنید لذا ابتدا باید اثبات نمائید که متعلّق اکرام، «عالم» بدون قید و شرط است و اثبات این مسأله، نیاز به اطلاق دارد^۳، چنانچه اطلاق و مقدمات حکمت، جاری باشد، می توان گفت «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» شامل تمام علما می شود و مقصود، اکرام «طبیعة العالم» هست بدون این که مقید به عدالت باشد.

۱ - ای: و کون العموم بحسب ما یراد من المدخول هو الحال فی المحلي باللام جمعاً کان او مفرداً بناءً علی افادتهما للعموم. ر.ک: عنایة الاصول ۲۴۹/۱.

۲ - خواه مفرد باشد یا جمع.

۳ - باید ببینیم مقصود از مدخول «لام» چیست آن وقت، عموم را نسبت به همان افراد در نظر بگیریم.

قوله: «و لذا^۱ لا ینافیہ تقييد المدخول بالوصف و غيره و اطلاق التخصيص^۲ علی تقييده ليس الا من قبيل ضيق فم الركبة».

سؤال: آیا «وضعاً» مفرد یا جمع محلّی به لام، دلالت بر عموم دارد یا نه؟
جواب: خیر! «لعدم اقتضائه وضع اللام^۳ و لا مدخوله^۴ و لا وضع آخر للمركب منهما» زیرا ثابت نشده که «لام» برای عموم وضع شده - جمع هم که دلالت بر استغراق ندارد و مفرد هم که دال بر استیعاب نیست - و در مباحث آینده خواهیم گفت که: آیا اگر «لام» بر مفرد داخل شود، دلالت بر عموم دارد یا نه؟ البته بر فرض دلالت، محتاج به اطلاق و مقدمات حکمت هست در غیر این صورت نمی توان گفت مقصود از آن، «کل عالم» بدون هیچ قید و شرطی هست.

نتیجه: از الفاظ دال بر عموم تنها کلمه «کل» دارای همان امتیازی بود که ذکر کردیم لکن سائر الفاظ اگر بخواهند دلالت بر عموم نمایند، ابتدا باید اطلاق و مقدمات حکمت جاری شود سپس نوبت به لفظ «عام» و دلالت بر عموم برسد که تفصیلش بیان شد.
تذکره: «نگارنده» در پایان این فصل، توجه شما را به مطلبی تحت عنوان «تتمه» از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی رحمته الله جلب می کند که به

۱ - یعنی: و لاجل تبعية العموم لما ارید من المدخول لا ینافی العموم تقييد المدخول بالوصف كالمدول فی المثال المزبور [ای: اکرم العلماء المدول] و غیر الوصف کقوله: «اکرم العلماء ان كانوا عدولاً» او «الا فساق منهم». ر.ک: منتهی الدراية ۴۷۴/۳.

۲ - یعنی: «قد يتوهم» منافاة التقييد للعموم من جهة تسميته تخصيصاً فان التخصيص عبارة عن تضيق دائرة العموم فی فرض ثبوته فيكون منافياً له «و یندفع» بان المراد من التخصيص حدوثه مخصصاً نظیر قولهم: «ضيق فم الركبة»، یعنی: «احدثه ضيقاً» لا انه يطرأ التخصيص بعد العموم ليكون منافياً له. ر.ک: حقائق الاصول ۴۸۸/۱.

۳ - لانها للإشارة الى تعيين مدخولها.

۴ - لانه موضوع للطبيعة. [ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۰۲/۱.

لحافظ طولاني بودن آن در قسمت «شرح» كتاب ذكر نموده ايم نه پاورقى.

«تنقّه»: الاصل عند الشك فى كون العموم استيعابياً او مجموعياً هو العموم الاستيعابى فانّ المجموعى يفتقر الى مؤنة زائدة و هى ملاحظة الكثير امراً واحداً كى يحكم عليه بحكم واحد و الاصل عدمه، فان «قلت» الظاهر من العموم سواء كان مدلول الاسم او الاداة او مستفاداً من السياق هو العموم المجموعى فانّ لفظ «كلّ» الذى وقع موضوعاً للحكم لا يصدق الا على المجموع دون كلّ فرد فرد وكذلك «الجمع المحلى» فانّ الجمع لا يصدق على كلّ فرد فرد وكذا «النكرة» فى سياق التقى او التهى حيث انّ القضية ح سالبة كلىّة و هى نقيض للموجبة الجزئية فيدلّ على ثبوت الحكم للمجموع، «قلت» اما كلمة «كلّ» قد اخذت فى الموضوع مرآة لملاحظة الافراد و بياناً لسراية الحكم من الطبيعة الى كلّ واحد واحد، نعم قد يستعمل فى الاستيعاب المجموعى لكن بعناية زائدة قد علمتها و اما «الجمع المعرف» فافادته للعموم ليس بلحافظ كون مدخول الاداة جمعاً و الا فقد علمت انّ وضع الجمع لا يقتضى الاستيعاب لكونه موضوعاً لطبيعة الجمع بل لما ذكرنا اخيراً من أنّه قد يدعى ظهور الاتفاق فى كون الجمع المحلى للعموم و ذلك يكشف عن انّ الاداة و هيئته كلاهما وردا على المادة فى عرض واحد فيكون التعميم بالاضافة الى كلّ فرد فرد فافادته للعموم المجموعى يحتاج الى تلك العناية الزائدة ولو ثبت انّ الاداة قد دخلت على الجمع بحيث يكون الجمعية سابقة بحسب المرتبة على دخول الاداة لما كان له دلالة على الاستيعاب اصلاً و اما «النكرة» المذكورة فكونها قضية سالبة كلىّة مسلمة الا ان السلب فيها ايضاً متعلق بكلّ فرد فرد عقلاً و انتفاء الحكم عن المجموع اّما هو لازم انتفائه عن الجميع لا أنّه بنفسه مدلول الكلام^١.

١- ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٠٢/١.

فصل: ^۱ لا شبهة في أنّ العامّ المخصّص بالمتّصل أو المنفصل حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصّص مطلقاً ولو كان متّصلاً، و ما احتمل دخوله فيه أيضاً اذا كان منفصلاً، كما هو المشهور ^۲ بين الاصحاب، بل لا ينسب الخلاف الا الى بعض أهل الخلاف [۱].

آیا عام مخصّص، نسبت به «باقی» حجّت دارد؟

[۱] سؤال: آیا اگر عامی تخصیص خورد، نسبت به «غیر مورد مخصّص» که از آن تعبیر به «باقی» می‌نمائیم، حجّت دارد یا نه به عبارت دیگر آیا عام مذکور، نسبت به بقیة افراد، حجّت است یا نه؟

مثال: اگر مولائی به عبدش بگوید: «اکرم العلماء» و «لا تکرّم زیداً» را مخصّص آن قرار دهد و ما تردید نمائیم که آیا عمرو و جوب اکرام دارد یا نه می‌توانیم به آن عام تمسک نمائیم یا نه به عبارت دیگر: آیا عام مذکور، نسبت به عمرو که خارج از مورد

۱ - مقصود القوم من عقد هذه المسألة هو بيان ان العام اذا خصص بشيء فهل يوجب تخصيصه به سقوطه عن الحجية بالنسبة الى الباقي ولو كان المخصص امراً مبيناً معلوماً لا اجمال فيه لا مفهوماً و لا مصداقاً ام لا يوجب ذلك «فيه» اقوال «قول» بالسقوط عن الحجية ... و «قول» بعدم السقوط و قد نسبة الى المشهور ... «و قول» بالتفصيل ... «و المقصود» من عقد المسألة الآتية بعد الفراغها هنا من عدم سقوط العام عن الحجية بمجرد التخصيص هو البحث في ان العام اذا خصص بامر مجمل مفهوماً او مصداقاً كما اذا خصص اكرم العلماء بلا تكرم فساق العلماء و كان الفاسق مجملاً بحسب المفهوم مردداً بين امرين متباينين او بين الاقل و الاكثر كما سيأتى توضيح الكل انشاء الله تعالى او كان مجملاً مصداقاً بان كان هناك افراد مشتبهة الحال مرددة بين الفسق و العدالة بنحو الشبهة الموضوعية فهل العام يكون حجة في موارد الاجمال و الشبهة كما يكون حجة في غير موارد الشبهة من معلوم العدالة ام لا «و قد خلط المصنف» بين المسألتين و اشتبه عليه عنوان المسألة فزعم ان النزاع في مسألتنا هذه ايضاً مفروض فيما اذا كان المخصص مجملاً و كان له افراد معلومة و افراد محتملة «فقال»: حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً ... ر.ك: عناية الاصول ۲۵۰/۱.

۲ - اي ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجة ... كما هو المشهور.

مخصّص هست، حجّیت دارد یا نه؟

جواب: در مسأله، سه قول وجود دارد:

۱ - قول مشهور: «عام» نسبت به باقی، قابل تمسّک و دارای حجّیت است لکن به لحاظ دو فرض در محلّ بحث، بین مخصّص متصل^۱ و منفصل، فرقی هم قائل شده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

الف: گاهی آن موردی را که بنا هست به عام تمسّک نمائیم، «یقیناً» عنوان مخصّص شاملش نمی‌شود و می‌دانیم از دائرة مخصّص، خارج است در این فرض، چه مخصّص، متصل باشد چه منفصل، تمسّک به عام، جائز است و آن عام حجّیت دارد.

مثال: مولا فرموده: «اکرم العلماء»، و «لا تکرّم زیداً» را هم مخصّص آن قرار داده و ما یقین داریم که «لا تکرّم زیداً» شامل عمرو نمی‌شود، در فرض مذکور، عام مطلقاً نسبت به باقی حجّیت دارد پس با وجود شک در وجوب اکرام عمرو می‌توان به عام تمسّک نمود، خواه مخصّص، متصل و مانند «اکرم العلماء الا زیداً» باشد یا به صورت منفصل، مانند «اکرم العلماء و لا تکرّم زیداً».

ب: گاهی موردی را که بنا هست، نسبت به آن به عام تمسّک نمائیم، احتمال می‌دهیم داخل در مخصّص باشد و عنوان مخصّص شاملش شود.

مثال: فرضاً مولا فرموده «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق من العلماء» را مخصّص آن قرار داده لکن می‌دانیم کسی که مرتکب گناه کبیره می‌شود، قدر متیقّن از «فسق»

۱ - لیس المراد بالمتصل هنا ما یراد به - فی مثل قولهم: ان للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء مادام متشاعلاً به - من الاتصال و الانفصال الحسین، بل المراد بهما وحدة الجملة و تعددها. و علیه فقول القائل: «لا تکرّم الفلّسفیّین» من مثل «اکرم العلماء، لا تکرّم الفلّسفیّین» منفصل، لتعدد الجملتین و ان اتصلت الثانیة بالاولی حساً ... ر.ک: منتهی الدرایة ۴/۷۷.

.....

هست اما مرتکب صغیره، محل تردید است که آیا عنوان فاسق شاملش می‌شود یا نه در نتیجه، تردید پیدامی‌کنیم که آیا آن فرد، تحت عموم اکرم العلماء باقی هست یا نه - البته احتمال می‌دهیم که عنوان مخصّص، شامل مرتکب صغیره بشود.

مشهور در فرض مذکور، تفصیلی قائل شده‌اند که:

الف - اگر مخصّص، متصل و فرضاً به صورت «اکرم العلماء الا الفساق منهم» باشد که از ابتدا ظهورش در عالم غیر فاسق است، در این صورت، نسبت به کسی که مرتکب صغیره هست، نمی‌توان به عام و اکرم العلماء تمسک نمود زیرا عنوان عام، عالم غیر فاسق است و شما نمی‌دانید عمرو، عالم غیر فاسق هست یا نه تا به عام تمسک کنید - برای تمسک به عموم باید عنوان عام، محرز باشد - آیا در مورد فردی که مردّد بین عالم و جاهل هست می‌توان به اکرم العلماء تمسک نمود؟ خیر!

در محل بحث - که مخصّص، متصل است - از ابتدا عنوان «اکرم العلماء»، عالم غیر فاسق شده^۱ و شما نمی‌دانید که مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا تمسک به عموم، جائز نیست.

ب - اگر مخصّص، منفصل باشد و مولا فساق را به دلیل مستقل خارج کند، فرضاً بگوید «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق من العلماء» در این صورت، «عام» عنوان جدیدی پیدا نمی‌کند بلکه عنوانش «عالم» هست و شما یقین دارید که فرضاً عمرو، «عالم» هست منتها به علّت ارتکاب گناه صغیره نمی‌دانید عنوان فاسق هم بر او منطبق است یا نه لذا به «لا تکرّم الفساق» نمی‌توان تمسک کرد اما تمسک به عموم

و ربما فصل^۱ بین المخصّص المتصل، فقیل بحجّته فيه، و بین المنفصل، فقیل بعدم حجّته [۱].

واحتج النافی بالاجمال، لتعمّد المجازات حسب مراتب الخصوصیات، و [تعیین] تعین الباقي من بينها بلا معین ترجیح بلا مرجح [۲].

«اکرم العلماء» مانعی ندارد.

[۱] ۲: قول دیگر^۲، این است که: اگر عامی تخصیص خورد، نسبت به «باقی»، مطلقاً یعنی: چه مخصّص، متصل باشد چه منفصل، حجّیت ندارد - حتی نسبت به افرادی که یقیناً عنوان مخصّص، شامل آنها نمی شود - مثلاً اگر مولا گفت «اکرم العلماء الا زیداً» درباره عمرو هم نمی توان به عام مذکور تمسک نمود.

۳ - برخی هم قائل به تفصیل شده اند که: اگر مخصّص، منفصل باشد عام، نسبت به «باقی» حجّیت و جواز تمسک دارد اما اگر مخصّص، متصل باشد، عام، حجّیت ندارد.

تذکّر: در قول مذکور، فرقی بین افرادی که «یقیناً» عنوان مخصّص شاملشان نمی شود و بین افرادی که احتمالاً عنوان مخصّص، شامل آنها می شود، وجود ندارد.

[۲] تذکّر: عمده بحث ما با قائلین قول دوم است که در نقطه مقابل مشهور قرار دارند و می گویند وقتی عام تخصیص خورد، ظهورش از بین می رود و به صورت یک دلیل

۱ - هذا التفصيل منسوب الى جماعة منهم البلخي و وجه عدم تأتئ شبهة النفي في المتصل لان التخصيص به يوجب انعقاد الظهور في الباقي و لا يكون مردداً بين المعاني المجازية ليكون مجملاً. ر.ک: حقائق الاصول ۴۸۹/۱.

۲ - مصنف رحمته الله قول دوم را نقل نکرده اند بلکه فقط دلیلشان را تحت عنوان «احتج النافی»، رد نموده اند.

.....

مجمّل در می آید و صلاحیت حجّیت و تمسک ندارد.

توضیح ذلک: مبنای قول مزبور، این است که وقتی عام تخصیص می خورد، عنوان مجازیت پیدا می کند و در معنای حقیقی خود - عموم - استعمال نمی شود بلکه عام مخصص در معنای مجازی^۱، یعنی: غیر از موضوع له استعمال می گردد، آنگاه این سؤال مطرح می شود که «ماعداء» و غیر از موضوع له کدام است؟

فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم»، تخصیصی هم یقیناً نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ماعداء» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، شما می دانید عام مذکور که موضوع له آن، فرضاً هزار نفر است، در هزار عالم استعمال نشده اما سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و ... تا این که تخصیص اکثر لازم آید و استهجان پیدا کند و الا احتمالات ادامه دارد.

مستدل: چه دلیلی دارید که از بین احتمالات مذکور «تمام الباقی» متعین است به عبارت دیگر، تعیین یک معنای مجازی، محتاج به معین و مرجح است و ما هیچ گونه مرجحی نسبت به «تمام الباقی» نداریم بلکه می دانیم «اکرم کلّ عالم» تخصیص خورده و فرضاً در هزار عالم استعمال نشده اما مرجح و معینی نداریم که در چه چیز استعمال شده

و التحقيق في الجواب أن يقال: أنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً. أما في التخصيص بالمنفصل، فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً، و أن أدوات العموم قد استعملت فيه، و ان كان دائرته سعة و ضيقاً تختلف باختلاف ذوي الادوات^۱، فلفظة «كل» في مثل «كل رجل» و «كل رجل عالم» قد استعملت في العموم^۲ و ان كان أفراد أحدهما^۳ بالاضافة الى الآخر^۴ بل في نفسها في غاية القلة^۵ [۱].

لذا می گوئیم آن دلیل، مجمل است و احتمالات متعددی در آن جریان دارد و هیچ یک از آن ها بر دیگری رجحانی ندارد بنابراین، عام مخصص، «بصیر مجمل و اذا صار مجملاً لا يجوز التمسك به و لا يكون حجة».

[۱] - تذکر: نسبت به دلیل مذکور، جواب هائی داده شده که اینک به توضیح آن ها

می پردازیم:

۱ - مختار مصنف رحمته الله: تحقیق در مسأله، این است: اصلاً مبنای آن دلیل را قبول نداریم که اگر عامی تخصیص خورد، لازمه اش مجازیت و استعمال در غیر موضوع له باشد به عبارت دیگر: تخصیص عام به مخصص متصل یا منفصل، مستلزم مجازیت نیست.

توضیح ذلک: الف: مخصص «متصل» اقسامی دارد و به عبارات مختلف

۱ - یعنی: الموضوعات التي تدخل عليها الادوات فتقتضي عمومها. ر.ک: حقائق الاصول.

۴۹۰/۱

[۲] - الذي هو الموضع له.

۳ - ای المثال الثاني.

۴ - ای المثال الاول

۵ - ففي الحقيقة ما خصص العام في المتصل بل يكون متخصصاً و اطلاق المخصص على المتصل انما يكون من قبيل ضيق فم الركبة لا ان العام لوحظ اولاً بصفة العراء عن كل القيود ثم خصص و ضيق فافهم [ر.ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۳۰۳/۱]

بیان می‌شود از جمله، این که بگویند: «اکرم کلّ عالم الا زیداً»، «اکرم کلّ عالم الّذی لا یكون فاسقاً» یا «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم».

سؤال: در کدامیک از صور مذکور، مجازیت پیدا شده؟

در آن موردی که جنبه وصف، مطرح است که مسأله، بسیار واضح است، اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم»، آیا توصیف عالم به «عدالت» مسبب می‌شود، لفظ «کل» در غیر موضوع له استعمال شود؟

خیر! در فصل قبلی بیان کردیم که کلمه «کل» تابع این است که از مدخولش چه چیز اراده شده، اگر مدخول آن، عالم مطلق باشد، لفظ «کل» تمام افراد عالم را شامل می‌شود. آیا اگر مدخول کلمه «کل» موصوف به صفت «عدالت» باشد در لفظ «کل» تصرّفی شده؟

خیر! مدخول آن، یک موصوف و صفت - امر مقید - هست که در این صورت، لفظ «کل» فقط شامل همان افراد مقید می‌شود و دلالت بر عموم آن دارد پس: «کلمه کلّ وضعت لارادة استيعاب افراد المدخول»، اما این که مدخولش چیست، ارتباطی به کلمه «کل» ندارد بلکه بستگی به این دارد که آیا مدخولش مطلق است یا مقید^۱.

حتّی در جمله «اکرم کلّ عالم الا زیداً» که استثنا مطرح است و مدخول «کل» تنها کلمه عالم نیست بلکه مدخولش عالم، به استثنای زید می‌باشد، لفظ «کل» دلالت بر استيعاب و شمول افراد دارد.

نتیجه: در مخصّص «متصل» اصلاً مجازیت، تصویری ندارد.

تذکره: همان طور که در آخر فصل قبل اشاره کردیم اصلاً مخصّص «متصل» را نباید

۱ - اگر مدخول آن، مطلق باشد، دائره عموم توسعه دارد و چنانچه مقید باشد، دائره آن، مضیق

و أما في المنفصل، فلأنَّ ارادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه، وكون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة. وكون الخاص مانعاً عن حجّة ظهوره تحكيمياً للنص أو الاظهر على الظاهر، لا مصادماً لاصل ظهوره، و معه لا مجال للمصير الى أنه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الاجمال. لا يقال^۱: هذا مجرد احتمال، و لا يرتفع به الاجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

«مختص» نام گذاری کرد^۲ بلکه از قبیل «ضيق فم الركبة» می باشد^۳ و عمومی مطرح نیست تا تخصیص بر آن، عارض شود بلکه از ابتدا متعلق حکم «مقید» است یعنی: عالم عادل، عالم به استثنای فاسق و لذا در مختصات متصل نباید توهم نمود که تخصیص،

۱ - «و حاصل الاشكال» ان استعمال العام في العموم وكون الخاص مانعاً عن حجّة ظهوره في الخصوص تحكيمياً للنص أو الاظهر على الظاهر و ان كان ممكناً «ثبوتاً» الا ان ذلك مجرد احتمال لا يرتفع به الاجمال لاحتمال استعمال العام في الخصوص مجازاً وكون الخاص قرينة عليه فاذا استعمل العام في الخاص فقد اجمل المعنى لا محالة لتعدد العام في مراتب الخصوصيات و عدم تعيين الباقي من بينها كما تقدم «و حاصل الجواب» هو ما اشرنا اليه من ان ظهور العام في العموم دليل «ايجاباً» على استعماله على النحو الاول لا على النحو الثاني المستلزم للاجمال فتدبر جيداً. ر.ک: عنایة الاصول ۲/۲۵۶.

۲ - و شاهدش این است که گاهی از اوقات فرضاً برای جمله «اکرم کل رجل عالم» قیودی به این نحو ذکر می کنند: «اکرم کل رجل عالم عارف شاعر...» که در پایان، بیش از یک فرد، تحت عام باقی نمی ماند، اگر در این صورت، تخصیص مطرح بود، تخصیص به اکثر و مستهجن بود اما چون تخصیص، مطرح نیست بیش از یک فرد هم برای آن، باقی نیست مانند آیه شریفه «انما وليکم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم را کمون» که در شأن امیرالمؤمنین صلوات الله علیه وارد شده که عنوانش جمع است لکن بر یک فرد، منطبق است چون خصوصیات مذکور تنها بر امیر مؤمنان عليه السلام منطبق می باشد.

۳ - وقتی می خواهند، بگویند: دهانه چاه را تنگ قرار بده چنان تعبیری می کنند و معنایش این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنای «ضيق فم الركبة» این است که چاه را «ضيقاً» احداث کن.

فأنّه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاصّ أنّما هو بحسب الحجّة تحكيمياً لما هو الاقوى، كما أشرنا اليه آنفاً. وبالجمله: الفرق بين المتّسل و المنفصل و ان كان بعدم انعقاد الظهور في الأوّل الا في الخصوص، و في الثاني الا في العموم، الا أنّه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما أصلاً، و أنّما اللازم الالتزام بحجّة الظهور في الخصوص في الأوّل، و عدم حجّة ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني فتفطن [۱].

مستلزم مجاز است.

[۱] - ب: عمده بحث ما در مخصص «منفصل» است که: مولا ابتدا می گوید: «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقلى می گوید: «لا تكرم الفساق من العلماء». آیا در فرض مذکور، اکرم «العلماء» در غیر معنای حقیقی استعمال شده و مانند استعمال اسد در رجل شجاع است یا این که اکرم «العلماء» در همان معنای حقیقی استعمال شده و اراده استعمالی مولا به اکرام تمام علما تعلق گرفته لکن از نظر اراده جدی و حقیقی مولا، تضییقی مطرح است؟

سؤال دیگر: اصلاً چرا مولا به آن نحو مرادش را بیان می کند؟

جواب: روش تقنین و قانون گذاری، چنین است که ابتدا قانونی را به صورت عام بیان می کنند سپس تخصیص^۱ و تضییق در آن ایجاد می نمایند که این مسأله در مقام تقنین، یک روش عقلانی هست بنابراین: هنگام جعل حکم و قانون از نظر اراده استعمالی، حکم به اکرام تمام علما تعلق گرفته لکن از جهت اراده جدی، تضییقی در دائره حکم ایجاد شده و تخصیص، تصرف در اراده جدی هست نه اراده استعمالی.

به عبارت دیگر: در باب جملات و الفاظ با دو مسأله، مواجه هستیم: الف: ظواهر الفاظ. ب: حجّیت ظواهر.

۱ - که به اصطلاح روز، عنوان «تبصره» دارد.

متکلمی که لفظی را استعمال می نماید، ابتدا محاسبه می کند که فلان لفظ از نظر لغت و معنای حقیقی در چه چیز ظهور دارد سپس حجّیت ظهور، مطرح می شود و می گوئیم فلان معنای «ظاهر» را بر متکلم تحمیل و به کلامش احتجاج می نمائیم و می گوئیم شما فلان «ظاهر» را اراده نمودید پس: ظهور، مربوط به لفظ و حجّیت ظهور، مربوط به متکلم است.

در محلّ بحث، یک ظهور، مطرح است و یک حجّیت ظهور.

ما مدّعی هستیم که «اکرم کلّ عالم» مسلماً دلالت بر عموم دارد اما از نظر حجّیت آن ظهور، گرفتار یک دلیل اقوا و حاکی به نام «لا تکرّم الفساق من العلماء» هست که حجّیت را از ظهور اکرم العلماء، نسبت به عالم فاسق سلب نموده زیرا خاص، نسبت به عام «نص» یا «اظهر» هست به عبارت دیگر «خاص» در خروج فاسق، یک حجّت اقوا هست و حجّت غیر اقوا را مغلوب نموده.

سؤال: در چه مقدار آن را مغلوب نموده؟

جواب: در همان مقدار مورد تنازع، یعنی: عالم فاسق که اکرم العلماء دلالت بر وجوب اکرامش دارد اما لا تکرّم الفساق، دالّ بر عدم وجوب اکرام او هست و چون خاص، حجّت اقوا هست، مانع حجّیت ظهور غیر اقوا - اکرم کلّ عالم - نسبت به عالم فاسق شده و در نتیجه، اکرم کلّ عالم، مغلوب شده و نسبت به عالم فاسق نتوانسته، حجّیت پیدا کند اما اگر از مورد مخصّص صرف نظر نمودیم و با عالمی مواجه شدیم که عادل هست^۱ لکن جهتی در او تحقق دارد که ما تردید پیدا کردیم، وجوب اکرام دارد یا نه در برابر حجّیت «اکرم کلّ عالم»^۲ چه دلیل اقوائی وجود دارد که نتواند حجّیت پیدا کند.

۱ - فاسق نیست.

۲ - نسبت به آن مورد.

و قد أجيب عن الاحتجاج بأن الباقي أقرب المجازات. وفيه: أنه لا اعتبار في الاقربيه بحسب المقدار، وإنما المدار على الاقربيه بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال [١].

نتیجه: ظهور اکرم کل عالم به قوت خود باقی هست و دلیل مخصص از نظر «حجیت» با آن منازعه دارد اما از نظر اصل «ظهور» و دلالت لفظی و استعمال در معنای حقیقی، هیچ‌گونه معارضه‌ای بین «اکرم کل عالم» و «لا تکرّم الفساق من العلماء» مطرح نیست پس چگونه می‌توان لا تکرّم الفساق را قرینه گرفت که «اکرم کل عالم» در غیر موضوع له خود استعمال شده.

استعمال، مربوط به عالم ظهور است و «لا تکرّم الفساق» با اصل ظهور «اکرم کل عالم» تعارضی ندارد بلکه با حجیت ظهور، معارض است لذا در حجیت، مغلوب واقع می‌شود آن هم نسبت به مورد مخصص اما نسبت به ماعدا و غیر از مورد مخصص، نقضی در حجیت ظهور «اکرم کل عالم» تصور نمی‌شود.

خلاصه: پاسخ کسانی که عام را نسبت به ماعدا و غیر مورد مخصص مجمل و غیر قابل تمسک دانسته‌اند، واضح شد پس تخصیص^۱، مستلزم مجازیت نیست.

[١] - ٢ - جواب دیگری که از احتجاج^۲ مذکور داده شده این است که: قبول داریم تخصیص عام، مستلزم مجازیت است و مجازات، مراتب متعددی دارد لکن ماعدا و غیر مورد مخصص - تمام الباقي - از بین مجازات، دارای امتیازی هست که قرینه می‌شود عام را بر «تمام الباقي» حمل نمائیم و امتیاز مذکور اقربیت «تمام الباقي» می‌باشد که مرجح و معین آن مجاز است.

مصنّف رحمه الله: آیا اقربیت مذکور از جهت کمیت و مقدار است یا از نظر انس و آشنائی ذهن؟

١ - چه در مخصص متصل و چه در منفصل.

٢ - ای اجیب عن احتجاج النافی مطلقاً بالاجمال الناشئ من تعدد المجازات. ر. ک: منتهی الدراية

و في تقريرات بحث شيخنا الاستاد رحمته في مقام الجواب عن الاحتجاج^۱ ما هذا لفظه: «والاولى أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي بأن دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطة بدلالاته على فرد آخر من أفرادها ولو كانت دلالة مجازية، اذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأن المانع في مثل المقام إنما هو

شما در صدد هستید بگوئید که فرضاً اگر عامی دارای صد فرد هست اما ده فردش از تحت آن عام، خارج شد، نود فرد دیگر - تمام الباقي - نسبت به صد، اقریتت دارد به عبارت دیگر: وقتی نود را با صد بسنجیم، اقریتت آن بیش از هشتاد یا هفتاد، نسبت به صد می باشد.

اشکال ما - مصنف - این است که اقریتت کمتی چه ارتباطی به مقام ظهور و دلالت لفظ دارد در دلالت لفظ باید «انس» مطرح باشد که آن هم از کثرت استعمال ناشی می شود یعنی: اگر لفظی «کثیراً» در یک معنا استعمال شد^۲، کثرت انس، حاصل می شود و زیادی انس، موجب اقریتت است پس: اقریتت از نظر مقدار و کمتیت اثری ندارد.

نتیجه: اگر منظور شما - مجیب - اقریتت کمتی هست، اثری بر آن مترتب نمی شود یعنی: اصل اقریتت را قبول داریم لکن کبرای قضیه را از شما نمی پذیریم^۳ و اگر منظورتان از اقریتت، اقریتت به معنای آشنائی ذهن و کثرت انس است - که منشأ آن، کثرت استعمال می باشد - ما صغرای قضیه را از شما نمی پذیریم که: به چه دلیل، عام «کثیراً» در «تمام الباقي» استعمال می شود به عبارت دیگر به چه دلیل، ارتباط و انس آن با لفظ، بیشتر از سائر مراتب مجاز و سائر احتمالات است لذا در یک صورت، صغرا ممنوع است و در فرض دیگر، کبرا.

۱ - ای: احتجاج النافی للحجة بالاجمال الناشئ عن تعدد المجازات. ر.ک: منتهی الدراية ۳/۴۹۰.

۲ - گرچه در معنای مجازی باشد.

۳ - اقریتت مذکور، مرجع نیست.

ما یوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و المفروض انتفاؤه بالنسبة الى الباقي، لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالاصل عدمه» انتهى موضع الحاجة [۱] .

نقد و بررسی فرمایش شیخ اعظم در «تقریرات»^۱

[۱] - ۳ - جواب دیگر از احتجاج نافین، این است که: فرض کنید تخصیص عام، مستلزم مجازیت است لکن «تمام الباقي» دارای خصوصیتی می باشد که: آن عام که دلالت بر عموم داشت، لازمه دلالتش بر عموم، این بود که شامل عمرو، بکر، خالد و ... می شد یعنی بر هر یک از افرادش مستقلاً شامل می شد بدون این که شمول و دلالتش بر افراد، ارتباطی به هم داشته باشد به عبارت دیگر: وقتی عام، شامل عمرو می شد به خاطر این نبود که شامل بکر شده و همچنین شمولش نسبت به خالد به خاطر این نبود که شامل عمرو شده، بلکه تمام افراد در یک سطح، مشمول عام هستند لکن مخصصی از ناحیه مولا صادر شده و نقش تخصیص مذکور، این است که مانع دلالت و شمول عام، نسبت به مورد مخصص و زید شده و شما - مستدل - هم می گوئید عدم دلالتش بر زید، مستلزم مجازیت است^۲ ما هم فرضاً قبول می کنیم لکن نکته کلام ما این است که مجازیت برای عدم دلالت و عدم شمول، نسبت به زید است اما شمول عام، نسبت به عمرو، بکر و خالد چه نقصی دارد؟

مقتضی شمول و دلالت، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن یک مانع قوی به نام مخصص - لا تکرم زیداً - زید را از تحت عام، خارج نموده اما نسبت به شمول و دلالت بر سایر افراد - تمام الباقي - نقصی وجود ندارد.

آیا دلالت و شمول عام، نسبت به بکر، ارتباطی به دلالت بر زید داشت و آیا دلالت عام بر افرادش ارتباطی به یکدیگر دارد؟

۱ - ر.ک: مطارح الانظار ۱۹۲.

۲ - مستند مجازیت هم خروج زید است. نه این که ارتباطی به شمول عام نسبت به «تمام الباقي» داشته باشد.

قلت: لا يخفى أنَّ دلالة على كَلِّ فرد إنما كانت لاجل دلالة على العموم و الشمول، فإذا لم يستعمل فيه و استعمل في الخصوص كما هو المفروض مجازاً، و كان ارادة كَلِّ واحد من مراتب الخصوصيات ممّا جاز انتهاء التخصيص اليه^۱، و استعمال العام فيه مجازاً ممكناً كان تعيين [تعين] بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، و لامقتضي ظهوره فيه، ضرورة أنَّ الظهور اما بالوضع، و اما بالقرينة، و المفروض أنّه ليس بموضوع له، و لم يكن هناك قرينة، و ليس له موجب آخر، و دلالة على كَلِّ فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالة على العموم لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم اذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه. فالمانع عنه و ان كان

خيراً! كأن دلالت بر هر يك، مستقل بود منتها نسبت به زيد، يك مانع قوى بحقق شد و زيد را از مشموليت عام خارج نمود و مانع مذکور، سبب شد، عام، عنوان مجازيت پيدا كند اما دلالتش نسبت به سائر افراد از جهت مقتضى، هيچ گونه نقصى ندارد و چنانچه شما احتمال مى دهيد مخصص و مانعى مطرح باشد، در مواردى كه مكلف، احتمال وجود مانع بدهد، اصالت عدم مانع، مشكل را حل مى كند پس مقتضى، موجود است و اصالت عدم مانع هم وجود مانع را نفى مى كند^۲ پس چرا عام، نسبت به سائر افراد - تمام الباقي - دلالت و شمول نداشته باشد؟

خلاصة فرمايش شيخ اعظم رحمته الله: در عام، دلالات، ارتباطى به يكديگر ندارند، عام از نظر شمول، نسبت به افراد، داراى مقتضى هست و يك فرد قطعاً از آن خارج شده اما شما نسبت به افراد مشكوك التخصيص در وجود مانع، ترديد داريد، اصالت عدم مانع، ضميمه آن مقتضى مى شود و دلالت عام، نسبت به سائر افراد، كامل مى شود.

۱ - و هو ما لم يلزم تخصيص الاكثر. ر.ك: عناية الاصول ۲/۲۵۸.

۲ - به عبارت ديگر: يا «وجداناً» مانع، مفقود است يا به اصالت عدم مانع.

مدفوعاً بالأصل، الاّ أنّه لا مقتضی له بعد رفع اليد عن الوضع. نعم^۱ أنّما یجدي اذا لم یکن مستعملاً الا في العموم كما فیما حقّقناه في الجواب، فتأمل جيّداً [۱].

[۱] - مصنّف رحمه الله: نمی توان بیان شیخ اعظم رحمته الله را پذیرفت.

توضیح ذلک: شما - شیخ اعظم - فرمودید: مقتضی شمول و دلالت عام، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن سؤال ما این است که مقتضی، کدام است؟ مقتضی، این است که «اکرم کلّ عالم» دلالت بر عموم نماید و شامل عمرو، بکر، خالد و ... بشود اما اگر گفتید لازمه تخصیص، این است که «اکرم کلّ عالم» در عموم استعمال نشده^۲ در این صورت، چگونه می گوئید عام، اقتضای شمول، نسبت به «کلّ فرد» را دارد اقتضای شمول، نسبت به «کلّ فرد» فرع بر این است که در عموم استعمال شده باشد و مثلاً شامل تمام صد فرد بشود اما اگر گفتید «اکرم کلّ عالم» مفاد و لازمه اش این است که بعد از تخصیص در صد عالم استعمال نشده پس در چه چیز استعمال شده؟

شما که می فرمائید وقتی «زید» از تحت عام، خارج شد، عام مذکور در نودونه عالم استعمال شده، چه مزیت و مرجّحی برای آن نود و نه فرد هست^۳؟ - ولا مقتضی لظهوره

۱ - یعنی: ان اصل عدم المانع انما یجدي فیما اذا استعمل العام فی العموم و شک فی تخصیصه، ضرورة ان هذا الاصل یجدي ح لوجود المقتضی و هو الاستعمال فی العموم و کون الشک فی وجود المانع فیجری الاصل و یترتب علیه حجة العام فی تمام مدلوله. ر. ک: منتهی الدراية ۴/۴۹۶.

۲ - کما این که شما مسأله مجازیت را پذیرفتید - معنای مجازیت هم این است که عام در عموم استعمال نشده.

۳ - به عبارت دیگر: نودونه فرد، غیر از عام است، نود و هشت فرد هم غیر از عام می باشد و همچنین نود و هفت فرد و ... پس مسأله اجمال، مطرح می شود، وجهتی ندارد که بگوئیم «تمام الباقی» که غیر موضوع له هست از بین مجازات، امتیاز دارد.

فیه^۱ ضرورة^۲ انّ الظهور اما بالوضع و اما بالقرينة و المفروض انه ليس بموضوع ... -
اگر بگوئید نود و نه فرد هم در ضمن صد فرد بوده، جواب ما این است که «صد» عالم
که مستعمل فیه نبود.

اما طبق پاسخ ما که اخیراً به نحو مشروح بیان کردیم، گفتیم از ابتدا مستعمل فیه، صد
عالم است گرچه پنجاه نفر هم به وسیله مخصص از تحت عام، خارج شود، «تخصیص»
در استعمال و مستعمل فیه اثری ندارد.

شما - شیخ اعظم رحمته الله - که از مستدل پذیرفتید، تخصیص، مستلزم مجازیت است و
معنای مجازیت، این است که عام در صد فرد استعمال نشده پس در چه چیز استعمال
گشته؟ بنابراین، مسأله اجمال مطرح می شود و ...

به عبارت دیگر: شما که فرمودید دلالات در یک ردیف و مقتضی در تمام افراد،
موجود است متنها در خصوص زید، مانع، مطرح است و نسبت به افراد دیگر در وجود
مانع تردید داریم لذا به اصالت عدم مانع تمسک می کنیم، آن بیان، صحیح نیست زیرا
اشکال ما این است که به چه دلیل، مقتضی در تمام افراد، موجود است، مقتضی در
صورتی محقق است که عام در «عموم» استعمال شده باشد در حالی که فرض مسأله، در
موردی است که «لم يستعمل فی العموم» و لذا شما مجازیت را پذیرفتید پس مقتضی
دلالت و شمول، کدام است؟

نتیجه: طبق بیان شما اگر ما نسبت به عمرو تردید نمائیم که مخصصی مطرح هست یا
نه، شک ما مربوط به وجود و عدم مانع نیست تا به اصالت عدم مانع تمسک نمائیم بلکه

۱ - ای: لظهور العام فی الخصوص.

۲ - تعلیل لعدم مقتضی لظهور العام فی الخصوص و قد عرفت تقریبه - اذ لا مقتضی لظهوره فی
الباقی لان منشأ الظهور و مقتضیه اما الوضع و اما القرينة و کلاهما مفقود. «اما الاول» فواضح لان
المفروض عدم کون الباقی معنی حقیقیاً للعام. «و اما الثانی» فلعدم قرينة فی البین الا الخاص و هو قرينة
صارفة لامعينة فالموجب لظهور العام فی الباقی مفقود. ر.ک: منتهی الدراية ۴۹۴ - ۴۹۳.

فصل: اذا كان الخاصّ بحسب المفهوم مجعلاً بأن كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلاً، فلا يسري اجماله الى العام، لاحقيقة، ولاحكماً، بل كان العام متبّعاً فيما لا يتبع فيه الخاصّ، لوضوح أنّه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة أنّ الخاصّ إنّما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه تحكيمياً للنصّ أو الاظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى [۱] .

تردید ما نسبت به اصل مقتضی هست که آیا «اکرم کلّ عالم» بعد از تخصیص، شامل عمرو می‌شود یا نه و اگر نسبت به مقتضی تردید داشته باشیم، دلیلی وجود ندارد تا شک ما را برطرف نماید لذا به نظر ما، فرمایش شیخ اعظم رحمته الله قابل قبول نیست و باید همان جواب اول را پذیرفت یعنی: اصلاً تخصیص عام، مستلزم مجازیت نیست و عام در معنای حقیقی خودش ظهور وضعی دارد و ...

آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند یا نه؟ «مخصّص مجمل»

[۱] - گاهی برای عام، مخصّصی بیان می‌کنند که از نظر «مفهوم» اجمال دارد یعنی: مقصود متکلم در مورد مخصّص برای ما مبهم و مجمل است، ضمناً اجمال و ابهام بر دوگونه است:

الف: گاهی مقصود متکلم، بین اقل و اکثر، مردّد است که در این موارد، یک قدر متیقّن وجود دارد که مسلماً مورد اراده مولا هست و یک زائد و اکثر که مردّد است. مثال: فرضاً مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا تکرّم الفساق من العلماء» لکن «فاسق» مفهوماً برای ما اجمال دارد، نمی‌دانیم آیا خصوص مرتکب گناه کبیره است یا این که اعم از مرتکب کبیره و صغیره می‌باشد بنابراین، مرتکب کبیره، قدر متیقّن و مرتکب صغیره، مشکوک است و نمی‌دانیم مراد مولا هست یا نه.

ب: گاهی هم تردید، بین متباینین هست مثلاً نمی‌دانیم آیا مراد متکلم، این فرد است یا آن فرد و نوع دیگر.

مثال: مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا تکرّم زیداً العالم» لکن در میان علما دو فرد به

نام زید داریم یکی زید بن بکر و دیگری زید بن عمرو پس با وجود خطاب مذکور، تردید، بین متباینین است و قدر متیقنی هم ندارد بنابراین، مخصّص در فرض مذکور، اجمال مفهومی دارد و تردید هم بین متباینین است.

خلاصه: در محلّ بحث گاهی تردید، بین متباینین و گاهی بین اقلّ و اکثر^۱ می‌باشد. **تذکر:** در دو فرض مذکور، گاهی مخصّص، متصل است و گاهی منفصل پس در حقیقت، چهار صورت به این نحو، محلّ بحث است:

- ۱- مخصّص، منفصل و تردید، بین اقلّ و اکثر. ۲- مخصّص، منفصل و تردید، بین متباینین. ۳- مخصّص، متصل و تردید، بین اقلّ و اکثر. ۴- مخصّص، متصل و تردید، بین متباینین.

حکم صورت اوّل^۲: در فرض مذکور، اجمال مخصّص، هیچ نقصی نسبت به عموم عام وارد نمی‌کند و در مورد مرکب صغیره به عموم عام تمسک می‌نمائیم زیرا دلیل مخصّص در مقداری که خودش در آن، حجّیت دارد، نسبت به عام اقوا^۳ هست و باید خودش دلالت نماید به عبارت دیگر: اگر فاسق «مفهوماً» بین اقلّ و اکثر، مردّد شد، دلیل مخصّص، نسبت به قدر متیقّن آن - یعنی: مرکب کبیره - حجّیت دارد اما آیا نسبت به

۱- کما این که در بحث اشتغال هم این مسأله، مطرح است که: گاهی اصل تکلیف، مسلم است لکن مکلف به، مردد بین «متباینین» می‌باشد مثلاً مکلف می‌داند تکلیفی متوجه او شده اما نمی‌داند فرضاً مکلف به نماز ظهر است یا صلات جمعه و گاهی اصل تکلیف، مسلم می‌باشد اما تردید، بین «اقلّ و اکثر» مطرح است مثل این که فرضاً می‌دانیم نماز ظهر، مأموریه و دارای اجزا و شرائطی هست لکن نمی‌دانیم دارای ده جزء است یا نه جزء، فرضاً نمی‌دانیم بعد از حمد، سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه.

۲- یعنی: مخصّص، منفصل و تردید بین اقلّ و اکثر هست که مثالش را اول بحث بیان کردیم.

۳- زیرا خاص، نسبت به عام «نص یا اظهر» هست به عبارت دیگر، عنوان خاص و عام، «نص و ظاهر» یا «اظهر و ظاهر» می‌باشد و نص - یا اظهر - بر ظاهر، مقدم است.

و ان لم يكن كذلك بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً^۱ أو بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلاً، فيسري اجماله اليه حكماً في المنفصل المردّد بين المتباينين، و حقيقة في غيره^۲. أمّا الأوّل^۳، فلأنّ العامّ على ما حقّقناه كان ظاهراً في عمومته الا أنّه لا يتّبع ظهوره في واحد من المتباينين الذين علم تخصيصه بأحدهما. و أمّا الثّاني^۴، فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكلّ واحد من الأقل و الأكثر، أو لكلّ واحد من المتباينين لكنّه^۵ حجة في الأقل، لآنه المتيقّن في البين.

زائد و اكثر - مرتكب صغيره - هم حجّت است؟

آيا اگر عنوانی در دليل، اخذ و بين اقل و اكثر، مردّد شد، می‌تواند نسبت به زائد، حجّت داشته باشد؟

خير! پس «لا تكرم الفساق من العلماء» نسبت به مرتكب صغيره حجّت ندارد و فرض مسأله، اين است كه «اكرم كل عالم» در «كل عالم» استعمال شده لذا عامّ مذکور در مورد مرتكب صغيره حجّت دارد و حجّتش «بلا مزاحم» هست زیرا دليل مخصص، نسبت به قدر متيقّن، حجّت دارد نه در زائد و اكثر.

خلاصه: اگر مخصص، منفصل و تردید، بين اقل و اكثر باشد، اجمالش به عام سرایت نمی‌کند. - لا حقيقة^۶ و لا حكماً.

۱ - خواه مخصص، متصل باشد خواه منفصل.

[۲ - من المردد بين المتباينين مع الاتصال و بين الأقل و الأكثر كذلك.

۳ - ای سريان الاجمال حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين.

۴ - ای سريان الاجمال حقيقة في المردد بين المتباينين مع الاتصال و بين الأقل و الأكثر معه [

ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۳۰۸/۱ - ۳۰۷.

۵ - الضمير راجع الى العام المتصل به الخاص و المراد من الأقل هي الافراد المقطوع بعدم دخولها

في عنوان المخصص مشكيني رحمته الله ر.ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۳۳۹/۱

۶ - بارتفاع ظهوره و لا حكماً بارتفاع حجية ظهوره. ر.ك: حقائق الاصول ۴۹۵/۱.

فانقدح بذلك الفرق بين المتصل و المنفصل، و كذا في المجمل بين المتباينين و الاكثر و الاقل فلا تغفل [۱] .

[۱] - تذکر: اکنون باید حکم سه فرض باقی مانده را بیان کنیم که دو صورتش دارای یک حکم و صورت دیگر آن، حکم جداگانه‌ای دارد.
حکم فرض دوم: صورت دوم، این است که: مخصص، منفصل و تردید، بین متباينين می‌باشد.

مثال: مولا ابتداء فرموده: «اکرم کلّ عالم» اما بعداً به دلیل مستقل گفته است «لا تکرّم زیداً العالم» لکن دو عالم به نام «زید» داریم و نمی‌دانیم مقصود متکلم کدام یک از آن‌ها هست.

در فرض مذکور، نفس مخصص، یک دلیل مستقل و دارای اجمال هست زیرا مولا بیان ننموده که مقصودم زید بن بکر است یا زید بن عمرو لذا نمی‌توان به مخصص تمسک کرد پس نفس مخصص «حقیقتاً» اجمال دارد.

سؤال: آیا اجمال مخصص به عام سرایت می‌کند یا نه و بر فرض سرایت آیا عام «حقیقتاً» مجمل می‌شود یا «حکماً»^۱؟

جواب: مصتف عليه السلام حدّ وسط را انتخاب نموده و فرموده‌اند: اجمال دلیل مخصص منفصل، «حکماً» به عام سرایت می‌کند نه «حقیقتاً» و علتش همان است که قبلاً هم بیان کرده‌ایم: اگر عامی به مخصص منفصل تخصیص بخورد در همان موضوع له و معنای حقیقی خود استعمال می‌شود، در فرض مذکور، مقصود از عام، «کلّ عالم» می‌باشد و در همان معنای حقیقی ظهور دارد لذا اگر مخصص، مجمل شد، ضربه‌ای به ظهور عام

۱ - معنای اجمال حکمی، این است که: اثر و حکم اجمال، مترتب می‌شود اما حقیقتاً اجمال وجود ندارد.

وارد نمی‌شود و بدیهی است که ظهور در برابر اجمال و مجمل در مقابل مبتین قرار دارد، اگر دلیلی در معنائی ظهور پیدا کرد می‌توان گفت «فهذا ليس بمجمل» و چون «اکرم کلّ عالم» در «کلّ عالم»، ظهور دارد لذا حقیقتاً برای آن، اجمال، مطرح نیست.

سؤال: در عین حال که عام حقیقتاً اجمال ندارد آیا در مثال مذکور که مولا به صورت مخصص منفصل فرموده «لا تکرم زیداً العالم» و یکی از آن دو «زید» را به نحو اجمال از تحت عام خارج نموده، می‌توان به عموم عام که دارای ظهور است، تمسک نمود یا نه به عبارت دیگر آیا در عین حال که ظهور دارد، دارای حجّیت هم هست یا نه؟

مصنّف رحمه الله: عام مذکور حجّیت ندارد زیرا علم اجمالی داریم که یک «زید» از عام خارج شده و علم اجمالی نسبت به این که عام درباره «زید» حجّیت ندارد، مانع حجّیت عام می‌شود. مانند همان علم اجمالی در باب تکالیف - پس اثر علم اجمالی مزبور، این است که به نحو اجمال می‌دانیم یک «زید» از تحت عام، خارج شده و مراد جدی مولا نیست بنابراین «اکرم کلّ عالم» حقیقتاً اجمال ندارد چون ظهور آن، محفوظ است و عام در غیر موضوع له استعمال نشده «فهذا ظاهر غیر مجمل» لکن اثر و حکم اجمال بر آن مترتب می‌شود و برای احراز حکم زید نمی‌توان به عام تمسک نمود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از آن دو «زید» از عام، خارج شده و هیچ‌گونه مرجّحی مطرح نیست لذا نسبت به حکم آن دو نفر^۱ به «لا تکرم زیداً العالم» نمی‌توان تمسک نمود و همچنین نمی‌توان به عام تمسک کرد لذا تعبیر ما در قسم مذکور، این است که: اجمال دلیل مخصص منفصل «حقیقتاً» به عام سرایت نمی‌کند بلکه نتیجه، اثر و حکم اجمال بر آن مترتب می‌شود.

۱ - که «لا تکرم زیداً العالم» نسبت به آن‌ها مردد است.

حکم فرض سؤم و چهارم: اگر مخصّص، متصل باشد و مفهوماً اجمال پیدا کند، اجمالش به عام هم سرایت می‌کند خواه تردید، بین اقل و اکثر باشد یا بین متباینین زیرا مخصّص متصل در برابر عام، یک دلیل مستقل نیست و قبلاً هم بیان کردیم که اصلاً نباید بر مخصّص متصل عنوان «مخصّص» اطلاق نمود بلکه مخصّص متصل از قبیل «ضیق فم الرکبة»^۱ می‌باشد و در حقیقت، پیش از یک دلیل نداریم و چنانچه قسمتی از آن، مجمل شود، تمام دلیل اجمال پیدا می‌کند.

اینک به توضیح آن دو فرض می‌پردازیم: الف: مخصّص، متصل^۲ و تردید، بین اقل و اکثر: مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و شما می‌دانید که مرتکب کبیره از تحت عام، خارج است اما نسبت به مرتکب صغیره تردید دارید که آیا او هم فاسق است یا نه به عبارت دیگر: شما فقط با یک دلیل، مواجه هستید، نمی‌دانید که آیا مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا به کدام دلیل می‌توانید، تمسک کنید؟

آیا اگر شما تردید نمائید که فلان فرد، عالم است یا نه می‌توانید به عام تمسک نمائید؟ اگر نمی‌دانید که عنوان عالم بر زید، منطبق است یا نه نمی‌توان به عام تمسک نمود، در فرض مسأله هم که عنوان عالمیت، محرز می‌باشد لکن وصف غیر فاسق نبودن، محرز نیست و از جهت مفهوم اجمال دارد، نمی‌توان به عام و «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسک نمود.^۳

بخلاف فرض اول که مخصّص، منفصل و تردید بین اقل و اکثر بود و اجمال به

۱ - معنای جمله مذکور، این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنایش این است که چاه را «ضیقاً» احداث کن.

۲ - ضمناً فرض مسأله در جایی است که مخصّص متصل «مفهوماً» اجمال دارد.

۳ - البته حجیت عام، نسبت به اقل - و قدر متیقن - به قوت خود باقی هست.

.....

عام سرایت نمی‌کرد، در محلّ بحث^۱ که مخصّص متصل اجمال دارد، عام هم مجمل می‌شود و اجمالش حقیقی است یعنی شما نمی‌دانید آیا مرکب صغیره، تحت عموم عام هست یا نه و در نتیجه نمی‌توان حکم مورد شک را از دلیل استفاده کرد.

ب: مخصّص، متصل و تردید، بین متباینین: مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم الا زیداً» لکن در میان علما دو فرد به نام زید داریم یکی به نام زید بن بکر و دیگری به نام زید بن عمرو و نمی‌دانیم مقصود مولا کدام فرد است.

در فرض مذکور، اجمال مخصّص به عام هم سرایت می‌کند^۲ و نمی‌توان وجوب اکرام زید را از «اکرم کلّ عالم» استفاده کرد زیرا مستثنا و مستثنا منه دو جمله مستقل نیست بلکه یک جمله هست و عالمی که غیر از زید باشد، وجوب اکرام دارد اما فعلاً که دو عالم به نام زید داریم، وجوب اکرام هیچ کدام را نمی‌توان از عام مذکور استفاده نمود و چنانچه دلیل دیگری مطرح باشد به آن رجوع می‌کنیم و الا از طریق رجوع به اصول عملیه باید حکم مسأله را مشخص نمود.

جمع‌بندی: حکم صُور چهارگانه مذکور چنین شد: الف: در فرض اوّل، اجمال مخصّص به عام سرایت نمی‌کند - لا حقیقتاً و لا حکماً.

ب: در فرض دوّم، اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند - حکماً لا حقیقتاً.

ج: در فرض سوّم و چهارم، عام «حقیقتاً» مجمل می‌شود.

۱ - یعنی: فرض سوّم.

۲ - «حقیقتاً» عام، مجمل می‌شود.

و أمّا اذا كان مجملاً بحسب المصداق^۱ بأن اشتبه فرد و تردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص كما عرفت [۱].

«شبهة مصداقيته»

[۱] - تذکر: آنچه را تاکنون در این فصل خوانده‌ایم در موردی بود که دلیل مخصص، «مفهوماً» اجمال داشت یعنی مقصود متکلم برای ما مشخص نبود لکن بحث فعلی در موردی است که دلیل مخصص مفهوماً مشخص است امّا از نظر «مصداق» خارجی برای ما تردید پیدا شده و به اصطلاح علمی، بحث قبلی، شبهه مفهومی بود و اینک درباره شبهه مصداقی بحث می‌کنیم.

توضیح ذلک: در شبهه مصداقیه، دو فرض، محل بحث است یعنی: گاهی مخصص، متصل است و گاهی منفصل که اینک به بیان آن دو صورت می‌پردازیم.

الف: در مخصص متصل: مثلاً مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و منظور از فاسق برای ما مشخص است فرضاً می‌دانیم مرتکب گناه کبیره و صغیره - هر دو - فاسق هستند و می‌دانیم زیدی که خارجاً با او معاشرت داریم، «عالم» هست لکن نمی‌دانیم آیا او فاسق می‌باشد یا نه به عبارت دیگر نمی‌دانیم آیا مخفیانه مرتکب گناه شده یا نه پس در مفهوم «فاسق» تردید نداریم بلکه تردید ما در این جهت است که آیا از زید عالم خارجی، فسقی صادر شده یا نه، همان طور که نوعاً تردید ما نسبت به عدالت افراد به نحو شبهه مصداقی می‌باشد و چنین نیست که مفهوم عدالت برای ما مشخص نباشد بلکه نمی‌دانیم آیا زید، عادل است یا نه؟

سؤال: آیا در فرض مسأله که مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و نمی‌دانیم آیا

۱ - و هي أربعة أقسام إلا أنه لم يذكر التردد بين المتباينين متصلاً كان المخصص أو منفصلاً لدلالة عدم الجحیة فی الشبهة المفهومیة فیها علی عدمها هنا بطریق اولی مشکینی رحمته الله ر.ک: کفاية الاصول محشی به حاشیة مرحوم مشکینی ۳۴۲/۱.

و أمّا اذا كان منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، و التحقيق عدم جوازه، اذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه، أن الخاصّ إنّما يزاحم العامّ فيما كان فعلاً حجّة فيه و لا يكون حجّة فيما اشبهه أنّه من أفراد، فخطاب «لا تكرم فساد العلماء» لا يكون دليلاً على حرمة اكرام من شكّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل «أكرم العلماء» و لا يعارضه، فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة^۱ بغير الحجّة^۲، و هو في غاية الفساد، فإنّ الخاصّ و ان لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً، الا أنّه يوجب اختصاص حجّة العامّ في غير عنوانه من الافراد، فيكون «أكرم العلماء» دليلاً و حجّة في العالم

زیدِ عالمِ خارجی، فاسق است یا نه می توان به عامّ مذکور تمسک نمود یا نه؟
جواب: خیر! - ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص كما عرفت - زیرا از ابتدا ظهور برای عالم غیر فاسق، منعقد شده، فرضاً می دانیم زید، عالم است اما نسبت به تحقق وصف تردید داریم و تا وقتی عنوان موضوع دلیل، احراز نشود، نمی توان به عام تمسک نمود پس مسلماً و بلاشکال تمسک به عام، جائز نیست.
اگر شما تردید پیدا می کردید که زید، عالم هست یا نه آیا می توانستید به عام تمسک کنید؟ خیر! در فرض فعلی هم که تردید شما در خصوصیت و وصف است ابتدا باید احراز نمائید که «هذا عالم غیر فاسق» تا بتوانید به «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسک نمائید.
خلاصه: تمسک به عام در شبهه مصداقیّه مختصّ متصل، بلاشکال، جائز نیست
لکن فرض مذکور محلّ نزاع نمی باشد بلکه صورت بعدی - مختصّ منفصل - محلّ کلام است.

[۱ - ای: العام.]

۲ - ای الخاصّ فی الفرد المشکوک انه منه، توضیحه انه لو لم یکن فی البین عموم اصلاً بل کان الموجود هو الخاصّ فقط فحیث لا یزاحم هذا الخاصّ حکم الاصل فی المورد المشکوک من استصحاب وجوب اكرامه لو كان او البرائة عن التکلیف الالزامی بالنسبة الیه مع انه لا اضعف من الاصل فکیف فی صورة وجود دلیل اجتهادی ای العام علی حکمه [. ر.ک: شرح کفایة الاصول، مرحوم حجاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۰۸/۱.]

غير الفاسق، فالمصداق المشتبه و ان كان مصداقاً للعام بلا كلام، الا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة، لاختصاص حجته بغير الفاسق.

و بالجملة: العام المخصص بالمنفصل و ان كان ظهوره في العموم كما اذا لم يكن مخصصاً، بخلاف المخصص بالمنفصل كما عرفت، الا أنه في عدم الحجية الا في غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدي الحجتين، فلا بد من الرجوع الى ما هو الاصل في البين هذا اذا كان المخصص لفظياً [۱].

[۱] - ب: در مخصص منفصل: مثلاً مولا فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کل عالم» سپس به دلیل مستقل و مخصص منفصل می گوید «لا تکرّم الفساق من العلماء» و منظور از «فاسق» برای ما مشخص است لکن تردید ما در یک جهت خارجی هست که آیا بر زید عالم، عنوان فاسق، منطبق است یا نه - از جهت این که آیا مرتکب فسق شده یا نه. سؤال: آیا در فرض مذکور می توان به عام تمسک نمود یا نه؟
جواب: «فقی جواز التمسک به خلاف».

مسأله، محلّ خلاف است لکن به نظر مصنف، تحقیق مطلب، این است که تمسک به عام، جائز نیست که اینک به بیان دلیل «مجوزین» می پردازیم.

شما - مصنف - فرمودید در مثال مذکور «اکرم کل عالم»، در «عموم» ظهور دارد، در معنای حقیقی استعمال شده و در همان معنا هم حجیت دارد منتها در آن مقداری که گرفتار حجت اقوا شده نمی توان به عام تمسک نمود اما در موردی که حجت اقوا نتوانست دخالت و دلالت داشته باشد، عموم، «بلا مزاحم و بلا معارض» هست و اتفاقاً

۱ - فالمشهور انه لا اجمال فی العام فیجوز التمسک به لمورد الشک و لذلك افتوا بالضمان فيما اذا دار امر الید بین ان تكون ید ضمان او لا و نسب الى الشیخ الانصاری التمسک بعمومات الانفعال فيما اذا دار امر الماء بین القلة القابلة للانفعال او الکثرة العاصمة. ر.ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۸۰/۱.

در محل بحث، مسأله به همان کیفیت است زیرا نسبت به زید که در عدالت و فسقش تردید داریم به «لا تکرّم الفساق» نمی‌توان تمسک نمود چون اگر در موضوع دلیلی تردید نمائیم، نمی‌توان به نفس آن دلیل تمسک کرد یعنی «لا تکرّم الفساق» نمی‌تواند وضع زید مشکوک العدالت و الفسق را مشخص کند لذا وقتی دلیل اقوا^۱ نتوانست شامل فرد مشکوک شود حجّیت و ظهور عام - در عموم - چه نقصانی دارد که شامل زید نشود لذا می‌گوئیم مشمولیت زید عالم برای عموم، قطعی هست و حجّیت عموم درباره او مسلم است و حجّت اقوا نمی‌تواند شامل آن فرد شود پس مانعی ندارد که نسبت به زید مشکوک العدالت و الفسق به «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود و در نتیجه گفت: تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل مانعی ندارد.

قوله: «... و هو فی غایة الفساد».

مصنّف رحمه الله: تمسک به عام - و همچنین تمسک به مخصّص - در شبهه مصداقیه

مخصّص منفصل، جائز نیست.^۲

تذکره: مصنّف رحمه الله بین مخصّص لفظی و لثّی، تفصیل قائل شدند لکن فعلاً بحث ما در موردی است که مخصّص، لفظی باشد یعنی دو لفظ و دو کلام از مولا صادر شده، ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل فرموده «لا تکرّم الفساق من العلماء».^۳

سؤال: چرا در محل بحث نمی‌توان به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود و حکم

۱ - لا تکرّم الفساق.

۲ - زیرا باید احراز فسق - عنوان - بشود تا بتوان به لا تکرّم الفساق تمسک نمود آیا اگر تردید داشته باشیم فلان مایع، خمر است یا نه می‌توان به دلیل حرمت شرب خمر تمسک نمود؟ خیر! در محل بحث هم مسلماً دلیل مخصّص، بیانگر حکم زید نمی‌باشد البته این مسأله، محل بحث ما هم نیست.

۳ - مفهوم «فاسق» برای ما مبین است لکن نمی‌دانیم بر زید عالم، عنوان فاسق، منطبق است یا نه - از جهت این که نمی‌دانیم مرتکب فسق شده یا نه.

زید مشکوک الفسق را از آن استفاده کرد به عبارت دیگر: چه قصوری در عام هست که نمی‌توان به آن تمسک نمود؟

شما - مصنف - فرمودید عام در عموم ظهور دارد، در معنای حقیقی و موضوع له استعمال شده و در هر موردی که ظهور، محقق باشد می‌توان به اصالت الظهور که معنایش حجّیت ظهور است، تمسک نمود یعنی: ظاهر کلام برای عبد و مولا حجّیت دارد و انسان می‌تواند به ظواهر کلام، استناد و احتجاج نماید به عبارت دیگر در عالمیت زید که تردیدی نیست لکن فسق او مشکوک است پس چرا نمی‌توان به «اکرم کلّ عالم» یا «اکرم العلماء» تمسک نمود؟

جواب: نکته و علتش این است که عام در تمام افراد و مصادیق «ظهور» دارد و معنای عام مذکور، «کلّ عالم» می‌باشد لکن عام، بعد از تخصیص، ذو عنوان شده و از نظر حجّیت، دایره‌اش مضیق می‌شود کآن معنای عام مذکور، این است که: «اکرم العلماء غیر الفساق»، عام در «غیر الفساق» حجّیت دارد و فرق مخصّص متصل و منفصل در این جهت است که اگر مولا از ابتدا می‌فرمود «اکرم العلماء غیر الفساق» ظهوری که برای آن منعقد می‌شد، نسبت به عالم غیر فاسق می‌بود اما فعلاً که با مخصّص منفصل، مطلب را بیان کرده، ضربه‌ای نسبت به ظهور وارد نمی‌شود و عام در «کلّ عالم» ظهور دارد اما باید «ظهور» حجّیت پیدا کند و اصالت الظهور در آن جاری شود. نتیجه تخصیص در محلّ بحث، این است که حجّیت در دایره معینی محدود می‌شود یعنی اکرم کلّ عالم در عموم ظهور دارد اما آن ظهور، نسبت به عموم حجّیت ندارد بلکه در ماعدا و غیر مخصّص، حجّیت است به عبارت دیگر، حجّیت آن، نسبت به عنوان غیر مخصّص است یعنی: عالم غیر فاسق، «فاسق»، عنوان مخصّص است و حجّیت به غیر عنوان مخصّص، محدود می‌شود و آنچه که فعلاً برای ما حجّیت دارد و انسان می‌تواند به آن احتجاج نماید کآن «اکرم العلماء غیر الفساق» می‌باشد و، عالمیت زید، مسلم است و اکرم العلماء از جهت

.....

ظهور، شامل آن می‌شود لکن از جهت اصالت الظهور - حجتیت ظهور - شمولش مشکوک است لذا در مورد زید که فسقش مشکوک است نمی‌توان به عام تمسک نمود^۱ پس دلیل لفظی نداریم تا به آن تمسک نمائیم بنابراین باید با مراجعه به اصول عملیه، وضع زید را مشخص نمود.

تذکره: ممکن است چنین اعتراض و اشکالی نسبت به بیان مصنف رحمه الله در ذهن انسان خطور کند که: شما در فرض اول^۲ که مخصص، منفصل بود و مفهوماً اجمال داشت، فرضاً معنای فاسق مبتین نبود، فرمودید نسبت به مرتکب صغیره می‌توان به عموم «اکرم العلماء» تمسک نمود.

سؤال: آیا بیان مصنف درباره آن قسم با فرمایش فعلی^۳ ایشان منافات ندارد؟ به عبارت دیگر: اگر معنای اکرم العلماء به لحاظ دلیل مخصص، «اکرم العلماء غیر الفساق» هست، پس همان طور که در شبهه مصداقی نمی‌توان به آن تمسک نمود در شبهه مفهومی هم تمسک، جائز نیست.

آیا اگر تردید پیدا کردیم که مرتکب صغیره، فاسق است یا نه می‌توان به «اکرم العلماء» یا «اکرم کل عالم» تمسک نمود یا نه؟

مصنف رحمه الله فرمودند در مخصص منفصل، اجمال به عام سرایت نمی‌کند و در زائد بر قدر متیقن می‌توان به عام، تمسک نمود.

آیا بیان قبلی با فرمایش فعلی ایشان - در شبهه مصداقیه - منافات دارد یا نه؟
تقریر اشکال به بیان دیگر: سؤال: آیا عموم «عام» به قوت خود محفوظ است یا این که عام، عنوان پیدا کرده و ذو عنوان شده؟

۱ - کما این که نمی‌توان درباره او به «لا تکرّم الفساق من العلماء» تمسک نمود.

۲ - از صُوَر چهارگانه.

۳ - در شبهه مصداقیه.

اگر «اکرم العلماء» ذو عنوان نگردد، و کلمه «غیر فاسق» ضمیمه آن نشود پس چرا در محل بحث نتوان حکیم زید را از عام مذکور استفاده کرد، می‌دانیم «زید عالم» لکن نمی‌دانیم «فاسق ام لا» و عام هم که عنوان پیدا نکرده پس چرا نتوان به آن تمسک نمود؟ اگر می‌گوئید عام، عنوان پیدا کرده و با ملاحظه دلیل مختص، معنایش «اکرم العلماء غیر الفساق منهم»، می‌باشد پس چرا در اجمال مفهومی فرمودید می‌توان به عام تمسک کرد^۱.

خلاصه: چرا در آن فرض فرمودید اجمال به عام سرایت نمی‌کند و می‌توان به عموم تمسک نمود و در بحث فعلی فرمودید نمی‌توان به عام تمسک کرد.

نتیجه: تفصیل بین اجمال مفهومی و مصداقی به حسب ظاهر و دید ابتدائی، وجهی ندارد.

استاد معظم «دام ظلّه»: اگر بنا باشد، فرمایش مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» را بپذیریم باید از ناحیه ایشان به این نحو جواب دهیم که: بین دو مسأله، تفاوت هست.

توضیح ذلک: در موردی که شبهه، مفهومی هست و مفهوماً عنوان فاسق اجمال دارد، ممکن است بگوئیم مختص، موجب می‌شود که عام عنوان پیدا کند اما عنوانش «اکرم العلماء غیر الفساق» هست که قدر متیقن فساق، مرتکب کبیره است یعنی عنوانی که برای عام حاصل می‌شود عنوان «غیر قدر متیقن» است زیرا دلیل مختص، دارای قدر متیقن می‌باشد و عنوانی که به عام داده می‌شود «ماعدا» و غیر قدر متیقن است بخلاف اجمال مصداقی که تردیدی در عنوان مختص نداریم و معنای «اکرم العلماء»، اکرم العلماء غیر الفساق هست و معنای فاسق هم برای ما مبین می‌باشد لکن نسبت به زید

۱ - چرا نسبت به مرتکب صغیره که نمی‌دانیم فاسق است یا نه به عام تمسک نمائیم؟

خارجی تردید داریم که آیا فاسق است یا نه لذا می‌توان بین اجمال مفهومی و مصداقی این فرق را قائل شد که: عنوان عام در اجمال مصداقی، همان غیر مخصص است و مخصص هم برای ما مبین است اما در اجمال مفهومی باید بگوئیم عنوان و معنای عام، غیر قدر متیقن از مخصص است زیرا مخصص، نسبت به قدر متیقن، عام را محدود می‌نماید اما نسبت به زائد بر آن نمی‌تواند عام را محدود کند.

نتیجه: در اجمال مفهومی گرچه دائره حجّیت، محدود می‌شود لکن محدودیتش در آن مقداری هست که خاص، نسبت به آن مقدار حجّیت پیدامی‌کند و آن مقداری که خاص حجّیت دارد در مورد مرتکب کبیره است لذا حجّیت عام درباره مرتکب صغیره به قوت خود باقی می‌ماند اما در اجمال مصداقی، شکی در مفهوم نداریم فرضاً می‌دانیم هم مرتکب کبیره و هم مرتکب صغیره، فاسق هستند اما نمی‌دانیم زید خارجی، مرتکب کبیره یا صغیره‌ای شده یا نه لذا در فرض مذکور که مفهوم برای ما مبین و مشخص است، «اکرم العلماء» در عالم غیر مرتکب صغیره و کبیره، حجّیت پیدامی‌کند و شما وقتی تردید داشته باشید که آیا زید، عالم غیر مرتکب کبیره و صغیره هست یا نه چگونه می‌توانید به «عام» تمسک نمائید پس علت فرق بین اجمال مصداقی و مفهومی همان بود که بیان کردیم، نتیجتاً در محل بحث اگر مخصص، لفظی و منفصل باشد چون دائره حجّیت عام، مضیق می‌شود و انطباق آن عنوان بر فرد مرده، مشکوک است لذا لا يجوز التمسک بالعام.

یادآوری: آنچه تاکنون درباره شبهه مصداقی بیان کردیم، مربوط به موردی بود که مخصص، لفظی باشد.

و أما اذا كان لبتياً^۱، فان كان ممّا يصحّ أن يتكلّ عليه المتكلّم اذا كان بصدد البيان في مقام التّخاطب، فهو كالمتّصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعامّ الا في الخصوص [۱].

[۱] - تذکّر: بحث فعلی درباره شبهه مصداقی، در صورتی است که مخصّص، لبتی باشد.

در مخصّص لبتی، لفظی از ناحیه مولا صادر نمی شود لکن عقل انسان، حکم می کند، فرمانی را که مولا صادر نموده به نحو عموم، مرادش نیست بلکه باید فرضاً یک عنوان از آن، خارج شود.

مثلاً مولا به عبدش دستور می دهد تمام همسایگان را به منزل دعوت کن تا از آنان پذیرائی نمائیم لکن یکی از همسایگان، دشمن سرسخت مولا هست و عبد «یقین» دارد که مولا مایل نیست، او مورد تکریم و احترام قرار گیرد، در این صورت از آن به مخصّص لبتی تعبیر می کنند یعنی مخصّصی که مولا نسبت به آن حرفی نزده اما عبد با عقل خود، عنوان آن مخصّص را درک نموده.

مصنّف رحمته الله: مخصّص لبتی بر دو قسم است: الف: گاهی مخصّص لبتی به حدی واضح و بدیهی است که مولا نیازی به ذکر آن نمی بیند و لازم نمی داند با دلیل لفظی، آن را بیان کند - «مما يصحّ ان يتكلّ عليه المتكلّم اذا كان بصدد البيان».

۱ - الف: بان لم يوجد في عالم العنوان الاعنوان العام و ليس من عنوان المخصّص في عالم العنوان و اللفظ عين و لا اثر و لكننا قد علمنا من الخارج انه لا يزيد بعض افراده ارادة جدية فالشيخ الانصاري و تبعه جماعة و ان قالوا بجواز التمسك بالعام ح في الشبهات المصدّاقية الا ان المصنّف قد فصل فيه تفصيلاً و قال «فان كان الخاص مما يصحّ...» ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۱۱/۱.

ب: یعنی: قطعاً لا لفظیاً. ر.ک: حقائق الاصول ۴۹۹/۱.

۲ - بان يكون عرفاً من القرائن المتصلة الموجبة لصرف الكلام عن العموم الى الخصوص. ر.ک:

و ان لم یکن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجتيه كظهوره فيه. و السر في ذلك أن الكلام الملقى من السيد حجة ليس الا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم، فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً اذا قال المولى: «أكرم جيرانی» و قطع بأنه لا يريد اكرام من كان عدواً له منهم كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعداوتة، لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه [۱] .

اگر مخصص لابی از جهت وضوح و اتکال مولا به چنان درجه ای برسد، مثل این است که مولا شخصاً آن مخصص را بدون فاصله بعد از لفظ، بیان کرده یعنی: حکم مخصص لفظی متصل را دارد و كأن مولا با کلمه «الا» مقصودش را چنین بیان کرده: «اکرم جیرانی الا من کان عدواً لی».

مصنّف رحمه الله: اخیراً بیان کردیم که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص متصل، جائز نیست یعنی: اگر عبد، ده نفر از همسایگان مولا را به ضیافت دعوت نمود و نسبت به دو نفر احراز کرد که از دشمنان مولا هستند و آن ها را دعوت ننمود لکن نسبت به فرد سوم، مردّد بود که آیا دشمن مولایش هست یا نه، نمی تواند به «اکرم جیرانی» تمسک کند زیرا دستور مولا در مورد همسایه «غیر عدو»^۱ صادر شده و هذا مشکوک انه عدو ام لا.

نتیجه: قسم مذکور از مخصصات لابی، دارای حکم مخصص متصل است و بلاشکال، تمسک به عام، جائز نیست.

[۱] - ب: قسم دیگر از مخصصات لابی، آن است که شاید مورد توجه مولا هم نمی باشد، به نحوی است که اگر مولا بخواهد تمام مرادش را بیان نماید، نمی تواند به آن

→ حقائق الاصول ۴۹۹/۱.

۱ - در مخصص متصل از ابتدا ظهور کلام در غیر عنوان عام است.

مخصّص لّتی اعتماد کند زیرا آن مخصّص، محتاج به فکر - صغرا و کبرا - هست و عبد باید با تأمل، نسبت به آن انتقال پیدا کند و اگر مولا می‌خواست تمام مقصودش را بیان کند باید آن مخصّص را لفظاً بیان می‌نمود و نمی‌توانست به مخصّص لّتی اکتفا نماید لکن فعلاً مولا آن مخصّص را بیان نکرده و فقط فرموده: «اکرم جیرانی»، یعنی: او دشمنان خود را استثنا ننموده و استثنای اعدا هم آن قدر، واضح و مبّین نبوده که حکم مخصّص لفظی متصل را داشته باشد لکن عبد زیرک با فکر و تأمل برایش ثابت شده که دشمنان، مورد امر مولا نیستند.

سؤال: آیا در قسم مذکور از مخصّصات لّتی، تمسک به عام، جائز است یا نه؟
جواب: اگر عبد، مردّد شد که فرضاً بکر، از دشمنان مولا هست یا نه، به «اکرم جیرانی» تمسک می‌کند^۱ زیرا تنها دلیلی که از ناحیه مولا صادر شده «اکرم جیرانی» هست و در برابر آن حجت و دلیل نمی‌توان به یک قاعده کلی^۲ اعتماد کرد.
آری اگر برای عبد، یقین حاصل شود که زید، عدوّ مولا هست می‌تواند به یقین^۳ خود اعتماد کند و از عموم مذکور صرف‌نظر نماید - و همچنین اگر یقین پیدا کرد که عمرو از دشمنان مولا هست.

اما اگر درباره بکر، تردید پیدا کرد که آیا «هذا عدوّ او لیس بعدوّ»، در برابر اکرم جیرانی که تنها حجت صادره از ناحیه مولا هست چنانچه از تکریم و دعوت او به ضیافت، خودداری کرد و مولا به او اعتراض نمود که چرا او را اکرام نکردی، عبد در

۱ - تمسک به عام در فرد مشتبّه، جائز است کما این که ظهور عام در آن فرد، محفوظ هست و حجّتش به قوت خود، باقی می‌باشد.

۲ - فرضاً عبد بگوید من نسبت به این قاعده کلی، یقین دارم که: دشمنان مولا از «اکرم جیرانی» خارج می‌باشند و من احتمال دادم «بکر» از دشمنان مولا باشد لذا از اکرام او خودداری نمودم.

۳ - زیرا «قطع» حجّیت ذاتی دارد.

بخلاف ما اذا كان المخصّص لفظياً، فإنّ قضیة تقدیمه علیه هو كون الملقى اليه كأنه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقة فيما [اذا] كان الخاصّ متصلاً و القطع بعدم ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته الا فيما قطع أنّه عدوه، لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عدواته له، و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحّة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطّريقة المعروفة و السّيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّية أصالة الظهور.

و بالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبة الى المشتبه هاهنا [بخلاف] هناك و لعلّه لما أشرنا اليه من التّفاوت بينهما بالقاء حجّتين هناك [و] تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاصّ و تقدیمه على العامّ كأنه لم يعمّه حكماً من رأس، و كأنه لم يكن بعامّ بخلاف هاهنا، فإنّ الحجّة الملقاة ليست الا واحدة، و القطع بعدم ارادة اكرام العدو في «أكرم جيرانی» مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومّه الا فيما قطع بخروجه من تحته، فأنّه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه و مرامه، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه [۱] .

برابر مؤاخذه مولا عذر موجهی ندارد و نمی تواند به آن قاعده کلی تمسک کند بلکه مولا می تواند علیه عبد احتجاج نماید که من گفتم: «اکرم جیرانی و کان بکرّ جاری» و شما چرا به احتمال این که او از دشمنان من هست، اکرام او را ترک نمودی.

خلاصه: در قسم مذکور از مخصّصات لّبی از نظر عقلاً تمسک به عام مانعی ندارد و باید به عموم عام تمسک نمود.

[۱] - تذکّر: بحث ما در تفصیلی بود که مصنّف در شبهات مصداقیه، بین مخصّص

لفظی و لّبی قائل شدند که اینک با ذکر یک مقدّمه به ادامه آن بحث می پردازیم.

مقدّمه: اصالت الظهور به معنای حجّیت ظهور است یعنی: اگر کلام، دارای «ظهور» باشد، قابلیت احتجاج دارد فرضاً اگر مولائی بگوید: ظاهر کلام من، مراد من نبوده، علیه

.....

او می‌توان احتجاج نمود و همچنین اگر عبد بگوید من احتمال دادم از فلان کلام، خلاف ظاهر اراده شده، مولا می‌تواند علیه او احتجاج نماید پس اصالت الظهور به معنای حجتیت ظواهر و صحت احتجاج، نسبت به ظواهر کلام می‌باشد و یک اصل مسلم عقلانی هست و مدرکش غیر از بنای عقلا چیز دیگری نمی‌باشد و چنین نیست که یک اصل شرعی باشد.^۱

مصنف رحمته الله: در مواردی که مخصص، لفظی باشد، اصالت الظهور که مدرکش بنا و سیره عقلا هست، جاری نمی‌شود اما در مواردی که مخصص، لابی باشد، جاری می‌شود. توضیح ذلک: الف: اگر مخصص، لفظی باشد، فرضاً مولا بگوید «اکرم العلماء» و سپس بفرماید «لا تکرّم الفساق من العلماء» و وضع زید، خارجاً مشخص نباشد که «هل هو فاسق او ليس بفاسق» در این صورت، بنای عقلا بر این نیست که برای استکشاف حکم اکرام زید به لا تکرّم الفساق من العلماء رجوع نمایند کما این که به اکرم العلماء هم رجوع نمی‌کنند به عبارت دیگر: از نظر عقلا، نسبت به زید مشتبه به شبهة مصداقیه، نه در «اکرم العلماء» اصالت الظهور جاری می‌شود و نه در «لا تکرّم الفساق من العلماء» و دلیلین، نسبت به فرد مشتبه از نظر عقلا هیچ‌گونه دلالتی ندارد.

ب: اگر مخصص، لابی باشد مثلاً مولا عامی را به نحو «اکرم جیرانی» بیان کند لکن عبد قاطع شود که مولا اکرام دشمنان خود را اراده ننموده در این صورت، عقلا به اصالت الظهور، اتکال دارند و فرضاً نسبت به فردی که مسلماً همسایه مولا هست اما دشمنی او نسبت به مولا مشکوک است به عموم «اکرم جیرانی» تمسک می‌کنند^۲ یعنی: اصالت الظهور در آن جاری می‌نمایند.

۱ - و دلیل شرعی بر آن قائم شده باشد.

۲ - و حکم به وجوب اکرام «جار» مشکوک العداوت می‌نمایند.

نتیجه: ملاک، بنای عقلا و اصالت الظهور است و در موردی که مخصّص لفظی، مطرح باشد، اصالت الظهور جاری نیست اما در مواردی که مخصّص لبتی، مطرح است، اصالت الظهور جریان دارد ضمناً در هر موردی که بنای عقلا محرز باشد، لزومی ندارد، علت و نکته آن را احراز نمائیم اما باید دانست که عقلا بین آن دو مورد، تفصیل قائل شده‌اند. و ملاکش هرچه باشد، فرقی ندارد.

تذکره: البته شاید خودمان بتوانیم با تأمل، ملاک آن را کشف کنیم که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

الف: در مخصّص «لتی» تنها دلیل و حجتی که از ناحیه مولا به عبد القا شده، یک حجت، تحت عنوان «اکرم جیرانی» هست پس باید آن حجت منحصره مولا اتباع شود تا این که قطع به خلافتش حاصل شود. یک حجت اقوا در برابرش باشد. و بدون حجت اقوا نمی‌توان از عموم «اکرم جیرانی» رفع ید نمود، البته در موردی که نسبت به یک فرد یقین داریم «انه عدوّ للمولی» صغراً و کبراً، کامل و تمام است و هر دو، مقطوع می‌باشد^۱ فرضاً می‌گوئیم: «هذا عدوّ للمولی قطعاً و المولی لا یرید اکرام عدوّه قطعاً» پس نتیجه می‌گیریم اکرام فلان عدوّ قطعی و مسلم، مورد اراده مولا نمی‌باشد اما در موردی که تردید داریم آیا فلان فرد از دشمنان مولا هست یا نه. با وجود شک در عداوت. چه حجت و دلیلی در برابر «اکرم جیرانی» وجود دارد که اکرام فرد مشکوک العداوت را ترک نمائیم؟

هیچ راهی غیر از تمسک به عموم «اکرم جیرانی»^۲ نداریم.

ب: اما در مخصّص «لفظی» دو حجت از ناحیه مولا القا شده فرضاً ابتدا فرموده «اکرم جیرانی» سپس به دلیل مستقل و مخصّص منفصل فرموده «لا تکرم من جیرانی من کان

۱ - قطع، حجت اقوا هست.

۲ - «اکرم جیرانی» یک حجت مسلم صادرة از ناحیه مولا می‌باشد و با شک در عداوت نمی‌توان از آن رفع ید نمود.

عدوآلی».

قبلاً بیان کردیم که با ضمیمه شدن آن دو حجت به یکدیگر چون حجت دوم «نص یا اظهر» است در نتیجه بر حجت اول حکومت دارد^۱ و نتیجه دلیل حاکم و محکوم، این است که: «اکرم جیرانی الذین لا یکنونون اعداء لی» پس ثمره ضمیمه شدن آن دو حجت به یکدیگر و حکومت دلیل مختص بر عموم^۲، این است که: اکرم جیرانی الذین لا یکنونون اعداء لی نتیجتاً نسبت به همسایه‌ای که تردید داریم انه عدو له ام لا به کدام دلیل می‌توان تمسک کرد؟

اکرم جیرانی که اطلاق ندارد زیرا کلمه «جیرانی» دارای یک قید می‌باشد و شبیه این است که شخص مولا آن قید را بعد از کلمه «جیرانی» ذکر نموده و مطلبش را به صورت مختص متصل بیان کرده.

آیا اگر مولا از ابتدا می‌فرمود «اکرم جیرانی الذین لا یکنونون اعداء لی» تمسک به آن، جائز بود؟ خیر! زیرا در تمسک به دلیل باید موصوف و صفت - هر دو - احراز شود اگر مولا بگوید اکرم العلماء العدول، همان طور که باید عالمیت احراز شود، عنوان عدالت هم باید محرز شود و در مثال «اکرم جیرانی» عنوان موصوف، محرز است اما وصفش - عدم کونه عدوآ للمولی - محرز نمی‌باشد لذا «لا یجوز التمسک به» یعنی: به دلیل عام نمی‌توان تمسک نمود کما این که به دلیل خاص هم مسلماً نمی‌توان استناد نمود.

۱ - تقدم دارد.

۲ - یعنی: تخصیص عموم.

بل^۱ ممکن آن یقال: أن قضیة عمومہ للمشکوک أنه لیس فرداً لما علم بخروجه من حکمه بمفهومه، فیقال فی مثل «لعن الله بنی أمیة قاطبة» انّ فلاناً وان شک فی ایمانه یجوز لعنه. لِمکان العموم، وکلّ من جاز لعنه لا یكون مؤمناً، فینتج أنه لیس بمؤمن، فتأمل جیداً [۱] .

[۱] - نه تنها برای وجوب اکرام به «اکرم جیرانی» تمسک می‌کنیم بلکه با تشکیل یک قضیه - صغرا و کبرا - از طریق وجوب اکرام، عدم عداوت آن فرد مشکوک العداوت را استفاده می‌کنیم.^۲

ممکن است بگوئیم مقتضای شمول «اکرم جیرانی» نسبت به فرد مشکوک العداوت، این است که او فرد آن عدوی که مسلماً می‌دانیم از «اکرم جیرانی»، خارج است، نمی‌باشد.^۳ به عبارت دیگر: نه تنها نسبت به فرد مشکوک العداوت به عام و «اکرم جیرانی» تمسک می‌نمائیم^۴ بلکه بعد از مسأله وجوب اکرام، یک قضیه تشکیل داده و نتیجه دیگری به این نحو از آن می‌گیریم.

بیان ذلک: در مورد «جار» و همسایه مشکوک العداوت به عموم «اکرم جیرانی»

۱ - غرضه الترقی من اخراج المشتبه عن حکم الخاص بسبب التمسک بالعام الى اخراجه عن موضوعه و مصداقیته له بان یقال: ان العام فی مثل «لعن الله بنی امیة قاطبة» یدل علی جواز لعن من شک فی ایمانه منهم، و من المعلوم عدم جواز لعن المؤمن فلا بد ان یكون جائز اللعن غیر مؤمن فالعام کاشف عن عدم کون الفرد المشتبه من افراد الخاص و هو المؤمن، فیصح تألیف قیاس ینتج عدم کون المشتبه مصداقاً للخاص بان یقال: ان فلاناً جاز لعنه وکل من جاز لعنه لیس بمؤمن، ففلان - ای مشکوک الايمان - لیس بمؤمن و یترتب علیه احکام عدم فردیته للخاص. ر.ک: منتهی الدراية ۵۳۳/۳.

۲ - این که شنیده‌اید مثبتات اصول حجیت ندارد، مربوط به مثبتات اصول شرعی و تعبیه هست نه اصول عقلانی مانند اصالت الظهور که فعلاً مورد نظر ما هست.

۳ - البته این مطلب را از مفهوم «اکرم جیرانی» استفاده می‌کنیم نه منطوقش.

۴ - در محل بحث، یعنی: در مخصص لپی و شبهه مصداقی.

تمسک و حکم وجوب اکرام او را استفاده نموده و گفتیم: زید مشکوک العداوت^۱، دارای وجوب اکرام است لکن اکنون کبرائی ضمیمه آن نموده و می گوئیم: هر کس اکرامش واجب باشد، دشمن مولا نیست زیرا وجوب اکرام با عداوت نسبت به مولا تناسب ندارد پس کبرای قضیه، این شد: «کل من یجب اکرامه لا یكون عدوًّا للمولی» و نتیجه اش چنین می شود: «هذا الذی یكون مشکوک العداوة لا یكون عدوًّا للمولی»، یعنی: عنوان عدم عداوت را از طریق وجوب اکرام و تمسک به عام ثابت می کنیم.

قوله: «فتأمل جيداً»^۲.

کی يظهر لك الفرق بين المخصص اللفظي واللبّي حيث أنّه قد يتوهم عدم الفرق بعد العلم بأنّ العداوة مانعة عن الاكرام والایمان مانعة عن جواز اللعن بين ما اذا صرح بالتخصيص او لم يصرح لظهور أنّ الحكم أنّما يلحق موضوعه و بعد العلم بالمانع شكّ فی تحقق الموضوع و فسادہ قد ظهر من بیان المصنّف بأنّ الرجوع الى العام یوجب رفع الشك عن الموضوع لأنّنا لا نسلم مدخلية امر آخر وراء عنوان الموضوع فيه من العداوة فی المثال الاول والایمان فی المثال الثانی ما لم یصرّح بالتخصيص، غاية الامر أنّا علمنا به بملازمة بين العداوة وعدم الاكرام و بين الايمان وعدم جواز اللعن و ذلك لا یضرّ بالتّمسک بالعام بل یؤكّده حيث أنّا نستكشف من ثبوت الاكرام الملازم لعدم العداوة عدم كونه عدوًّا و من جواز اللعن الملازم لعدم الايمان كونه غیر مؤمن، و توهم أنّ ذلك أنّما یتّم اذا لم یعلم بوجود التخصيص اصلاً و امّا اذا علم بوجوده فیکفی فی تعنون العام فمدفوع بالفرق بين العلم بوجوده و بين عدمه اذ المدار على الاستکشاف المذكور بجریان اصاله عدم التخصيص فکما لو شكّ ابتداء فی تخصیص العام بفرد بعد العلم بتخصیصه بفرد آخر نتمسک بالعموم و لا ینافی العلم

۱- که از همسایگان مولا هست.

۲- «نگارنده» به مناسبت قول مصنف «فتأمل جيداً»، توجه شما را به نکاتی از کتاب شرح کفایة

الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی رحمته الله جلب می نماید. ر.ک: ۳۱۳/۱

بتخصيصه بفرد آخر غيره فكذلك فيما نحن فيه، وبالجمله العموم عند كون المخصص لبياً
مبين للصغرى فى كل من لم يعلم عداوته او اسلامه و هو ان المورد غير عدو او غير مسلم
فيحكم بوجوب اكرامه او جواز لعنه لاجل ذلك لا انه يحكم على الفرد بحكم العام مع عدم
تشخيص الصغرى كى يكون من قبيل الاستدلال بالعام فى الشبهات المصداقية ثم ان هذا كله
فيما يمكن اعتباره فى الموضوع كالعداوة و الايمان و العدالة من الاوصاف الخارجيه، و اما
ما لا يمكن اعتباره فيه كالصحة و الفساد من الاوصاف المنتزعة من مجرد ارادة المولى لفرد
و عدم ارادته له و بالجمله من الانقسامات المتولدة بعد تعلق الامر و لا يعقل كونه من
الانقسامات الطارئة قبل تعلق الامر فلا اشكال ح فى التمسك بالعموم كما اشرنا الى نظير
ذلك آنفا فيما اذا كان المراد بالمخصص العقلى ادراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع فاذا
شككنا فى صحة عتق الرقبة الكافرة يجب الاخذ بالعموم فلو قلت الفاسد خارج قطعاً و الفرد
المشكوك لا تحرز صحته فلا وجه للتمسك، قلنا ليس الفاسد خارجاً عن العام بل ليس الخارج
الا فاسداً بمعنى ان الفاسد ليس عنواناً للأفراد الخارجة و انما هو وصف اعتبارى منتزع من
العناوين الخارجة كالزبوا و المنابذة و الملامسة و الحصاة فى المعاملات و صلاة الحائض و
صوم المسافر فى العبادات فعلى هذا كون المشكوك فاسدة موقوف على خروجها و العموم
حاكم بدخولها و مبين للصغرى فى كل ما لم يعلم بخروجه فلا يتصف بالفساد ثم انه اذا شك
فى كون ما ادركه العقل قيداً للموضوع او ملاكاً للحكم كى لا يكون قيداً للموضوع لكونه
قابلاً لكلا الوجهين كما اذا فرض العلم بخروج العدو لكن لم يعلم ان عدم العداوة قيد اخذ فى
موضوع وجوب الاكرام او مناط لوجوبه ففيه التفصيل السابق من انه اذا كان حكم العقل
ضرورياً يصح اتكال المولى فى مقام البيان على ركزه فى ذهن المخاطب فلا يمكن التمسك
به فى الفرد المشكوك لكونه من قبيل الكلام المحتف بما يصلح كونه قرينة و اذا كان نظرياً
فحيث قد تم ظهور الكلام فى الاطلاق فيؤخذ ح بالاطلاق لاحتمال ان المولى احرز عدم
كونه عدواً فالقى الحكم العالم.

ايقاظاً: لا يخفى أنَّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص^١، بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد الا ماشأ ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وان لم يجر التمسك به بلا كلام، ضرورة أنه قلما لم يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه مما بقي تحته، مثلاً اذ شكَّ أنَّ امرأة تكون قرشية أو غيرها [فهي وان كانت اذا وجدت اما قرشية أو غير قرشية] فلا أصل يحرز [به] أنَّها قرشية أو غيرها، الا أنَّ أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنَّها ممن لا تحيض الا الى خمسين، لأنَّ المرأة التي لا يكون بينها وبين القريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دلَّ على أنَّ المرأة انما ترى الحمرة الى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشية، فتأمل تعرف [١].

احراز مشتبه به وسيلة اصل موضوعي

[١] - مصنف رحمته الله فرمودند تمسك به عام در شبهه مصداقي مخصص^٢، جائز نیست، در بحث فعلی می فرمایند گاهی از اوقات می توان به کمک استصحاب، موضوع را احراز

١ - یعنی: عنواناً خاصاً وجودیاً مقابلاً لعنوان المخصص و مقصوده: ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لا يتعنون بعنوان خاص، بل هو باق على ما كان عليه العام قبل التخصيص من اللاعنوانية، فكل عنوان كالهاشيمة والغنى والفقر والعربية والمجمية وغيرها مما اذا كان ثابتاً للعام - كالعلماء - قبل التخصيص من غير دخل لها في الموضوع - وهو العالم - فهو باق على حاله ولم يصر الباقي تحت العام معنوياً بعنوان غير الخاص. و «على هذا» فيكفي في اثبات حكم العام للفرد المشكوك نفي الخاص بالاصل وليس هذا تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية كما هو واضح. هذا بالنسبة الى تمنون العام بخاص وجودي في مقابل المخصص و اما تمنونه بعنوان خاص عديمي و هو عدم عنوان المخصص فمما لا بد منه ...» ر.ك: منتهى الدارية ٥٤٠/٣.

٢ - در مخصص لفظی.

نمود^۱ و هنگامی که موضوع، منقّح شد، حکم عام را بر آن جاری نمود. قبل از توضیح فرمایش مصنف به مثالی در غیر مورد مخصّص اشاره می‌کنیم سپس به توضیح کلام ایشان می‌پردازیم.

مثال: فرض کنید اصلاً مسأله استثنا و تخصیص، مطرح نیست و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم» و شما نسبت به عالمیت زید، مردّد هستید - در حالی که حالت سابقه زید، عالمیت بوده - در این صورت با قطع نظر از استصحاب چون در عنوان عالمیت تردید دارید، نمی‌توانید به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک نمایید زیرا در تمسک به یک دلیل باید موضوع آن، محرز باشد پس اگر استصحاب عالمیت را جاری ننمائیم، در مورد شک در عالمیت نمی‌توان به عام مذکور تمسک نمود^۲ اما در مواردی که حالت سابقه، مشخص است، مانند محلّ بحث که حالت سابقه زید، عالمیت بوده و فعلاً به جهتی تردید داریم «آنّه عالم ام لا» به استصحاب بقاء عالمیت تمسک می‌نمائیم و از آن طریق، عالمیت زید را احراز می‌نمائیم و در نتیجه با احراز عالمیت می‌توان به «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود پس در عین حال که مستقیماً نمی‌توانستیم به عام مذکور تمسک نمائیم به کمک استصحاب، موضوع عام، محرز و منقّح شد و در نتیجه می‌گوئیم زید مشکوک العالمیت، دارای وجوب اکرام است.

اما در محلّ بحث: قبلاً گفتیم تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصّص لفظی، جائز نیست لکن فعلاً چنین می‌گوئیم: اشکالی ندارد که از طریق استصحاب ثابت کنیم آن فرد مشتبّه، تحت عموم عام، باقی هست و عنوان مخصّص بر آن، منطبق نمی‌باشد و در نتیجه اگر از افراد عام بود، حکم عام هم شاملش می‌شود.

۱ - یعنی: موضوع را منقّح نمود.

۲ - و همچنین اگر حالت سابقه زید - و عالمیت - مشخص نباشد.

ياد آوری: بیان مذکور در مواردی جریان دارد که مخصص، منفصل باشد یا اگر متصل است جنبه نفی و اثبات در آن باشد - کالاستثناء من المتصل^١ - مثل این که مولا بگوید:

١ - الف: دون مثل الشرط و الوصف و الغاية. ر.ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ٣١٤/١.

ب: من المعلوم ان المخصص المتصل «تارة» يكون موجبا لتعنوان العام بعنوان وجودي كما في التخصيص بالوصف الوجودي مثل: اكرم العلماء العدول ... «و تارة» يقتضي كونه معنوا بعنوان عدمي كما في الوصف العدمي مثل: اكرم العلماء الذين هم ليسوا بفساق ... «و انما الاشكال» في المخصص المنفصل او كالاستثناء من المتصل كما لو قيل اكرم العلماء الا الفساق او: و لا تكرم الفساق، و انه هل يقتضي تعنون موضوع العام بعنوان خاص وجودي مضاف لعنوان الخاص مثل «العدول» في المثال المذكور، او بكل عنوان مفاير لعنوان الخاص منافي له ضدّا كان له او نقيضاً، او بعنوان عدمي نقيض عنوان الخاص مثل «الذينهم ليسوا بفساق» في المثال المذكور او لا يقتضي شيئاً من ذلك؟ المترائي من بعض عبارات التقريرات هو الاول و ظاهر المصنف هو الثاني و صريح آخر هو الثالث، و آخر هو الرابع، و على الاول لا يجدي في اثبات حكم العام الا الاصل الوجودي المثبت للعنوان الطاريء على موضوع العام من قبل المخصص و على الثاني يجدي كل اصل مثبت لكل عنوان منافي لعنوان الخاص و على الثالث لا يجدي الا الاصل العدمي النافي لعنوان الخاص، و على الرابع لا ينفع شيء منهما فيه اصلاً لعدم كون الوصف - وجوداً او عدماً - موضوعاً لحكم العام فاذا قيل اكرم العلماء الا الفساق، فالفرد المشكوك المتيقن العدالة سابقاً يجري فيه خصوص استصحاب العدالة على الاول فيترتب عليه حكم العام و هو او استصحاب عدم الفسق على الثاني و خصوص استصحاب عدم الفسق على الثالث فيترتب عليه حكم العام و لا مجال لاستصحابهما على الرابع. ثم ان الاول بعيد عن المذاق العرفي، و ابعد منه الثاني، و الاخير اقرب اليه من الثالث لان الخاص ليس له وظيفة اكثر من اخراج افراده عن حكم العام فلا يقتضي اكتساء موضوع حكم العام وصفاً وجودياً و لا عدماً فضلاً عن اكتسائه كل عنوان كما هو ظاهر المتن هذا اذا لم يكن حكم الخاص نقيضاً لحكم العام اما لو كان نقيضاً له كما اذا قيل لا يحرم اكرام العلماء الا الفساق، او: لا يجب اكرام العلماء الا العدول، فاصالة عدم عنوان الخاص كافية في ثبوت حكم العام لان لازم ارتفاع الموضوع بالاصل ارتفاع حكمه. ر.ک: حقائق الاصول ٥٠٢/١.

«اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم»، پس بیان مذکور در موردی که مخصّص مثلاً به صورت توصیف باشد، جریان ندارد فرضاً اگر مولا بگوید «اکرم العلماء العدول» و شما مردّد باشید که زید، عادل است یا نه و حالت سابقه هم نداشته باشد باید عنوان او را احراز نمائید^۱ اما در مخصّص منفصل یا متصل - که از قبیل استثنا باشد - چون جنبه نفی در آن هست و نفی - عدم - همیشه حالت سابقه دارد تمسّک به استصحاب عدمی مانعی ندارد^۲.

مثال فقهی: شما در باب دم حیض به این قاعده کلی و استثنای از آن توجّه کنید: قاعده کلی، این است که: «کلّ مرأة ترى الحمرة الى خمسين» یعنی: هر زنی تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می‌کند و بعد از آن، محکوم به حیض نیست لکن از آن قاعده، یک - یا دو مورد - استثنا شده، فرض کنید به دلیل مستقل و منفصل گفته‌اند «المرأة القرشیة ترى الحمرة الى ستین» یعنی: زن قرشی تا شصت سالگی می‌تواند دم حیض را رؤیت کند، اکنون اگر آن مخصّص منفصل را ضمیمه دلیل اول نمائیم، نتیجه آن‌ها یک موصوف و یک صفت عدمی هست یعنی: «المرأة التي لا تكون قرشیة ترى الحمرة الى خمسين» یعنی: زنی که قرشی نباشد^۳ تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می‌کند.

۱ - مگر این که دارای حالت سابقه باشد و ...

۲ - نتیجه: اگر مولا ابتدا بگوید «اکرم العلماء» سپس به دلیل مستقل بفرماید «لا تکرّم الفساق من العلماء» از ضمیمه نمودن آن دو دلیل به یکدیگر نتیجه می‌گیریم «عالم عادل غیر فاسق»، وجوب اکرام دارد و اگر مولا مطلبش را به صورت استثنا بیان کند که مسأله، بسیار واضح است، پس مخصّصات که از آن‌ها جنبه نفی و عدم استفاده می‌شود، نوعاً در آن‌ها استصحاب عدم، جریان پیدامی‌کند.

۳ - اگر آن زن، عنوان اثباتی دیگری داشته باشد، اشکالی ندارد.

حال اگر زنی تردید پیدا کرد که آیا او از قریش است یا غیر قریش، تکلیفش چیست. مصنف رحمته الله: استصحاب عدم قرشیت جریان پیدا می کند و عنوان «المرأة اذا لم تكن قرشية» بر او منطبق می شود و نتیجتاً بر فرد مشکوک القرشیه، همان حکم عام، مترتب می شود و می گوئیم او فقط تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می نماید پس استصحاب عدم قرشیت، آن عنوانی^۱ را که در دلیل عام - با ملاحظه مخصص منفصل حاصل شده بود - ثابت می کند و در نتیجه، حکم عام، شامل آن فرد مشکوک و مصداق مشتبه می شود.

سؤال: آیا اصلاً استصحاب مذکور را می توان جاری نمود یا نه؟

جواب: ما با دو مساله، مواجه هستیم: ۱ - آیا در استصحاب مذکور اصلاً حالت سابقه تحقق دارد یا نه؟

این مسأله به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

۲ - بحث دیگر، این است که اگر استصحاب، جاری شد، شما از نظر منقح شدن موضوع و ترتب حکم عام نباید تردید نمائید زیرا عام، این بود «المرأة اذا لم تكن قرشية ترى الحمرة الى خمسين» و استصحاب، آن عنوان را اثبات نمود^۲ و نتیجتاً قاعده کلی درباره او حکومت دارد.

تذکر: آیا استصحاب عدم قرشیت را می توان جاری نمود یا نه به عبارت دیگر: آن زن در این مورد، حالت سابقه دارد یا نه - اشکال ما این است که اصلاً او چه زمانی قرشی نبود و حالا شک در قرشیت او پیدا شده؟

جواب: نظر مصنف رحمته الله این است که: اگر قضیه متیقنه، سالبه به انتفاء موضوع و قضیه مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول باشد، استصحاب، جاری می شود بنابراین در محل بحث

۱ - که یک عنوان عدمی هست.

۲ - مانند مثالی که ابتدای بحث بیان کردیم یعنی: استصحاب، عالمیت زید را ثابت نمود و در نتیجه، شما به عموم «اکرم کل عالم» تمسک نمودید.

چنین می‌گوئیم: آن زن، چه زمانی قرشی نبود؟

هنگامی که او وجود نداشت، نطفه‌اش هم منعقد نشده بود و اصلاً موضوعی مطرح نبود، او قرشی نبود اما اکنون که موضوع تحقق پیدا کرده، همان سالبه^۱ را می‌توان استصحاب نمود.

یادآوری: آنچه را بیان کردیم، نظر مصنف بود اما نظر سائر محققین برخلاف ایشان است و آن‌ها این قبیل استصحابات - مانند: استصحاب عدم قابلیت حیوان «للتذکيه» و استصحاب عدم قرشیت - را جاری نمی‌دانند لکن نظر مصنف، این است که قضیه متیقنه و مشکوکه - هر دو - قضیه سالبه است منتها قضیه متیقنه، سالبه به انتفاء موضوع و مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول است و این امر، ضربه‌ای به جریان استصحاب نمی‌زند.

نتیجه: بنابر جریان استصحاب مذکور مانعی ندارد که استصحاب، موضوع^۲ را برای دلیل عام ثابت کند - و غالباً احراز موضوع به کمک استصحاب، ممکن است «آماشذ»^۳ - و نتیجتاً نسبت به مرئیه مشکوکه القرشیه همان حکم^۴ عام جاری می‌شود.

۱ - سالبه به انتفاء محمول.

۲ - المرأة التي لم تكن قرشية.

۳ - در مواردی که تبادل حالتین، مطرح است، مثل این که یقین داریم زمانی زید، فاسق بوده و زمانی عادل لکن تقدّم و تأخر آن دو حالت برای ما مشکوک است، نمی‌توان به استصحاب عدمی تمسک نمود زیرا یقین داریم آن حالت عدمی، منتفی شده لکن تقدّم و تأخرش برای ما مشکوک است. البته مسأله تبادل حالتین، کمتر اتفاق می‌افتد اما در غالب موارد، همان حالت سابقه عدمی، قابل استصحاب هست.

۴ - یعنی: تری الحمره الى خمسين.

قوله: «فتأمل تعرف»^١. «... و لیعلم» أنّ ما ذكره المصنّف من القاعدة الكلّیة لا اظنّ احداً ينكره و أنّما الانكار أنّما هو بالنسبة الى الصّغریات التي يعتقد المصنّف اندراجها تحت القاعدة الكلّیة كاعتراض بعضهم عليه بأنّ ما ذكره أنّما يتمّ في مثال القرشیة اذا كان الباقي تحت العام بعد التخصیص المرأة التي لا تكون الانتساب الى قریش موجوداً معها على نهج ليس التّامة و اما اذا كان الباقي هي المرأة التي لا تكون قرشیة على نحو مفاد كان التّاقصة فلا يتمّ فإنّ العدم التّمتّی الذي هو موضوع الحكم ليس له حالة سابقة یقینیة كی یجرى فيه الاصل و العدم المحمولی الازلی و ان كان له حالة سابقة یقینیة الا أنّه لا یثبت العدم التّمتّی الا على القول بالاصل المثبت و هذا ليس باشكال في المسألة الاصولیة و أنّما هي فقهیة تختلف باختلاف الانتظار و المصنّف نظره الى ان غاية ما یستظهر من الادلة أنّ الموضوع ليس له خصوص عنوان و أنّما هو المرأة بایّ عنوان كانت و أنّ القرشیة و التّبیطیة مانعة عن حکمها فاذا احرزنا بالاستصحاب عدم المانع فلا محالة یكون المقتضى الموجود بالوجدان مؤثراً في وجود الحكم و لم یستظهر من الادلة أنّ هذه القرشیة من حیث عدمها اخذت في موضوع الحكم باعتبار كونها نعمتاً عدمیاً محتاجاً الى احرارز لا یكفی فيه الاصل لكونه مثبتاً «و اعترض» بعض آخر بأنّ الاصل الذي یتشبه به المصنّف ای الاصل الجاری فی العدم المحمولی ایضاً مثبت من جهة أنّه لابدّ من كون المرأة المشكوكة غیر قرشیة و استصحاب الكلّی ای عدم تحقّق القرشیة لا یفید فی حکم هذه المرأة المعینة «و فيه» أنّه مدفوع بما سیأتی من المصنّف فی الاستصحاب من أنّ الاصل المثبت أنّما یكون فیما اذا كان الاثر مترتباً على الواسطة التي تكون مغایر الوجود لذي الواسطة فی الخارج و الا فالأثر المترتب على

١ - مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی بعد از پایان بحث مذکور به بیان نکاتی پرداخته اند که «نگارنده» توجه شما را در قسمت شرح کتاب به آن جلب نموده.

و هم و ازاچه: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى، كما اذا شك في صحة الموضوع أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل ﴿أوفوا بالنذور﴾ فيما اذا وقع متعلقاً للتذر، بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الموضوع وفاء للتذر للعموم، وكل ما يجب الوفاء به

الفرد بواسطة عنوان كلّي منطبق عليه بالحمل الشایع سواء كان منتزعا من مرتبة ذاته او بملاحظة بعض عوارضه الذي يكون خارج المحمول لا يكون بمثبت فاذا نفينا بالاصل تحقق الانتساب ينطبق ذاك العدم الكلّي الذي جرى فيه الاصل على المورد ضرورة ان تمام موضوع الحكم انما هي المرأة بلاعنوان آخر و من افرادها من لا يتحقق بينها وبينه انتساب فافهم»، كما انه في صورة الشك في شرط انه مخالف للكتاب او غير مخالف نتمسك باصل عدم تحقق المخالفة فنحكم بلزومه من غير فرق في ذلك بين ان يكون موضوع الحكم الطبيعة المقيّدة او الطبيعة المرسلّة، فالاول كما اذا شكنا في الماء الخاص في كرتته و استصحبنا الكرتية السابقة فتتطبق الكرتية على المورد الذي موضوع الحكم فيه طبيعة مقيّدة اي الماء الكرّ، و الثاني كما في قول المولى اكرم كل رجل و قوله لا تكرم الفساق و شكنا في فسق زيد المتيقّن عدالته سابقاً فيستصحب عدالته فيكون وجود زيد ووجود ذاك الرجل العادل الذي هو كلّي مرسل، «فان قلت» ان الانطباق ممنوع هنا فانّ وجود المستصحب وجود اضافة و وجود الموضوع وجود جوهر نفسی و التّفاير بينهما واضح فيكون الاصل مثبتاً لو كان بينهما ملازمة و الا فلا يجرى الاصل لانه لا اثر له، «قلت» هذا التّفاير مبني على المدافّة و لا اعتبار بها مادام العرف يساعد على الاتحاد حيث انه يرى المستصحب من اطار وجود الموضوع^۱.

لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به. وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات، وفي السفر اذا تعلق بهما النذر كذلك [۱].

آیا در غیر از مورد تخصیص می توان به عام تمسک نمود؟

[۱] - وقتی به کلمات اصولین مراجعه کنیم، می بینیم در بعضی از موارد به عمومات تمسک نموده^۱ و از آن طریق خواسته اند نتیجه گیری نمایند، بدون این که منشأ شک، مسأله تخصیص باشد. مثال: اگر تردید کنیم وضو یا غسل با فلان مایع مضاف - مانند گلاب - صحیح است یا نه از طریق دلیل لفظی می توان دریافت که وضو با آن مایع، مانعی ندارد.

بیان ذلک: گفته اند ابتدا با جمله «لله علی» نذر می کنیم با آن مایع مضاف وضو بگیریم، بعد از نذر، دلیل وجوب وفای به نذر، - یعنی عموم: «أوفوا بالنذور» - ما را ملزم می کند که به نذر وفا نمائیم و با آن مایع وضو بگیریم پس ابتدا نذر می نمائیم سپس دلیل وجوب وفای به نذر، ما را ملزم می کند با آن مایع وضو بگیریم و ما از الزام، نسبت به آن وضو کشف می کنیم وضو با آن مایع، صحیح است زیرا معنا ندارد وضوئی که باطل است، واجب باشد. خلاصه: از طریق تمسک به عموم «أوفوا بالنذور» صحت وضو با آن مایع مشکوک را استکشاف نمودیم.

شما نسبت به این مطلب استبعاد ننمائید چون مؤیدات^۲ و نظائری هم در فقه برای آن

۱ - الف: بدون این که شبهه مصداقی مخصص، مطرح باشد.

ب: مثل این که منشأ شک، احتمال فقدان شرط یا وجود مانع باشد - نگارنده.

۲ - الف: وجه التأييد احتمال کشف النص الخاص عن صلاحية عموم الوفاء بالنذر لاقتضاء الصحة ولو في حال النذر. ر.ک: حقائق الاصول ۵۰۷/۱.

ب: وجه التأييد: انه اذا صح الاحرام قبل الميقات و الصوم في السفر بالنذر مع القطع ببطلاهما بدون النذر فصحة الوضوء بمایع مضاف بالنذر مع الشك في بطلانه بدون النذر بطريق اولی. ر.ک: عنایة الاصول ۲۷۷/۲.

و التحقيق أن يقال: انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام
 العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها اذا أخذ في موضوعاتها أحد
 الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية، كما هو الحال في وجوب اطاعة الوالد، و
 الوفاء بالنذر و شبهه في الامور المباحة، أو الرأجحة، ضرورة أنه معه لا يكاد يتوهم
 عاقل اذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو
 الوفاء في رجحانه، أو حليته. نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه و
 القدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً. فاذا شك في جوازه صح
 التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها، و اذا كانت محكمة بعناوينها الاولية بغير
 حكمها بعناوينها الثانوية وقع المزاخمة بين المقتضيين، و يؤثر الاقوى منهما لو كان
 في البين، و الا لم يؤثر أحدهما، و الا لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذ بحكم
 آخر كالأباحة اذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب و الآخر للحرمة مثلاً [۱] .

به شما ارائه می‌دهیم.

۱- مسلماً احرام قبل از میقات، بدون نذر، جائز نیست لکن همان احرام اگر متعلق نذر
 واقع شد، فرضاً فردی نذر کرد از منزلش احرام ببندد، کأن اجماع و نصوص صحیح، دال
 بر صحت چنان احرامی هست.

۲- صیام در سفر - فی نفسه - جائز نیست اما اگر کسی نذر کند در مسافرت
 روزه بگیرد نه تنها مشروع است بلکه وجوب وفا دارد پس صوم در سفر، بدون نذر قطعاً
 جائز نیست لکن با نذر انقلاب پیدا می‌کند.

[۱] - مصنف رحمته الله: آنچه در کلمات بعضی از اصولیین مشاهده شده، قابل قبول نیست
 که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

توضیح ذلک: به یک اعتبار، ادله بر دو قسم است:

۱- اکثر ادله، احکام را برای عناوین اولیه اثبات می‌کنند به عبارت دیگر، متعرض

بیان احکام، نسبت به عناوین اولیه هستند.

مثال: «حرمت علیکم المیتة و الدّم و لحم الخنزیر...»^۱، در آیه مذکور، عنوان اولی و واقعی اشیاء - مانند: دم و میتة - متعلق حکم قرار گرفته که از این قبیل ادله، به ادله اولیه تعبیر می‌نمائیم. - به لحاظ این که در متعلق احکامشان، عناوین اولیه اخذ شده.

۲ - بعضی از ادله هم احکام را برای عناوین ثانویه ثابت می‌کند مانند: «یجب علیکم اطاعة الوالد»، فرضاً اگر «والد» نسبت به سفر امر نماید، عمل مذکور، دارای دو عنوان است، عنوان اولیش «مسافرت» و عنوان ثانوی آن «اطاعة الوالد» می‌باشد.^۲

مثال دیگر: اتیان صلات لیل، مستحب است حال اگر کسی نذر کند، نماز شب بخواند، نذرش منعقد می‌شود و در نتیجه با دو عنوان، مواجه می‌شویم:

الف: عنوان «صلاة اللیل» که از نظر دلیل اولی، متعلق حکم است.

ب: عنوان دیگر، مسأله وفای به نذر است که صلات لیل، متعلق وجوب واقع شده و با توجه به «اوفوا بالتذور»، وفای به نذر، یک عنوان ثانوی هست که خارجاً با اتیان صلات لیل تحقق پیدا می‌کند.

تذکره: قسم اخیر از ادله که احکام را برای عناوین ثانویه ثابت می‌کند بر دو قسم است گرچه خارجاً نتوان برای هر دو قسمش مثالی بیان کرد لکن بر دو گونه تصور می‌شود.

الف: یک قسم که خارجاً وقوع دارد، این است: دلیلی که حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می‌کند، قید و خصوصیتی هم در آن مدخلیت دارد یعنی: در موضوع دلیل ثانوی، یکی از احکام عناوین اولی هم مأخوذ است به عبارت دیگر: نفس دلیل عنوان ثانوی، ناظر به دلیل عنوان اولی هست و یک حکم از احکام اولیه در موضوع دلیل ثانوی اخذ شده. مثلاً این که گفتیم «یجب اطاعة الوالد»، در اموری است که حکم اولی آن‌ها جواز، اباحه - و غیر حرام - باشد اما اگر پدر، نسبت به یک «محرم» امر نماید، نباید اطاعت نمود پس دائرة اطاعت از والد به مواردی محدود است که حکم اولی مسأله مورد اطاعت،

۱ - سورة مائدة، آیه ۳.

۲ - در صورتی که امر پدر، اطاعت شود و سفر تحقق پیدا کند، می‌گوئیم «اطاعة الوالد» محقق شده.

حرمت نباشد، کأنّ چنین فرموده‌اند: «يجب اطاعة الوالد بغير الامور المحرّمة بالعنوان الاوّلی».

و همچنین دلیل وجوب وفای به نذر هم مقتید است یعنی باید به نذر وفا نمود اما در موردی که منذور و متعلق نذر، راجح باشد^۱.

ب: دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون این که قید و شرطی در آن مداخلت داشته باشد، فرض کنید دلیل «لا ضرر» و «لا حرج» حکمی را برای عنوان ثانوی بیان کرده، حال اگر امتثال حکمی، مستلزم ضرر باشد «لا ضرر» که هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد^۲، آن را نفی می‌کند.

یادآوری: حکم - وضع - دو قسم اخیر با یکدیگر متفاوت است.

بیان ذلک: در موردی که دلیل، حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می‌کند و مقتید^۳ است مانند «يجب عليكم اطاعة الوالد» یا «اوفوا بالنذور»، آیا اگر والد، نسبت به چیزی امر کرد و ما در حلّیت و حرمت آن، مردّد شدیم، می‌توان به دلیل وجوب اطاعت والد تمتک کرد؟ خیر! و همچنین اگر مردّد شدیم، متعلق فلان نذر، راجح است یا نه می‌توان به عموم «اوفوا بالنذور» تمتک کرد یا نه؟

خیر! استدلال به «اوفوا بالنذور» از قبیل تمتک به عام در شبهة مصداقیة خود عام و غیر جائز است.

سؤال: اگر مولا بگوید «اکرم کلّ عالم» و شما تردید نمائید زید، عالم است یا نه می‌توانید به عموم مذکور تمتک کنید؟

خیر! شما در مصداق خود عام، مردّد هستید و نمی‌توانید به عام تمتک کنید بلکه ابتدا باید موضوع را احراز کرد سپس به آن تمتک نمود.

۱ - که بر وجوب و استحباب، منطبق شود.

۲ - طبق آنچه را ما فرض کردیم.

۳ - قسم «الف».

.....

اگر مولا بگوید «اعتق رقبة مؤمنة» و شما در ایمان فلان عبد تردید نمائید آیا می‌توانید به اطلاق آن تمسک کنید؟

خیر! زیرا موضوع را احراز نکرده‌اید.

در محل بحث هم که گفتیم باید متعلق نذر، راجح باشد اگر مردّد شدید که آیا متعلق فلان نذر، راجح است یا نه نمی‌توان به عموم «اوفوا بالنذور» تمسک نمود و به تعبیر مصطفی، هیچ عاقلی توهم نمی‌کند که با وجود شک در عنوان دلیل - و قید - بتوان به آن دلیل تمسک نمود.

نتیجه: قسم اول از ادلة احکام ثانویه که مقید هست و قیدشان ثبوت حکمی از احکام اولیه هست چنانچه نسبت به آن قید تردید نمائیم و در مصداقش شبهه‌ای پیدا شود، مسلماً تمسک به دلیل عنوان ثانوی، جائز نیست. اما در قسم دیگر^۱: فرض کنید که دلیل وجوب وفای به نذر، مطلق است و هیچ‌گونه قیدی در آن اخذ نشده^۲، نظارتی به احکام اولیه ندارد و شما مردّد شدید آن چیزی را که نذر کرده‌اید، جائز است یا نه در این صورت، تمسک به «اوفوا بالنذور» - بعد احراز التمكن منه و القدرة^۳ علیه - مانعی ندارد^۴ و با تمسک به آن، اثبات می‌کنیم آن شیء،

۱ - که دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون این که قیدی در آن مداخلت داشته باشد - فرض «ب».

۲ - مثال مذکور، مجرد فرض است.

۳ - مراده آنه یشرط فی جواز التمسک فی هذا القسم احراز القدرة علی متعلقه، لاشتراطها فی جميع الاحکام التکلیفیه. «و فيه»: ان القدرة من الشرائط العقلية التأملية لا الارتکازية، و المخصص اذا كان ليبيّا يجوز التمسک بالاطلاق او العموم اذا شک فی مصداق المخصص، كما تقدم، الا انه يأتي منه فی الادلة العقلية فی مسألة الابتلاء ما ینافی و هو باطل كما يأتي. مشکینی رحمته الله - ر.ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم ۳۴۹/۱.

۴ - زیرا فرض کردیم در دلیل وجوب وفای به نذر، هیچ قید و شرطی اخذ نشده.

و أما صحّة الصوم في السفر بنذره فيه - بناء على عدم صحّته فيه بدونه - وكذا الاحرام قبل الميقات، فإنّما هو لدليل خاصّ كاشف عن رجحانها ذاتاً في السفر و قبل الميقات و أنّما لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر، و اما لصيرورتهما

وجوب و فاء دارد و خارجاً باید اتيان شود.

قوله: «و اذا كانت محكومة بعناوينها الاولى بغير حكمها بعناوينها الثانوية^۱ ...»

سؤال: اگر فرضاً دليل وجوب و فاءى به نذر اثبات نمود آن شیء، وجوب و فاء دارد اما

حكم أولى آن شیء، حرمت بود، تکلیف چیست؟

جواب: در فرض مذکور، بین آن دو دليل، تراحم، محقق است^۲ و بدیهی است که در متزاحمین، مقتضى و ملاک هست قاعدة کلیش این است که: ملاک هر کدام اقوا بود، همان را اخذ می نمائیم و اگر اقوائیت و ترجیحی مطرح نبود، در دوران بین محذورین به

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

۱ - اشاره الى مطلب جديد غير ما تقدم و مضى «و حاصله»: ان الافعال اذا كانت محكومة بعناوينها الاولى بغير حكمها بعنا و نيهما الثانوية فتقع المزاخمة بين المقتضيين «فان كان» احد الحكمين استحبابياً و الآخر تحريمياً قدم التحريمى على الاستحبابى فاذا التمس المؤمن او المؤمنة امرأ غير مشروع من كذب او غيبة او نحوهما يراعى الحرمة و لا يراعى استحباب اجابة المؤمن او المؤمنة «و ان كان» احد الحكمين ايجابياً و الآخر تحريمياً قدم اهمهما ملاكاً و اقواهما مناطاً كما اذا توقف احياء نفس محترمة على اجتياز ارض غصبى ففى الاجتياز يقدم الوجوب الغيرى الطارى بعنوان ثانوى على الحرمة النفسية الاولى «و اذا لم يكن» احدهما اهم فنتخير عقلاً و هو المقصود من قول المصنف فليحكم عليه ح بحكم آخر كالاباحة يعنى بها العقلية و هى التخيير لا الاباحة الشرعية و قد تقدم فى باب الاجتماع ان المجمع هو من باب التراحم و انه محكوم بكلا الحكمين الا انهما لا يكونان منجزين الا الاهم منهما ان كان احدهما اهم و الا فنتخير بينهما عقلاً فتذكر. ر.ك: عناية الاصول ۲/ ۲۸۱.

۲ - دليل وجوب و فاءى به نذر دلالت می کند که باید آن شیء خارجاً اتيان شود و دليل عنوان اولی می گوید باید ترک شود.

راجحین بتعلق [يتعلق] النذر بهما بعدما لم يكونا كذلك كما ربما يدلّ عليه ما في الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت [۱].

اصالت التخيير مراجعه می‌کنیم و یا طبق فرمایش مصنف از هر دو دلیل صرف نظر و به اصالت الاباحه که یک اصل عملی هست، رجوع می‌نمائیم. مجدداً متذکر می‌شویم آنچه را بیان کردیم صرفاً یک فرض بود و برای تکمیل و تتمیم بحث ذکر نمودیم زیرا هم دلیل وجوب وفای به نذر، مقتید است و هم دلیل «اطاعة الوالد»، و چون در تحقق آن قید، مردّد هستیم، نمی‌توان به دلیل عنوان ثانوی رجوع نمود.

نتیجه: اگر کسی نذر کرد با مایع مضافی وضو بگیرد در حالی که مردّد است وضو با آن مایع، صحیح است یا باطل، نباید به دلیل وجوب وفای به نذر تمسک کند بلکه ابتدا باید احراز نماید وضو با آن مایع، صحیح است سپس از «اوفوا بالنذور» وجوب وفای به نذر را استفاده کند و چنانچه وضو با مایع مضاف، باطل شد، عموم «اوفوا بالنذور» جاری نمی‌شود و در صورت شک اصلاً رجوع به آن، جائز نیست.

[۱] - سؤال: آن دو^۱ مؤید را چگونه می‌توان بر قواعد، منطبق نمود؟

جواب: مصنف رحمته الله برای تطبیق آن دو مورد بر قواعد، دو احتمال - دو وجه - بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱ - آیا مانعی دارد، بگوئیم احرام قبل از میقات - در صورت نذر - مانند احرام از میقات «ذاتاً» دارای مقتضی، مشروعیت و وجوب است^۲، البته اگر مکلف بخواهد بدون

۱ - صحت احرام قبل از میقات با انعقاد نذر و همچنین صوم در سفر.

۲ - و همچنین صیام در سفر، دارای رجحان و استحباب می‌باشد - در صورت نذر.

نذر، قبل از میقات، محرم شود، مانع از تأثیر مقتضی جلوگیری می‌نماید و نمی‌گذارد آن احرام، وجوب و مشروعیت داشته باشد و اثر نذر، رفع مانع می‌باشد به عبارت دیگر از اجماع و روایات کشف می‌کنیم، نذر، خصوصیتی^۱ دارد که با وجود آن، وجوب و مشروعیت ذاتی احرام قبل از میقات، محفوظ می‌ماند.

خلاصه: فرق بین نذر و غیر نذر، این است که: در صورت عدم نذر، مانع، مطرح است و با وجود نذر، مانع، مرتفع می‌شود و مقتضی در هر دو فرض - احرام قبل از میقات و صوم در سفر - وجود دارد.

۲ - احتمال یا وجه دیگر: احرام قبل از میقات و همچنین صوم در سفر - فی نفسه - فاقد رجحان و مقتضی هست لکن با انعقاد نذر، مقتضی و رجحان در آن تحقق پیدا می‌کند به عبارت دیگر، نقش تعلق نذر در مورد احرام قبل از میقات^۲ دو چیز است یعنی: هم در آن، مقتضی ایجاد می‌نماید و هم انجام آن شیء - مندور - را واجب می‌نماید و فرض کنید در وجوب وفای به نذر، بیش از این، لازم نیست که مندور باید حین انجام عمل، رجحان داشته باشد نه در حال وقوع نذر.

مؤید احتمال اخیر: روایتی دال بر این است که احرام قبل از میقات، مانند نماز قبل از وقت است.^۳

آیا در صلات قبل از وقت، مقتضی هست؟ خیر! لذا از تشبیه مذکور استفاده می‌کنیم احرام قبل از میقات هم به همان کیفیت است.^۴

۱ - البته نمی‌دانیم آن خصوصیت، چیست.

۲ - و همچنین صیام در سفر.

۳ - او كالصلاة اربعاً فی السفر. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی

۳۱۷/۱

۴ - پس معلوم می‌شود رجحان به خاطر نذر، حاصل شده.

لا يقال: لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك في عباديتهما ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه الا الاتيان بالمندور بأيّ داع كان [۱].
فانه يقال: عباديتهما انما تكون لاجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما [۲].

[۱] - شما - مصنف - به قسمتی از سؤال - یا اشکال - مذکور جواب دادید لکن بخشی از اشکال هنوز حل نشده.

اشکال: فرمودید احرام قبل از میقات و همچنین صیام در سفر با تعلق نذر، نسبت به آن‌ها راجحیت پیدا می‌کند و مشروع می‌شوند لکن اشکال ما این است که: تنها مشروعیت و رجحان کفایت نمی‌کند بلکه باید آن دو عمل، دارای عنوان عبادی باشند به عبارت دیگر: باید یک امر عبادی به احرام قبل از میقات - و همچنین صیام در سفر - تعلق گیرد و «عبادتاً» تحقق پیدا کنند.

سؤال: آیا می‌خواهید عبادیت آن دو عمل را از «اوفوا بالتذور» استفاده کنید؟
جواب: بدیهی است که «اوفوا بالتذور» وجوبش توصلی هست و اگر کسی بخواهد به نذر خود وفا کند، لازم نیست قصد قربت نماید، وفای به نذر، مانند اتیان صلات نیست که وجوبش تعبدی باشد بلکه مانند ادای دین، وجوبش توصلی هست البته در توصلیات می‌توان قصد قربت نمود اما لازم نیست انسان در اتیان آن‌ها قصد قربت نماید.

[۲] - جواب: مصنف رحمه الله دو طریق برای حل اشکال بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن دو می‌پردازیم:

همراه^۱ تعلق نذر، نسبت به احرام قبل از میقات^۲، یک عنوان عبادی بر آن منطبق می‌شود و انطباق آن عنوان راجح عبادی که با تعلق نذر، ملازم است، سبب می‌شود احرام قبل از میقات عبادیت پیدا کند البته عبادیت آن به خاطر امر متعلق به وفای به نذر نیست بلکه از آن طریق فقط مشروعیتش را ثابت می‌کنیم اما مسأله عبادیت از طریق عنوانی

۱ - طریق اول حل اشکال.

۲ - و همچنین صوم در سفر.

هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، و
الا يمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطاريء عليهما من قبل النذر في عبادتهما بعد تعلق
النذر باتيانهما عبادياً و متقرباً بهما منه تعالى، فإنه و ان لم يتمكن^۱ من اتيانهما كذلك قبله، الا أنه
يتمكن منه بعده، و لا يعتبر في صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه فتأمل جيداً [۱] .

ثابت می شود که آن عنوان، همراه با نذر تحقق پیدا می کند و منطبق بر احرام قبل از
میقات می شود به نحوی که اگر نذر نباشد، همان طور که مشروعیت تحقق ندارد عبادیت
هم مطرح نیست.

خلاصه: مشروعیت احرام قبل از میقات را از «اوفوا بالنذور» استفاده می کنیم
و عبادیت آن به خاطر همان عنوان ملازم با تعلق نذر، محقق می شود.
[۱] - آنچه در جواب از «لا يقال» بیان کردیم در صورتی است که بگوئیم ادله ای^۲

۱ - دفع لما قد يقال من انه كيف يتعلق النذر باتيانهما متقرباً بهما الى الله تعالى مع عدم كونهما
راجحين ذاتاً كما هو المفروض في الوجه الثاني والثالث «و بعبارة اخرى» ان الاتيان بهما متقرباً قبل
النذر غير مقدور لعدم رجحانهما ذاتاً فكيف يتعلق النذر باتيانهما كذلك «و حاصل الدفع» ان الاتيان
بهما كذلك قبل النذر و ان كان غير مقدور و لكن المعتبر في النذر عقلاً هو القدرة على المنذور حين
العمل لا حين النذر و من المعلوم انه حين العمل يمكن الاتيان بهما متقرباً الى الله تعالى و ذلك
لوجوبهما بسبب النذر «و فيه» ان القدرة حين العمل و ان كانت مما تكفي و لكنها اذا كانت حاصلة
بطبيعتها لا بسبب النذر و الا لزم الدور كما لا يخفى فان النذر يتوقف على القدرة حين العمل و القدرة حين
العمل يتوقف على النذر حسب الفرد و هو دور صريح لا مناص عنه و لا منجى. ر. ك: عناية الاصول
۲۸۵/۲.

۲ - همان ادله ای که می گوید: منذور - و متعلق نذر - باید با قطع نظر از نذر، رجحان داشته باشد،
ممکن است ما آن ادله را بر عمومش باقی بگذاریم و بگوئیم در مورد نذر احرام قبل از میقات،
تخصیصی متوجه آن ادله نشده یعنی: باید منذور با قطع نظر از نذر، راجح باشد و این مطلب به صورت
یک قاعده کلی هست و اصلاً تخصیصی متوجه آن نشده لذا در این صورت است که پاسخ اول را در
برابر «لا يقال» بیان می کنیم.

.....

که در باب نذر، وارد شده بر عمومش باقی هست و تخصیص نخورده اما اگر این احتمال مطرح شد که آن ادله تخصیص بخورد چه مانعی دارد رجحان و خصوصیتی که در متعلق نذر، معتبر است به وسیله نفس نذر تحقق پیدا کند و ثابت شود که در فرض مذکور، مسأله و مشکلة عبادیت^۱ به این طریق^۲ حل می شود که: نفس نذر - نه امر متعلق به وفای به نذر - مشکلة عبادیت را حل می کند یعنی: مکلف، احرام قبل از میقات را نذر می کند، «عبادة مشروطة بقصد القرابة»، که عنوان عبادیت در «منذور» اعتبار دارد و در نذر، نسبت به عنوان عبادت تصریح می شود و اگر نذر به یک امر عبادی^۳ متعلق شد، مانعی ندارد که نفس آن نذر، مشکلة عبادیت را حل نماید و در نتیجه به عنوان دیگری نیاز نداریم که از طریق آن، مشکلة عبادیت را حل کنیم.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

تذکره: اگر در مورد نذر احرام قبل از میقات^۴، دلیل خاص وجود نداشت، نمی توانستیم این مطلب را بیان کنیم لکن چون دلیل خاص و قطعی بر صحت آن دو عمل دلالت می کند در مقام توجیه دلیل برآمده^۵ تا آن را بر قواعد منطبق کنیم.

۱ - در احرام قبل از میقات و صوم در سفر - در صورت نذر.

۲ - طریق دوم حل اشکال.

۳ - «بما هو عبادة».

۴ - و همچنین صیام در سفر.

۵ - بدون جهت نمی توان گفت به واسطه نذر، رجحان تحقق پیدا می کند. آیا اگر کسی نذر کرد یک نماز پنج رکعتی را «عبادة» اتیان کند آن صلات، مشروعیت و عبادیت پیدا می کند؟ خیر!

بقي شيء، و هو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في احراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له، مثل ما اذا علم أن زيداً يحرم اكرامه، و شك في أنه عالم^۱ [أو ليس بعالم]، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص «أكرم العلماء» أنه ليس بعالم^۲، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام؟ فيه اشكال^۳ لاحتمال اختصاص حجيتها بما اذا شك في كون فرد العام [المحقق فرديته] محكوماً بحكمه، كما هو قضية عمومه. و المثبت من الاصول اللفظية و ان كان حجة، الا أنه لابد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، و لا دليل هاهنا الا السيرة و بناء العقلاء، و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل [۱] .

قوله: «فتأمل جيداً»^۴.

اصالت العموم در چه موردی حجت است؟

[۱] - فرضاً با عامی مانند «اکرم کل عالم» مواجه هستیم و دلیل خاصی دلالت می‌کند

[۱ - حتی یكون من باب «التخصيص» فيحكم عليه بجميع احكام العالم بمقتضى ادلتها الا حكم وجوب الاكرام.

۲ - کی یكون من باب «التخصيص».

۳ - و ان ذهب بعض الى جوازه متكللاً على انه من دیدن العرف و دأبهم و على سيرتهم جرى العلماء ايضاً كما انه قد استدل على طهارة الغسالة بانها لا تنجس المحل فانه لو كان نجساً غير منجس يلزم تخصيص كل نجس منجس بتقريب ... «و توقف» فيه جماعة منهم المصنف و ربما يقال في وجه التوقف ... [ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۳۱۸/۱.

۴ - يمكن ان يكون اشارة الى ان هذا لا ينافي ما تقدم في السؤال من كون امر الوفاء توصلياً لاعبادياً فان كونه توصلياً و ان اقتضى سقوطه بمجرد الاتيان بمتعلقه الا ان متعلقه اذا كان عبادة كالاحرام و الصوم امتنع تحققه الا مع الاتيان به بنحو قريبي. نعم قد يستشكل عليه بان قصد امتثال الامر ان اخذ قيداً للمنذور في حال النذر جاء اشكال ان الامر المقصود امتثاله ان كان عين وجوب الوفاء بالنذر فهو ممتنع و ان كان غيره فالمفروض عدمه و ان لم يؤخذ قيداً اصلاً كان على خلاف قصد الناذر اذ المفروض كون منذوره عبادة. ر.ك: حقائق الاصول ۵۱۳/۱.

زید خارجی معین، وجوب اکرام ندارد لکن تردید ما در این جهت است: آن زید که وجوب اکرام ندارد آیا «عالم» هست و نتیجتاً دلیل عدم وجوب اکرام او تخصیصی بر عام وارد نموده یا این که زید «جاهل» هست و عدم وجوب اکرام او ضربه‌ای به عموم «اکرم کل عالم» وارد ننموده و تخصیصی در آن ایجاد نکرده.

سؤال: آیا در محل بحث می‌توان به اصالت العموم - اکرم کل عالم - تمسک نمود و در نتیجه گفت: زید غیر واجب الاکرام، عالم نیست - اصالت العموم، عموم اکرم کل عالم را حفظ نماید و بعد نتیجه گرفته شود که زید، عالم نیست^۱.

قبل از بیان حکم مسأله به طرح دو سؤال می‌پردازیم:

سؤال اول: شما به چه منظور در صدد استفاده چنان نتیجه و برداشتی هستید، فرض کنید، نتیجه گرفتید «آنه غیر عالم»، آیا می‌خواهید، بگوئید زید، وجوب اکرام ندارد؟ شما که قبلاً می‌دانستید، زید، واجب الاکرام نیست. خلاصه، این که عنوان غیر عالم بودن چه اثری برای شما دارد؟

جواب: عنوان «غیر عالم» را برای سائر احکام لازم داریم و می‌خواهیم سائر احکامی را که مولا بر عنوان «غیر عالم» مترتب نموده برای زید ثابت کنیم.

سؤال دوم: اگر اصالت العموم جریان پیدا کند، می‌گوئید «اکرم کل عالم» تخصیص نخورده اما آیا اثبات می‌کند که زید، عالم نیست؟ - اگر بگوئید زید، عالم نیست، آن اصل، مثبت می‌شود.

به عبارت دیگر، اصالت العموم می‌گوید عموم اکرم کل عالم به قوت خود باقی هست اما لازمه «عقلی» بقاء عموم، این است: زیدی که وجوب اکرام ندارد، عالم نیست، آن

۱ - اصالت العموم را برای احراز عدم فردیت زید - للعام - جاری می‌کنیم در حالی که وضع زید از نظر حکم اکرام برای ما مشخص است.

وقت، اشکال و سؤال ما این است که شما چگونه به اصالت العموم، لازم عقلی^۱ را اثبات می‌کنید، آیا آن اصل، مثبت نیست؟

جواب: اگر اصالت العموم جاری شود^۲ نه تنها عموم را اثبات می‌کند بلکه عدم عالمیت فرد مشکوک العالمیت را هم ثابت می‌کند منتها یا از جهت این که اصالت العموم، یکی از امارات^۳ هست و مثبتات آن هم حجت است یا از جهت این که: اگر اماره هم نباشد، یک اصل عقلانی لفظی هست و عقلاً هم به خود آن عمل می‌نمایند و هم به لوازمش^۴.

پاسخ اصل مسأله: در فرض بحث، اصالت العموم، جاری نمی‌شود زیرا مجرای آن در موردی است که بدانیم فلان فرد از افراد عام هست اما مردّد باشیم آیا دارای حکم عام هم هست یا نه مثل این که بدانیم زید، عالم است لکن در وجوب و عدم وجوب اکرام او تردید داشته باشیم، در این صورت به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک می‌نمائیم اما در محلّ بحث یا قطعاً اصالت العموم جاری نمی‌شود یا این که تردید داریم آیا عقلاً در این موارد به اصالت العموم تمسک می‌کنند یا نه و اگر در تمسک عقلاً به آن اصل، مردّد باشیم، نمی‌توان به اصالت العموم تمسک کرد.

خلاصه: محلّ تمسک به اصالت العموم در موردی است که بدانیم زید، عالم است و در وجوب اکرام او تردید داشته باشیم اما در عکس مسأله - محلّ بحث - که می‌دانیم زید، وجوب اکرام ندارد اما در فردیت آن، نسبت به عام، مردّد هستیم، نمی‌توان به اصالت العموم تمسک کرد.

۱ - یعنی: عدم عالمیت زید.

۲ - البته جریان این اصل لفظی، محلّ اشکال است.

۳ - از بحث بعدی مرحوم آقای آخوند استفاده می‌شود که اصالت العموم، جنبه اماریت دارد.

۴ - یعنی: اصالت العموم یک اصل عقلانی و تابع کیفیت تمسک عقلاً می‌باشد و عقلاً هم به خود آن عمل می‌کنند و هم به لوازمش.

فصل: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف، وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعى الاجماع عليه. والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقاً، أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظن النوعي للمشافه و غيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً، و لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه اجمالاً. و عليه فلا مجال لغير واحد مما استدلّ به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس [۱].

آیا قبل از فحص از مخصص می توان به «عام» عمل کرد؟

[۱] - سؤال: آیا قبل از فحص از مخصص^۱ می توان به اصالت العموم تمسک کرد یا این که تمسک به آن، مشروط به فحص از مخصص و یأس از آن هست، فرضاً اگر مولا بگوید «اکرم کلّ عالم»، بدون این که تحقیق کنیم آیا مولا مخصصی تحت عنوان «لا تکرّم زیداً» بیان کرده یا نه می توان به اصالت العموم و عام مذکور تمسک کرد یا نه؟

جواب: «فیه خلاف و ربما نفی الخلاف عن عدم جوازه بل ادعى الاجماع عليه».

تذکر: بعضی از ادله ای که در «مانحن فیه» اقامه شده، مشعر بر این است که اصلاً محل بحث برای مستدل، خلط و مشتبه گشته لذا ابتدا باید محل نزاع را مشخص نمود و برای تحریر محل نزاع باید چهار مطلب را مسلم و قطعی دانست:

۱ - مسلماً یک اصل عقلانی معتبر به نام اصالت العموم داریم که «فی الجملة»^۲ حجّیت دارد بنابراین اگر کسی بخواهد استدلال کند که اصالت العموم، یک اصل معتبر

۱ - مقصود، مخصص منفصل هست نه متصل.

۲ - فی قبال التفاصيل التي ذكرت في حجة الظهورات من اختصاص حجيتها بالمشافهين او بمن

قصده افهامه. رک: منتهی الدراية ۵۷۰/۱

عقلانی نیست با او بحثی نداریم زیرا قطعاً اصالت العموم به نحو اجمال حجّیت دارد و در مواردی متمسک به آن قطعاً بلاشکال است.

۲ - قطعاً در متمسک به اصالت العموم، تفاوتی بین مشافهین و غیر مشافهین نیست یعنی: کسی که مخاطب به خطاب اکرم کلّ عالم بوده با فردی که مخاطب به خطاب مذکور نبوده از نظر رجوع و متمسک به اصالت العموم فرقی ندارد پس متمسک به اصالت العموم، مختص به مشافهین نیست.

۳ - حجّیت اصالت العموم، مقتید به حصول ظنّ شخصی نیست به عبارت دیگر: چنین نیست که اگر فردی ظنّ شخصی نسبت به اراده عموم برایش حاصل شد، اصل مذکور، نسبت به او حجّیت داشته باشد و اگر ظنّ شخصی برایش حاصل نشد حجّیت نداشته باشد بلکه حجّیت اصالت العموم بر اساس حصول ظنّ نوعی هست خواه ظنّ شخصی حاصل شود یا حاصل نشود.

۴ - حجّیت اصالت العموم در مواردی است که علم اجمالی یا تفصیلی به وجود مخصص نداشته باشیم فرضاً اگر تفصیلاً یا اجمالاً بدانیم، مخصصی برای اکرم العلماء، بیان شده اما ندانیم آن مخصص، «لا تکرّم زیداً» است یا «لا تکرّم بکراً»، نمی‌توان به اصالت العموم متمسک نمود.

محلّ نزاع: با حفظ خصوصیات مذکور، محلّ بحث، این است که: آیا اصالت العموم «مطلقاً»^۱ حجّیت دارد و جاری می‌شود یا این که حجّیت آن در موردی است که ابتدا درباره مخصص فحص کنیم و مایوس از یافتن مخصص شویم آن وقت به اصالت العموم رجوع نمائیم.

۱ - حتی قبل از فحص از مخصص.

فالتحقیق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان في معرض التخصيص^١، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك لاجل أنه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشك كيف وقد ادعى الاجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز، كما لا يخفى. وأما اذا لم يكن العام كذلك، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص [عن المخصص] [١].

تذکر: ادله‌ای که در محل نزاع ذکر کرده‌اند نوعاً راجع به همان مراحل چهارگانه‌ای بود که بیان کردیم و گفتیم آن‌ها از محل نزاع، خارج است بلکه باید آن مراتب را مسلم و مفروغ عنه محسوب نمود سپس بحث کرد آیا اصالت العموم «مطلقاً»^٢ حجیت دارد یا بعد از فحص از مخصص.

[١] - سؤال: آیا اصالت العموم مطلقاً حجیت دارد یا بعد از فحص از مخصص، حجیت است؟

جواب: تحقیق مطلب، این است که باید قائل به تفصیل شد یعنی: در بعضی از موارد، اصالت العموم مطلقاً متبع هست و نیازی به فحص نیست و در بعضی از موارد ابتدا باید فحص نمود و از یافتن مخصص، مأیوس شد سپس به آن عمل کرد.

بیان ذلك: عمومات بر دو قسم است: الف: بعضی از عمومات در معرض تخصیص

١ - ليس المراد من معرضية العام للتخصيص قابليته له فان كل عام قابل له الا نادراً لاجل القرينة الخارجية كقوله تعالى «ان الله بكل شيء عليم» و «ان الله على كل شيء بصير» بل المراد انه قد احرز من حال المتكلم وعادته ان لا يتكلم بالعام بل وبغيره ايضاً الا وان يعتمد على قرائن منفصلة في تبين مرامه و اظهار مراده و بذلك العلم يتضعع اساس حجية الاصل قبل الفحص. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ٣١٩/١.

٢ - حتى قبل از فحص از مخصص.

.....

است مانند عموماتی که در مقام تقنین و قانون‌گذاری بیان می‌شود و خصوصیت آن‌ها چنین است که: ابتدا عامی را به عنوان یک ضابطه و قاعده کلی بیان می‌کنند سپس به صورت تخصیص و تبصره، برخی از موارد را از تحت عام خارج می‌کنند. عمومات وارده در کتاب و سنت از نظر تقنین، مانند عموماتی است که در سایر موارد تقنین و قانون‌گذاری بیان می‌شود.

ب: قسم دیگر از عمومات، همان است که در مقام اخبار یا انشا در السنة مردم و محاوره استعمال می‌شود و منظور، این است که مطلبی را به نحو عموم بیان کنند بدون این که عنوان تقنین داشته باشد - عمومات مذکور نوعاً در معرض تخصیص و استثنا واقع نمی‌شود.

حکم قسم اول: در قسم اول از عمومات، بدون فحص نمی‌توان به اصالت العموم تمسک کرد زیرا آن‌ها در معرض تخصیص هستند بنابراین، بعد از فحص و یأس از مخصص می‌توان به اصالت العموم تمسک کرد.

سؤال: چرا قبل از فحص از مخصص نمی‌توان به اصالت العموم تمسک نمود؟

جواب: اصالت العموم، یک اماره عقلانی هست و سیره عقل بر عدم عمل به عام، قبل از فحص، مستمر است و اگر نسبت به این مطلب، یقین و قطع هم نداشته باشیم، بدانید که شک در جریان آن هم مانع تمسک به اصالت العموم می‌شود.

سؤال: منشأ شک چیست؟

جواب: اصولیین گفته‌اند قبل از فحص، تمسک به اصالت العموم، جائز نیست و نسبت به آن، ادعای «لا خلاف» بلکه بالاتر ادعای اجماع نموده‌اند لذا می‌گوئیم: آیا از ادعای اجماع برای شما تردید حاصل نمی‌شود که: آیا عقلاً در آن مورد به اصالت العموم تمسک می‌کنند یا نه؟

و قد ظهر لك بذلك أنَّ مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له، كما أنَّ مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الاجمالي به أو حصول الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك رعایتها، فيختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى [۱] .

آری! با ادعای اجماع، شک حاصل شده و آن تردید، مانع تمسک به اصالت العموم، قبل از فحص است پس باید ابتدا، بنا و سیره عقلا محرز شود سپس به اصالت العموم تمسک نمود و با وجود شک نمی توان آن را احراز کرد.

حکم قسم دوم از عمومات: قسم مذکور که در معرض تخصیص نیست^۱ - بلکه غالباً در السنه اهل محاوره استعمال می شود - بدون تردید، سیره عقلا بر این است که بدون فحص از مخصص به آن عمومات، تمسک و عمل می کنند.

[۱] - بنابر دلیل ما، مقدار فحص از مخصص، این است که: باید به اندازه ای تحقیق نمود که عام از معرضیت برای تخصیص خارج شود - مثلاً اگر بنا بود مخصصی مطرح باشد تا به حال بیان شده بود - بنابراین، فحص از مخصص، میزان ثابت و معینی ندارد مثلاً به حسب آنچه فعلاً محل ابتلاء ما هست باید حداقل، کتاب وسائل الشیعه و ابواب مربوط به عموم و تخصیص آن را ملاحظه کرد، چنانچه آن کتاب را بررسی نمودیم و مخصصی برای آن عام نیافتیم، می گوئیم عام مذکور مخصصی ندارد.

مقدار فحص بر حسب سائر ادله:^۲ بنابر سائر ادله، مقدار فحص، متفاوت است مثلاً کسانی که گفته اند علم اجمالی داریم، عمومات تخصیص خورده اند و با وجود علم اجمالی نمی توان به اصالت العموم، تمسک کرد باید به مقداری تفحص نمود که علم اجمالی،

۱ - و نوعاً محل ابتلاء فقهی ما هم نمی باشد.

۲ - همان ادله ای که گفتیم خارج از محل بحث است.

ثم انّ الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنّه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى [۱] .

منحل شود و عام از طرفیت علم اجمالی خارج گردد و تا وقتی عام از اطراف علم اجمالی هست نمی‌توان به اصالت العموم تمسک کرد بنابراین اگر به اندازه‌ای فحص نمودیم که آن عام معین و مورد نظر از دائرة علم اجمالی خارج شد، می‌توان به اصالت العموم تمسک نمود.

بعضی گفته‌اند در باب تکالیف، ظنّ به تکلیف، لازم است و قبل از فحص از مخصص، ظنّ به مراد و اراده عموم نداریم، طبق نظر آن‌ها مقدار فحص، این است: باید به اندازه‌ای فحص نمود که ظنّ، حاصل شود که عموم، مراد است و همین ظنّ شخصی متعلق به اراده عموم، میزان و مقدار فحص لازم است.

نتیجه: طبق ادله‌ای که در این باب ذکر شده، هر دلیل از نظر مقدار فحص، نتیجه خاصی دارد و چون ما بر مسأله معرضیت عام - للتخصیص - اتکال نمودیم باید به اندازه‌ای فحص نمائیم که عام از معرضیت، خارج شود.

[۱] - آنچه را بیان کردیم^۱ مربوط به مخصص متصل بود نه متصل اما اگر مولا فرمود اکرم العلماء و شما احتمال دادید کلمه «العدول» همراه آن بوده لکن به علتی شما از آن مطلع نشده‌اید در این صورت، سیره و بنای عقلا بر این است که فحص از مخصص، لازم نیست زیرا مخصص متصل، مانند قرینه مجاز است، فرضاً اگر متکلمی گفت رأیت اسداً و ما مردّد شدیم کلمه «یرمی» که قرینه مجاز است همراه آن بوده یا نه، لازم نیست درباره آن تحقیق نمائیم بلکه به اصالت الحقیقه و اصالت الظهور، تمسک می‌نمائیم.

ایقاز: لا یذهب علیک الفرق بین الفحص هاهنا و بینہ فی الاصول العملیة، حیث
 انه هاهنا عما یزاحم الحجیة [الحجّة] بخلافه هناك، فانه بدونه لا حجّة، ضرورة أنّ
 العقل بدونه یستقلّ باستحقاق المؤاخذه علی المخالفة، فلا یكون العقاب بدونه بلا بیان
 و المؤاخذه علیها من غیر برهان. و النّقل وان دلّ علی البراءة أو الاستصحاب فی
 موردہما مطلقاً، الا أنّ الاجماع بقسمیہ علی تقييده به، فافہم [۱] .

تفاوت «فحص» در محلّ بحث با «فحص» در باب اصول عملیہ

[۱] - سؤال: با توجه به این کہ یکی از شرائط جریان اصول عملیہ، «فحص» است^۱،

تفاوت فحص در آن باب با فحص در بحث عام و خاص چیست؟

جواب: در بحث عام و خاص، حجّتی بہ نام «عام» داریم کہ اگر تخصیص ہم بخورد
 لطمہ‌ای بہ معنای حقیقی و عموم آن، وارد نمی‌شود و حجّتش محفوظ است. ضمناً
 گفتیم: مخصّص، یک حجّت اقوا هست کہ بر حجّت غیر اقوا^۲ حکومت دارد پس ما در
 باب فحص از مخصّص از یک حجّت اقوا فحص می‌کنیم، بعد از آن کہ حجّیت و ظهور
 عام - دلیل غیر اقوا - محفوظ است لکن در صدد هستیم کہ ببینیم آیا دلیل اقوائی ہم
 مطرح هست یا نہ؟

اما فحص ما در باب اصول عملیہ، فحص از یک دلیل اقوا نیست بلکه تحقیق ما برای
 این است کہ اصل حجّیت اصول عملیہ، محقق شود یعنی: اگر فحص ننمائیم اصلاً اصالت
 البرائت، حجّیت ندارد مثلاً برائت عقلی بر اساس قبح عقاب بلا بیان، استوار است لذا ابتدا
 باید فحص کرد کہ آیا بیانی از مولا وارد شدہ یا نہ و چنانچہ بخواهیم بدون فحص بہ قبح

۱ - الف: البتہ آن اصول عملیہ‌ای کہ در شبهات حکمیہ جاری می‌شود.

ب: مثلاً بدون فحص نمی‌توان نسبت بہ شرب تن، اصالت البرائت جاری نمود بلکه ابتدا باید
 درباره حکم واقعی آن تحقیق نمود اگر بعد از فحص، نسبت بہ حکم واقعی، آگاہ نشدیم نوبت بہ اجرای
 اصل برائت می‌رسد.

۲ - یعنی: عام.

عقاب بلا بیان تمسک نمائیم از چه طریقی می‌دانیم عقاب، بلا بیان است، ممکن است مولا بیانی ایراد نموده و بیانش فرضاً در کتاب وسائل الشیعه محفوظ است و اگر مراجعه کنیم مطلع می‌شویم پس نفس جریان قبح عقاب بلا بیان، مشروط به فحص است و اگر فحص نشود، عقاب بلا بیان تحقق پیدا نمی‌کند.

اشکال: در برائت عقلی، مطلب، همان است که شما فرمودید اما در برائت نقلی و استصحاب، بیان شما مورد قبول ما نیست زیرا در برائت نقلی و استصحاب یعنی: «لا تنقض الیقین بالشک» و «کل شیء لک حلال» چنان قیدی اخذ نشده و در موضوع آن‌ها بیان و «لا بیان» مداخلت ندارد بلکه دلیل اصل برائت شرعی و همچنین استصحاب اطلاق دارد.

جواب: مقتضای ادله آن اصول، همان است که شما فرمودید لکن در برابر آن اطلاق، اجماع محصل و منقول، قائم شده که جریان استصحاب - لا تنقض الیقین بالشک - و همچنین جریان برائت شرعی - کل شیء لک حلال - مقتید به فحص هست پس همان اجماع دال بر تقیید، سبب می‌شود کآن از ابتدا بگوئیم عنوان فحص به نحو قیدی در آن‌ها مأخوذ است.

قوله: «فافهم»^۱.

اشکال: ادله برائت، نسبت به اجماع، حکم عام و خاص - مطلق و مقتید - را دارد زیرا دلیل برائت اطلاق دارد و اجماع، مقتید آن هست پس این هم مانند عام و خاص است و

۱ - ممکن ان يكون اشارة الى المناقشة في كون المستند في تقييد ادلة الاصول الشرعية هو الاجماع بل المستند فيه الآيات و الاخبار الدالة على وجوب التفقه كما سيأتي منه ^{تفقه} في محله او ان المستند فيه هو العلم الاجمالي بالتكاليف الالزامية وجوبية او تحريمية فيكون كما نحن فيه لو كان المستند في وجود الفحص فيه هو العلم الاجمالي ايضاً بلا فرق بينهما فاذا الفرق بين المقامين في وجوب الفحص يختلف باختلاف الانظار في مستند الوجوب فيهما فلاحظ. ر.ك: حقائق الاصول ۵۱۹/۱.

فصل: هل الخطابات الشفاهية مثل ﴿يا أيها المؤمنون﴾ تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين فيه خلاف [۱].

عنوان «ما نحن فيه» بر آن، منطبق می شود.

جواب: آن جا، علم به مقتید داریم اما در بحث عام و خاص در وجود مختص، مردد هستیم و توهم نشود آن جا هم چون فرضاً یک عام و خاص هست، مانند «ما نحن فيه» می باشد، آن جا مقتید و مختص برای ما معلوم است اما بخلاف محل بحث که مختص برای ما مشکوک است و تردید داریم که آیا اصالت العموم، قبل از فحص، جاری می شود یا نه.

آیا خطابات شفاهیه، شامل غائبین و معدومین می شود یا نه؟

[۱] - ادله ای که بیانگر احکام می باشد بر دو گونه است:

الف: گاهی ادله به صورت خطابات شفاهیه، متعرض بیان احکام هست مانند: «یا ایها الذین امنوا انما الخمر والميسر والاتصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون»^۱ در آیه مذکور، حکم با تصدير ادوات خطاب و کلمه «یا» بیان شده.

ب: گاهی هم ادله، احکام را بیان می کند بدون این که عنوان مخاطبه و مشافهه، مطرح باشد مانند: «لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً...»^۲، آیه مذکور، وجوب حج را بر عهده مردم ثابت می کند بدون این که خطابی مطرح باشد.

تذکره: قسم دوم از احکام، محل بحث فعلی ما نیست بلکه بحث ما درباره قسم اول می باشد که آیا مفاد لفظی «یا ایها الذین آمنوا» و اشباه آن، خصوص حاضرین^۳ در

۱ - سورة مائدة، آیه ۱۲۴.

۲ - سورة آل عمران، آیه ۹۷.

۳ - البته اگر مفاد لفظی آن ادله، مختص به حاضرین هم باشد ادله دیگری مانند اجماع و ضرورت، قائم است که همان مفاد، نسبت به سائرین هم ثابت و مسلم است.

و لابد قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والابرام بين الاعلام، فاعلم: أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين أم لا [۱] .

مجلس و جالسین کنار منبر رسول الله ﷺ بوده^۱ یا این که مختص موجودین در آن زمان بوده^۲ اما معدومین در آن زمان - یعنی: مسلمین زمان‌های بعد - داخل در مفاد لفظی آن دلیل نیستند و یا این که آن دلیل لفظی، تمام مؤمنین را تا روز قیامت شامل می‌شود. خلاصه: محل بحث، این است که آیا خطابات شفاهیه، اختصاص به «حاضرین» در مجلس داشته یا این که شامل «موجودین» در آن زمان می‌شده یا این که شامل «معدومین» - یعنی: مؤمنین قرون بعدی - هم می‌شود.

[۱] - قبل از تحقیق در مسأله باید ببینیم محل نزاع چیست.

مصطفی ﷺ: ممکن و محتمل است بتوان مسأله را به سه صورت مطرح نمود که در دو صورت، نزاع، «عقلی» هست و در یک صورت، «لفظی».

احتمال اول: بحث را در یک مطلب کلی - صرف نظر از خطاب و ادوات ندا - مطرح می‌کنیم که: آیا اصولاً تکالیف - اعم از امر و نهی - می‌تواند شامل معدومین هم شود یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا تکلیف مجعول^۳، ممکن است شامل معدومین هم شود یا این که در توجه تکلیف باید مکلف وجود داشته باشد و چنانچه او موجود نباشد، امکان ندارد تکلیف، متوجه او شود.

طبق احتمال مذکور، ما توجهی به خطاب - بما هو خطاب - نداریم بلکه بحث را بر عنوان «تکلیف» مترتب می‌کنیم که آیا عقلاً توجه تکلیف به غیر موجود امکان دارد یا نه، آیا می‌توان به فردی که ده سال دیگر موجود می‌شود تکلیف نمود یا نه، پس بنا بر

۱ - که کلام رسول الله ﷺ را می‌شنیدند.

۲ - خواه در مجلس، حاضر بودند یا غایب.

۳ - از ناحیه هر کس که جعل شود.

أو في صحة المخاطبة معهم، بل^۱ مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعه للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام اليهم، و عدم صحتها [۱] .

احتمال اول، بحث، «عقلی» هست.

تذکر: الف: طبق آن احتمال، محل نزاع، مختص خطابات مشافهیه نیست بلکه در آیه شریفه «لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا...»^۲ هم که خطابي وجود ندارد، همان بحث، مطرح می شود که آیا آیه مذکور می تواند تکلیفی متوجه معدومین از زمان صدور نماید یا نه.

ب: بنابر احتمال اول نباید بین حاضرین و غائبین از مجلس خطاب، تفصیلی قائل شد زیرا در آن وجه، مسأله خطاب، مطرح نیست بلکه مسأله توجه تکلیف، مورد نظر است و اگر چیزی در آن، شرط باشد، «وجود» مکلف است نه حضور او.

[۱] - احتمال دوم: احتمال یا وجه دیگر در تحریر محل نزاع، این است که بحث را به این نحو، پیرامون یک مطلب عقلی دیگری مطرح نمائیم که: آیا عقلاً مخاطبه با معدومین امکان دارد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا از نظر عقل، خطاب با معدوم و همچنین کسی که در مجلس خطاب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟

یادآوری: الف: طبق احتمال دوم، «اولاً» محل نزاع فقط «خطابات» هست و در ادله ای مانند «لله على الناس...» که فاقد عنوان خطاب هست، آن نزاع، مطرح نمی شود. «ثانیاً» بنابر احتمال دوم باید بین حاضرین و غائبین، قائل به تفصیل و فرق شد زیرا بین فردی که در بازار، مشغول کسب و کار است با فردی که ده سال دیگر وجود پیدا می کند از نظر مخاطبه - و عدم امکان خطاب - فرقی وجود ندارد اگر در خطاب

۱ - نکته ذکر کلمه «بل»: صحت مخاطبه با معدومین که محل بحث و کلام واقع شده، به جای خود، محفوظ است، بلکه می گوئیم: مخاطبه با غائبین از مجلس خطاب که «اخف محذوراً» - از معدومین - می باشد آن هم محل کلام است - نگارنده.

۲ - و امثال آن.

أو في عموم^۱ الالفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين، بل المعدومين، و عدم عمومها لهما بقرينة تلك الاداة [الادوات]. و لا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً^۲، و على الوجه الاخير لغوياً [۱].

«حضور» مدخلیت داشته باشد، بین غائب و معدوم، فرقی نیست، شاید از این بالاتر هم بتوان گفت که: صیرف حضور هم کافی نیست زیرا ممکن است فردی در مجلس مخاطب، حاضر باشد اما توجهی به گوینده نداشته باشد. در مخاطب، توجه لازم است نه صیرف حضور.

خلاصه: ممکن است محل نزاع را چنین قرار دهیم که: آیا عقلاً مخاطب با غائب و معدوم، امکان دارد یا نه؟

ب: ما بحث مخاطب را مطرح نمودیم اما لازم نیست که الفاظ خطاب هم وجود داشته باشد بلکه نفس مخاطبه و توجه کلام، نسبت به آن‌ها کفایت می‌کند خواه با ادوات خطاب باشد یا بدون^۳ ادوات خطاب.

[۱] - احتمال سوّم: وجه یا احتمال دیگر، این است که بگوئیم در «یا ایها المؤمنون»^۴، كأن تناقضی هست یعنی: کلمة «المؤمنون» جمع محلی به لام است و شامل

۱ - ای: يمكن ان يكون النزاع في عموم الالفاظ الواقعة عقيب ادوات الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدمه.

۲ - لان المرجع في صحة التكليف او صحة الخطاب هو العقل بخلاف المرجع في عموم الالفاظ و عدمه فانه اللغة. ر.ک: حقائق الاصول ۵۲۰/۱.

۳ - مثل ما يتوجه الكلام الى الموجود الحاضر كما في قولك لدى التكلم معه جاء زيد او ذهب عمرو او مات بكر و اشباه ذلك. ر.ک: عنایة الاصول ۲۹۷/۲.

۴ - و امثال آن، مانند: یا ایها الناس.

اذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً، بمعنى بعثه أو زجره^۱ فعلاً، ضرورة أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك الا من الموجود ضرورة. نعم هو بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحالة فيه أصلاً، فإن الانشاء خفيف المؤونة، فالحكيم تبارك و تعالی ينشئ على وفق الحكمة و المصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود و المعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعدما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجة الى انشاء آخر، فتدبر [۱].

تمام مؤمنین تا روز قیامت می شود اما در لفظ «یا ایها» - که عنوان مخاطبه دارد^۲ - باید بحث کرد که آیا ادوات ندا و خطاب - یا ایها - قرینیت پیدا می کند که دائرة «المؤمنون»^۳ را مضیق نماید به عبارت دیگر: آیا کلمه «یا ایها» آن قدر، نیرو و قرینیت دارد که در عموم «المؤمنون» تصرف نماید و آن را به حاضرین در مجلس اختصاص دهد یا قرینیت ندارد؟ - لازم به تذکر است که این نزاع، لغوی و ادبی هست نه عقلی.

[۱] - اکنون باید طبق هر یک از سه احتمال مذکور، بحث را ادامه دهیم.

مقدمه: احکام، دارای مراحل هستی؛

۱ - لا ريب في امتناع البعث و الزجر الخارجيين للمعدوم نظير الدفع الى الشيء و المنع عنه و كذا البعث و الزجر الاعتباريان العقليان بمعنى ان يحصل للمكلف داع عقلی الى الفعل او الترك بمعنى حكم عقله برجحان الفعل او الترك لان الحكم العقلي نوع من العلم غير الحاصل للمعدوم الا ان امتناعهما بهذا المعنى لا يختص بالمعدوم و لا بالغائب بل يعم الموجود الجاهل فان العلم بالتكليف موضوع لحكم العقل المذكور فينتفى بانتفائه و عليه فلا تكون حيثيات الوجود و العدم دخيلتين في الفرق نعم المعدوم بما انه معدوم يمتنع ان يحصل له العلم و الموجود بما انه موجود قابل لان يحصل له لكن الفرق بهذا المقدار خارج عن محل الكلام من الفرق بين الموجود و المعدوم في صحة التكليف و عدمه اذ الفرق بينهما في قابلية العلم و عدمه فرق في امر متأخر عن التكليف كما لعله يظهر بالتأمل. ر.ك: حقائق الاصول ۵۲۰/۱.

۲ - و قبل از «المؤمنون» واقع شده.

۳ - «المؤمنون» جمع محلی به لام است و تمام مؤمنین تا روز قیامت را شامل می شود.

۱ - مرحله اقتضا: همان مرحله واجدیت مصلحت و مفسده می‌باشد.^۱

۲ - مرحله انشا: به دنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید، فرضاً حکم وجوب صلات و حرمت شرب خمر را جعل می‌کند لکن در این مرحله فقط مسأله قانون‌گذاری مطرح است و هنوز به مرتبه‌ای نرسیده که آن احکام، خارجاً اجرا شود، صرف قانونی هست که زمینه می‌شود بعداً تحت شرائطی آن قانون عملی گردد. از قانونی که بعد از مرحله اقتضا تحقق پیدا می‌کند به حکم انشائی تعبیر می‌نمایند.

۳ - مرحله فعلیت: اگر مولا بخواهد حکم انشائی او به مرحله اجرا گذاشته شود، فرضاً صلات ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن‌ها بعث و زجر می‌کند و با این قانون، مکلف را به جانب مأمور به تحریک یا او را نسبت به منهی عنه زجر می‌نماید پس در مرحله فعلیت، حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد لازم به تذکر است که مرحله فعلیت به تنهایی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلف، نسبت به آن تحقق پیدا کند، آن وقت علم به تکلیف برای مرحله تنجز مدخلیت دارد.

۴ - مرحله تنجز: یعنی مرحله‌ای که مؤاخذه، عقاب و ثواب، مطرح است در این مرحله بر مخالفت با قانون، ترتیب اثر می‌دهند.

سؤال: بنابر احتمال یا وجه اول که گفتیم توجه و عنایتی به خطاب - بما هو خطاب - نداریم بلکه درباره مطلق «تکلیف» بحث می‌کنیم، آیا عقلاً توجه تکلیف به معدوم امکان دارد یا نه؟

جواب: عقلاً صحیح نیست و نمی‌توان تکلیف «فعلی»، متوجه معدوم و او را بعث و زجر فعلی نمود زیرا تکلیف فعلی، مستلزم این است که حقیقتاً مولا چیزی را از مکلف

۱ - برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایه ۴/۴۹ مراجعه نمایید.

و نظیره^۱ من غیر الطلب انشاء التملیک فی الوقف علی البطون، فان المعدوم منهم بصیر مالکاً للعین الموقوفة بعد وجوده بانشائه، و یتلقی لها من الواقف بعقدہ، فیؤثر فی حق الموجود منهم الملكية الفعلية، و لا يؤثر فی حق المعدوم فعلاً الا استعدادها

خواسته باشد و آیا می توان از معدوم، چیزی را طلب نمود؟ خیر! طلب حقیقی فقط از موجود، امکان پذیر است پس در مرحله فعلیت، وجود مکلف مدخلیت دارد و حتماً باید او وجود داشته باشد تا بتوان تکلیف فعلی به او نمود.

اما در مرحله انشا و حکم انشائی، وجود مکلف مدخلیتی ندارد، ممکن است مولا حکمی را انشا نماید^۲ و هدفش این باشد: مکلفینی که در طول تاریخ، یکی پس از دیگری وجود پیدا می کنند و از آن حکم مطلع می شوند^۳ بر طبق آن عمل نمایند^۴ - فرضاً اکنون حکمی به نحو کلی انشا شده و تا روز قیامت هم بقا دارد.

سؤال: اثر چنان حکم انشائی چیست؟

جواب: در طول زمان، هر کجا شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد، آن حکم، فعلیت پیدا می کند، اگر مولا بخواهد، منتظر باشد هر مکلفی که وجود پیدا کند یک حکم برایش جعل نماید باید او دائماً در حال جعل حکم باشد^۵ و عقلاً چنین مطلبی را قائل نیستند.

۱ - الظاهر ان المقصود التنظير في الوقوع لا في الامتناع اذ الظاهر انه لا امتناع في كون المالك معدوماً كما لا امتناع في كون المملوك معدوماً و الاول مثل ملك الحمل للميراث و الثاني مثل ملك الثمرة فان الملكية من الاضافات الاعتبارية التي يصح ان تقوم بالمعدوم كما تقوم بالموجود. ر.ک: حقائق الاصول ۵۲۱/۱.

۲ - بدون این که بعث و زجر فعلی، نسبت به آن داشته باشد.

۳ - و دارای شرائط هستند.

۴ - پس تکلیف معدوم، نسبت به حکم انشائی، محال نیست یعنی: معدومین را هم می توان در دائره آن قرارداد.

۵ - لذا یک حکم انشائی به نحو مذکور برای همه - اعم از موجود و معدوم - جعل می کند.

لأن يصير ملكاً له بعد وجوده. هذا اذا أنشئ الطلب مطلقاً. و أما اذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف و وجدانه الشرائط، فامكانه بمكان من الامكان [۱].

[۱] - تنظیر: آنچه را بیان کردیم اختصاصی به باب احکام ندارد بلکه در مثل وقف [انشاء تملیک بر بطون معدومه حین الوقف] محقق است. مثلاً کسی که خانه‌اش را بر اولاد خود «نسلاً بعد نسل» وقف می‌کند، او با صیغه «وقف»، عین موقوفه را برای اولاد موجود خود و همچنین آن‌هایی که فرضاً صد سال دیگر وجود پیدا می‌کنند، وقف می‌کند و جعل ملکیت برای آن‌ها می‌نماید اما واقف، زنده نمی‌ماند تا برای هر طبقه‌ای که موجود شد، جعل ملکیت نماید بلکه او با جمله «وقف» برای تمام موقوف‌علیهم تا روز قیامت، انشاء وقف و ایجاد ملکیت می‌کند^۱ به عبارت دیگر: تمام موقوف‌علیهم - الی یوم القيامة - این استعداد و قابلیت را دارند که وقتی موجود شدند، مستقیماً به واسطه انشاء وقف از «واقف»، تلقی ملکیت نمایند.

نتیجه: احکام شرعیه هم در مقام انشاء چنان وضع و حکمی دارند یعنی: طبق احتمال اول از محل نزاع باید قائل به تفصیل شد که: تکلیف فعلی، نسبت به معدوم «عقلاً» امکان ندارد اما توجه تکلیف انشائی نسبت به معدومین عقلاً مانعی ندارد.

تذکر: آنچه را بیان کردیم در صورتی بود که مولا تکلیف را مشروط و مقید به وجود مکلف ننماید اما اگر از ابتدا تکلیف را مشروط به وجود مکلف نمود^۲، جای هیچ‌گونه اشکالی در آن نیست^۳.

۱ - بدیهی است که نسبت به بطون موجود، ملکیت فعلی تحقق پیدا می‌کند.

۲ - فرضاً فرمود: «لله على الناس اذا وجدوا حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» یا این که فرمود: «اذا وجد مستطيع وجب عليه الحج».

۳ - به عبارت دیگر: «کلام در جایی بود که مولا خطابش را مطلق بیاورد و مشروط ننماید مثل این

و كذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، و عدم امكانه، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا اذا كان موجوداً، و كان بحيث يتوجه الى الكلام، و يلتفت اليه [۱] .

[۱] - ادامه بحث، بنابر احتمال دوم از تحرير محل نزاع:

سؤال: آیا «عقلاً» مخاطبه با معدوم و همچنين کسی که در مجلس مخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد يا نه؟

جواب: اگر بنا باشد، گفتگو و مخاطب^۱ حقیقی تحقق پیدا کند نه تنها «وجود» مخاطب، شرط است بلکه باید او در مجلس مخاطب «حاضر» باشد و صرف وجود کفایت نمی کند مثلاً با کسی که در بازار، مشغول کسب و کار است، نمی توان مخاطب حقیقی برقرار نمود و همچنين در مخاطب، علاوه بر حضور باید مخاطب، «توجه» و التفات هم داشته باشد زیرا ممکن است فردی در مجلس مخاطبه، حاضر اما مشغول چرت زدن باشد ضمناً شرط دیگری هم در مخاطب حقیقی، مطرح است که: باید کلام به نحوی باشد که مخاطب، آن را درک کند و بفهمد به عبارت دیگر باید مخاطب با آن لغتی که با او گفتگو می کنند، آشنائی داشته باشد.

→ که بگویند یا ایها المؤمنون يجب علیکم الصلاة و اراده کرده باشد در حق موجودین، فعلاً و در حق معدومین انشاءً و اما اگر مولا خطاب خود را مشروط نماید پس امکان این که مولا اراده نماید از مؤمنین بشرط الوجود یا بشرط البلوغ، صلات را یا باقی واجبات را پس معلوم است که حال این، حال باقی واجبات و تکالیف مشروطه هست و هیچ مانعی از اراده کردن چیزی از شخصی بشرط خاصی در حال خاصی نیست همچنان که در تصویر واجب مشروط گذشت». ر. ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوینی ۱/ ۱۴۴.

۱ - معنای مخاطب، توجه کلام، جانب غیر است و لزومی ندارد حتماً ادوات خطاب هم مطرح باشد.

و منه قد انقدح أنَّ ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين. كما أنَّ قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره.

لكن الظاهر أنَّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الایقاعی الانشائی، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً و تأسفاً و حزناً مثل «يا كوكبا ما كان أقصر عمره»، أو شوقاً و نحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ التخصيص بمن يصح مخاطبته. نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام و الترجي و التمني و غيرها على ما حققناه في بعض المباحث السابقة من كونها موضوعة للایقاعی منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعی منها انصرافاً اذ لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل ﴿يا أيها الناس اتقوا﴾ و ﴿يا أيها المؤمنون﴾ بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة و لا ارتياب [۱].

خلاصه: وجود، حضور و توجه مخاطب و آشنائی او با آن لغتی که با وی گفتگو می‌کنند در تخاطب حقیقی مدخلیت دارد و قدر مسلمش این است که اگر مخاطب وجود نداشته باشد و بنا باشد بعداً وجود پیدا کند، «عقلاً» تخاطب حقیقی با او نمی‌توان برقرار نمود.

[۱] - ادامه بحث، بنابر احتمال سؤم از تحریر محل نزاع: احتمال سؤم، این بود: کأن در «یا ایها المؤمنون»^۱، تناقضی هست یعنی: از طرفی کلمه «المؤمنون» جمع محلی به

لام و مقتضی عموم است و شامل تمام مؤمنین تا روز قیامت می شود و از طرفی وقتی به ادوات خطاب توجه می کنیم بنابراین که برای خطاب حقیقی، وضع شده باشند و در خطاب حقیقی «عقلاً» وجود مخاطب، شرط باشد^۱، نتیجه می گیریم مفاد «یا ایها»، خطاب حقیقی هست و حتماً باید مخاطبش موجود باشد خلاصه، این که: با توجه به دو جهت مذکور، تکلیف چیست؟

آیا «یا ایها» که از ادوات خطاب است، سبب می شود در عموم «المؤمنون» تصرف نمائیم و بگوئیم اقتضای خطاب - وجود مخاطب را - قرینه ای بر تصرف در عموم است و معنای «یا ایها المؤمنون» چنین است: «یا ایها المؤمنون الموجودون الحاضرون فی مجلس التخطاب»، یا این که بگوئیم: عموم «المؤمنون» محفوظ است ولی «یا ایها» که از ادوات خطاب است در غیر موضوع له خود استعمال شده زیرا موضوع له آن، خطاب حقیقی هست و خطاب حقیقی امکان ندارد به تمام مؤمنین - اعم از موجود و معدوم - تعلق گیرد پس کأن تعارضی بین صدر و ذیل «یا ایها المؤمنون» هست، لکن ظاهر، این است که «یا ایها» اگر برای خطاب حقیقی وضع شده باشد در عموم «المؤمنون» تصرف می کند و آن را به مؤمنین موجود و حاضر در مجلس تخطاب اختصاص می دهد زیرا ظهور ادوات خطاب، قوی تر از ظهور المؤمنون است.

مصنّف رحمه الله : اشکال بیان مذکور، این است که مبنای آن را قبول نداریم یعنی: اصلاً حروف ندا، ادوات خطاب و «یا ایها» برای خطاب حقیقی وضع نشده اند ضمناً آنچه که از نظر عقل، محتاج به مخاطب موجود حاضر مدرک می باشد،

.....

خطاب حقیقی است.

مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف»، همان مطلبی را که در موارد متعدد بیان کرده‌اند اکنون هم تکرار نموده‌اند که: کلمه تمنی، ترجی، استفهام و اشباه آن‌ها برای تمنی، ترجی و استفهام حقیقی وضع نشده تا جبراً بگوئیم استفهامات، تمنیات و ترجی‌های قرآنی جنبه مجازیت دارد و آن صیغ در موضوع له خود استعمال نشده‌اند بلکه تمامشان برای انشائیات از این معانی وضع شده‌اند یعنی: استفهام برای استفهام انشائی^۱، تمنی برای تمنی انشائی و در محل بحث هم ادوات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده‌اند^۲. کلمه «یا» برای خطاب انشائی وضع شده منتها داعی و محرک بر آن خطاب انشائی گاهی خطاب حقیقی هست و گاهی بعضی از انگیزه‌های دیگر کما این که در صیغه امر گفتیم: گاهی داعی بر انشاء طلب، طلب حقیقی^۳ مولا هست و گاهی امور و مسائل دیگری مانند تحدید، تعجیز و امثال آن است.

همان مطلبی را که در باب صیغه امر گفتیم در ادوات ندا تحقق دارد یعنی: موضوع له ادوات خطاب، خطاب انشائی هست منتها گاهی داعی بر خطاب انشائی، خطاب حقیقی هست مانند خطاباتی که در السنه مردم و محاوره، معمول است و گاهی دواعی دیگری مطرح می‌باشد مانند اظهار حزن یا شوق، مانند این دو بیت:

۱ - معنای استفهام انشائی، این است که انسان مثلاً صیغه استفهام را استعمال نماید، مفهوم استفهام به وسیله آن لفظ تحقق پیدا کند.

۲ - کما این که طلب هم بر دو گونه است: الف: طلب انشائی. ب: طلب حقیقی. صیغه امر برای انشاء طلب - طلب انشائی - وضع شده.

۳ - طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان است.

«یا کوکباً ما کان اقصر عمره و کذاک عمر کوکب الاسعار»^۱.

«یا آل بیت رسول الله حبکم فرض من الله فی القرآن انزله».

سؤال: آیا استعمالات مذکور، مجازی هست؟ خیر! آن استعمالات، حقیقی هست. تذکره: اگر با حرف ندائی در جمله‌ای مواجه شدیم که امکان داشت، داعی از آن، خطاب حقیقی باشد - و مانعی مطرح نبود - می‌گوئیم حمل بر خطاب حقیقی، مقدم است و منشأ آن تقدیم هم انصرافی هست که به واسطه انس از کثرت استعمال تحقق پیدا می‌کند کما این که اگر با یک صیغه «افعل» - یا تمنی و ترجی - مواجه شدیم و ندانستیم داعی و محرّکش چه بوده اگر تمام دواعی، محتمل باشد در رتبه اول می‌گوئیم بر همان طلب حقیقی، حمل می‌شود اما اگر مانعی مطرح بود، مثل این که تمنی، ترجی یا استفهام در کلام خداوند متعال، استعمال شد در این صورت، صحیح نیست بگوئیم داعی بر تمنی انشائی، یک تمنی حقیقی است زیرا تمنی حقیقی در مورد خداوند متعال، مستحیل است - و همچنین استفهام در کلام ذات حق رانمی‌توان بر استفهام حقیقی حمل نمود^۲ بلکه باید

۱- الف: در بعضی از کتب چنین آمده: «و کذا تکون کواکب الاسعار». ب: و هو من رائیة ابوالحسن التهامی فی رثاء ولده الذی مات صغیراً و هی فی غایة الحسن و الجزالة و فخامة المعنی وجودة السرد و صدرها:

حکم المنة فی البریة جارٍ ما هذه الدنيا بدار قرار

سجن بالقاهرة سنة ۴۱۶ ثم قتل سراً. رآه بعض اصحابه بعد موته فی المنام و سأله عن حاله قال: غفرلی ربی، فقال بای الاعمال. قال بقولی فی مرثیة ولدی الصغیر:

جاورت اعدائی و جاور ربه شتان بین جواره و جوارى

«شهداء الفضلیة: ۲۴». متخذ از کفاية الاصول طبع مؤسسة آل البيت ۲۲۹.

۲- اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، ملازم با جهل است اما اگر داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می‌خواهد مثلاً نسبت به حضرت موسی عليه السلام اظهار لطف و محبت کند لذا

و يشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية، و لا للتنزيل والعلاقة رعاية. و توهم كونه ارتكازياً يدفعه عدم العلم به مع الالتفات اليه، و التفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان ارتكازياً و الا^۱ فمن أين يعلم بثبوته كذلك كما هو واضح [۱].

بر امور و دواعی دیگر حمل کرد.

خلاصه: ادوات خطاب برای خطاب حقیقی وضع نشده بلکه موضوع له آن‌ها خطاب انشائی می‌باشد و در صورتی که مانعی نباشد، می‌گوئیم داعی، خطاب حقیقی هست. سؤال: آیا در جمله «یا ایها الذین آمنوا...» و اشباه آن، مانع و قرینه‌ای هست که شما آن را بر خطاب حقیقی حمل نکنید؟

جواب: آری! قرینه خارجیته داریم و منی‌دانیم مفاد آن حکم، عمومی هست و اختصاصی به حاضرین در مجلس و جالسین کنار منبر رسول الله ﷺ ندارد پس مفاد آن، خطاب ایقاعی انشائی هست و حمل بر خطاب حقیقی نمی‌شود.

[۱] - مصنف رحمه الله شاهدی بر کلام خود^۲ ذکر می‌کنند که: از طرفی با کلمه «یا ایها» می‌توان مخاطب نمود و از طرفی از «الذین آمنوا» یا «المؤمنون»، اراده عموم نمود، بدون این که نیازی به مجاز و رعایت علاقه و تنزیل^۳ باشد و اصلاً به ذهن کسی خطور نمی‌کند که در جمله «یا ایها الذین آمنوا» منافات و تناقضی هست و باید گفت کلمه «یا ایها» یا «الذین آمنوا» در موضوع له خود استعمال نشده و ... اشکال: بین آن دو، منافات هست لکن ارتکازاً و به سرعت، حل اختلاف می‌شود و

→ از او سؤال می‌نماید «ما تلک بیمینک یا موسی» در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم صیغه استفهام از معنای خود، منسلخ شده و قائل به مجازیت شویم.

۱ - ای و ان لم يحصل العلم بالتنزيل بالالتفات و التفتيش فمن أين يعلم بثبوت التنزيل ارتكازياً.

۲ - که ادوات خطاب برای مخاطب حقیقی وضع نشده بلکه موضوع له آن‌ها خطاب انشائی هست.

۳ - یعنی: تنزیل غائب و معدوم به منزله حاضر و موجود.

و ان أبيت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهية بأدوات الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الاداة كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم [۱] .

و توهم صحة التزام التعميم في خطاباتہ تعالیٰ لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين لاحاطته بالموجود في الحال و الموجود في الاستقبال فاسد، ضرورة أن احاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب، و عدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحية تعالیٰ، كما لا يخفى [۲] .

چه بسا انسان، توجهی هم به آن ندارد.

جواب: امور ارتکازی باید با توجه و التفات برای انسان، مشخص شود و در محل بحث، هر قدر، شما توجه و التفات نمائید، مسأله‌ای مانند «زید اسد» مطرح نمی‌شود که عنوان مجاز و مسامحه داشته باشد.

[۱] - اگر کسی اصرار نماید که ادوات خطاب برای مخاطب حقیقی^۱، وضع شده^۲ و در خطابات حقیقی باید شرائطی از جمله، وجود، حضور و توجه مخاطب، محقق باشد، در این صورت چاره‌ای نیست جز این که بگوئیم: خطابات قرآنی و الهی^۳ هم مانند سایر خطابات، مختص مشافهین و موجودین حاضر در مجلس رسول الله ﷺ هست مگر این که قرینه‌ای بر تعمیم وجود داشته باشد - البته بحث ما در صورت عدم قرینه است.

[۲] - توهم: خطابات خداوند متعال تعمیم دارد، غائبین از مجلس مخاطب و حتی معدومین و کسانی که صدها سال دیگر، بنا هست موجود شوند، مشمول آن هستند زیرا آن شرائط و مسائل، مربوط به خطابات بشر - یعنی: ممکن الوجود - هست که دائرة

۱ - بنابر آنچه که در ادبیات و نحو گفته شده.

۲ - نه خطاب ایقاعی و انشائی.

۳ - چه آن خطابات که واجد ادوات خطاب است و چه خطابات که فاقد آن است لکن کلام به مخاطب، متوجه شده.

وجودی او محدودیت دارد اما اگر خطابی از ناحیه خداوند متعال باشد به خاطر احاطه و سعه قدرتی که او دارد، موجود و معدوم از نظر او فرقی ندارد و موجود «فی الاستقبال»، نزد او حاضر است. حاضر، غائب، موجود و معدوم، مربوط به ما هست اما از نظر پروردگار متعال، این مسائل، مطرح نیست لذا چون متکلم، خداوند است بگوئیم او می‌تواند مخاطب حقیقی با آن‌هائی که بعداً وجود پیدا می‌کنند، داشته باشد بخلاف ما که نمی‌توانیم با آن‌ها مخاطبه نمائیم.

دفع توهم: بحث ما در این جهت نیست که موجود «فی الاستقبال»، اکنون نزد خداوند، حاضر است و او نسبت به معدوم احاطه دارد بلکه بحث، این است که اگر مخاطب، موجود نیست و قصور در نفس مخاطب هست - نه متکلم - چگونه می‌تواند طرف خطاب واقع شود، قصور در ناحیه مخاطب اقتضا می‌نماید که نفس مخاطب، صلاحیت مخاطب نداشته باشد و این مسأله، نقضی در احاطه علمی وجهات کمالی ذات حق ایجاد نمی‌کند، احاطه خداوند متعال سبب نمی‌شود که معدوم، صلاحیت مخاطبه پیدا کند، شبیه این مثال معروف:

این که می‌گوئیم اجتماع نقیضین، محال است، آیا خداوند هم نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید؟

اگر بگوئید خداوند نمی‌تواند بنابراین، قدرت او هم محدود است پس چرا می‌گوئید «ان الله علی کل شیء قدیر»، اگر بگوئید خداوند می‌تواند بین نقیضین جمع نماید پس اجتماع نقیضین، محال نیست.

جواب: اجتماع نقیضین، محال است و عدم امکان تحقق اجتماع آن، ضربه‌ای به قدرت ذات حق وارد نمی‌کند^۱ زیرا متعلق قدرت باید استعداد تحقق داشته باشد، اگر

۱ - وقتی می‌گوئیم: «ان الله علی کل شیء قدیر» باید «شیء» را معنا کرد و گفت مقصود از آن:

كما أنَّ خطابه اللفظي لكونه تدريجياً و متصرِّم الوجود^١ كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة. هذا لو قلنا بأنَّ الخطاب بمثل ﴿يا أيها الناس اتقوا﴾ في الكتاب حقيقة الى غير النبي ﷺ بلسانه. و أما اذا قيل بأنه المخاطب و الموجه اليه الكلام حقيقة و حياً أو الهاماً، فلا محيص الا عن كون الاداة في مثله للخطاب الايقاعي ولو مجازاً. و عليه لا مجال [فلا مجال] لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلاً عن الغائبين [١].

قصوری در نفس شیء هست، معنا ندارد که متعلق قدرت قرار گیرد، اجتماع نقیضین ذاتش قصور دارد که متعلق قدرت واقع شود به عبارت دیگر اصلاً از مقسم قدرت، دور است، چیزی که ذاتاً مستحیل و ممتنع است از دائرة قدرت خداوند، خارج است.

مسألة مخاطب هم این گونه است که: اگر مخاطب وجود نداشته باشد، امکان مخاطب ندارد و لکن عدم امکان مخاطبه، لطمه‌ای به احاطه قدرت خداوند وارد نمی‌کند.

خلاصه: از طریق مذکور نمی‌توان خطابات الهیه را تعمیم داد که شرحش بیان شد.

[١] - خطابات لفظیة خداوند متعال، حکم خطابات لفظیة من و شما را دارد یعنی:

انسان از هر طریق بشنود، خواه از طریق رسول الله استماع نماید یا از طریق دیگر، حکم خطاب لفظی مردمی دارد به این معنا که: اگر کسی بخواهد، بفهمد باید به اول تا آخر آن توجه کند و اگر متوجه نباشد، نمی‌فهمد و نمی‌توان گفت خطابات لفظی ما چون در مسیر زمان قرار گرفته، متصرِّم الوجود است اما خداوند که محدود به زمان، واقع نمی‌شود پس خطابات او این گونه نیست.

گرچه خداوند اصلاً در مسیر زمان و مکان نیست - و خودش خالق زمان و مکان می‌باشد - اما در عین حال اگر چیزی به صورت خطاب لفظی شد، احکام و شرائط خطاب

→ «شیء قابل لتعلق القدرة» هست نه شیء که از مقسم قدرت، خارج است.

١ - یعنی: ولو كان ابدیاً لا يمكن توجهه الى المعدوم ولو بعد وجوده. ر.ک: حقائق الاصول ٥٢٤/١.

لفظی بر آن، مترتب می‌شود یعنی: مخاطبی آن را درک می‌کند که از ابتدا به آن توجه کند مثلاً آن صدائی را که حضرت موسی علیه السلام از درخت شنید^۱ اگر به آن، توجه نمی‌کرد، مطلبی برایش مشخص نمی‌شد.

تذکره: در مورد خطابات قرآنی، مسأله دیگری مطرح است که:

سؤال: در خطابات قرآنی مانند «یا ایها الذین آمنوا» یا «یا ایها الناس اتقوا...»، مخاطبه، بین کیست به عبارت دیگر، گوینده و شنونده آن کیست؟
جواب: دو احتمال، مطرح است:

الف: متکلم، خداوند متعال و مخاطب، مردم - الذین آمنوا - هستند لکن به لسان نبی مکرم، مطلب بیان شده^۲.

ب: مخاطب، بین خداوند متعال و رسول الله صلی الله علیه و آله هست به نحوی که حتی حاضرین در مجلس هم طرف خطاب نیستند منتها در آن مخاطب، عبارت «یا ایها الذین آمنوا» آورده شده.

طبق احتمال اخیر، چاره‌ای جز این نیست که بگوئیم: خطاب مذکور^۳، نسبت به حاضرین در کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله خطاب انشائی هست و خطاب حقیقی با شخص پیامبر است نه با افراد دیگر و جالسین در کنار منبر. کأن این گونه است که: پیامبر از طرف خداوند، جریان مخاطب خود را نقل می‌کند.

سؤال: پس چرا کلمه «یا» نسبت به مردم اطلاق شده؟

جواب: آن خطاب، حقیقی نیست - ولو نسبت به یک نفر، آن خطاب، انشائی

۱ - «انی انا ربک فاخضع نعلیک انک بالواد المقدس طوی» از آیه ۳۰ سورة قصص استفاده می‌شود که موسی این ندا را از سوی درختی که در آن جا بود شنید - نودی من شاطیء الوادی الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة ان یا موسی انا الله رب العالمین - . متخذ از تفسیر نمونه ۱۶/۱۳.

۲ - کأن رسول الله صلی الله علیه و آله پیام خداوند متعال را برای مردم قرائت می‌کند.

۳ - و امثال آن.

فصل: ربما قيل أنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:
الاولى: حجة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين [۱] .

و ایقاعی هست - چه شما بگوئید خطاب انشائی و ایقاعی، حقیقت است چه مجاز،
فرقی ندارد یعنی: شامل حاضرین، غائبین و معدومین می شود.

ثمره خطابات مشافهیه و مناقشه در آن «ثمره اول»

[۱] - اصل مسأله، این بود که آیا خطابات، مانند «یا ایها الذین آمنوا»^۱ مختص مشافهین است یا این که شامل غائبین و معدومین هم می شود، اکنون دو ثمره بر آن مترتب نموده اند که: اگر خطابات، شامل معدومین هم بشود، ظهور آنها به حسب عموم و اطلاق، همان طور که برای مشافهین، حجت است در حق معدومین هم حجیت دارد اما اگر خطابات، مخصوص حاضرین و مشافهین باشد ما نمی توانیم به ظهور آنها تمسک نمائیم.^۲

تذکره: در کتاب رسائل و جلد دوم کفایه آمده است که: آیا حجیت ظواهر کلام، عمومیت و اطلاق دارد یا این که مختص گروه خاصی هست؟

محقق قمی رحمته الله نظرش این بوده که حجیت ظواهر، مختص به «من قصد افهامه» هست و برای دیگران حجیت ندارد لذا طبق آن مبنا این ثمره، مترتب می شود و معنایش این است که: مقصودین به افهام، همان مشافهین می باشند و اگر مقصودین به افهام، همان مشافهین بودند پس دیگران نمی توانند به خطابات قرآنی تمسک نمایند خواه آن

۱ - و امثال آن مانند یا ایها الناس.

۲ - «اگر آن خطابات، شامل معدومین نشود، آن ظواهر در حق آنها حجت نیست زیرا آنها مقصود به خطاب و مخاطب نیستند و باید آنها در اثبات تکالیف خود رجوع نمایند به اجماع و ادله اشتراک حاضرین، غائبین و معدومین در تکالیف و الانفس این عمومات برای آنها حجت نیست».
ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۱/۱۴۷.

و فيه: أنه مبني^١ على اختصاص حجّة الظواهر بالمقصودين بالافهام، و قد حقق^٢ عدم الاختصاص بهم. ولو سلم، فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلّهم الى يوم القيامة يكونون كذلك و ان لم يعتمهم الخطاب كما يؤمى اليه غير واحد من الاخبار [١].

خطابات در مورد احكام باشد يا در سائر مطالب.

[١] - اشكال: دو ايراد بر ثمره اول، وارد است:

«اولاً» مبنای محقق قمی در حجّیت ظواهر، مردود است زیرا ظواهر برای همه حجّیت دارد چه مقصود به افهام باشند چه نباشند مثلاً نامه‌ای را که زید برای عمرو نوشته اگر اتفاقاً در اختیار بکر قرار گرفت او هم می‌تواند به ظاهر آن تمسک نماید.

«ثانیاً» در بیان ثمره، خلطی واقع شده که: اگر خطاب، مختص مشافهین باشد آیا معنایش این است که مقصود به افهام هم همان افراد بوده‌اند و اصلاً دیگران، مقصود به افهام نیستند؟



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

[١ - قوله: «مبني على اختصاص حجة الظواهر»، بتقريب ان مبنى اصالة الظهور هو قبح خطاب الحكيم بماله ظاهر و ارادة خلافه من دون نصب قرينة فى وقت الحاجة مع عدم مصلحة توجب تأخير البيان عن وقت الحاجة بضميمة مرجوحية احتمال الغفلة من المتكلم الذى هو بصدد الافادة والمخاطب الذى هو بصدد الاستفادة و هذا كما ترى مختص بمن قصد افهامه لاحتمال اعتماد المتكلم فى لقاء الكلام على القرينة الصارفة المعهودة بينه و بين من قصد افهامه فلا رافع لهذا الاحتمال بالنسبة الى الغير فلا ظهور ح بالنسبة الى الغير فافهم.

٢ - قوله: «و قد حقق عدم الاختصاص»، بتقريب ان المبنى هو ان الغرض من الوضع هو تفهيم المقاصد اما بالوضع الاصلى او العارضى النوعى بملاحظة القرائن فالتوقف لاحتمال وجود الصارف على خلاف الغرض المذكور المستكشف هذا المبنى من اتفاق العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال القرينة الصارفة من غير فرق بين المخاطب و غيره كما فى الوصايا الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصى اليه و فى الاوقاف و نحوهما و ليس المدرك هو قاعدة القبح كى يفرق بين المخاطب و غيره. «منه دام ظله» [ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٢٥/١.

الثانية: صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم، لثبوت الاحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين و ان لم يكن متحداً مع المشافهين في الصنف، و عدم صحته على عدمه، لعدم كونها حينئذ متكفلة لاحكام غير المشافهين، فلا بد من اثبات اتحادهم في الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الاحكام حيث لا دليل عليه حينئذ الا لاجماع، ولا اجماع عليه الا فيما اتحد الصنف، كما لا يخفى [۱] .

این مسأله با دینی که باید تا روز قیامت باقی بماند و سندش هم قرآن است، سازگار نیست پس معلوم می شود تمام مردم از نظر مقصودیت به افهام، یکسان هستند گرچه خطاب، مخصوص حاضرین باشد و اگر بگوئید چگونه بین آنها تفکیک می کنید، پاسخ ما این است که: گاهی انسان در یک مجلس خصوصی صحبت می کند و مخاطبش یک نفر است اما هدفش این است که تمام اهل جلسه، آن مطالب را بفهمند و درک کنند پس اگر مخاطب، مخصوص مشافهین باشد، لازم می آید این نیست که مقصود به افهام هم مخصوص مشافهین باشد پس فعلاً ثمره اول، باطل و مردود است.

ثمره دوم

[۱] - ثمره دیگری که در بحث خطابات شفاهیه ذکر شده، این است: فرض کنید یک خطاب قرآنی، متضمن بیان حکمی باشد و ما از جهتی مردّد باشیم که آیا آن حکم برای ما ثابت است یا نه به عنوان فرض و مثال، آیه «یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله...»^۱ متضمن بیان حکم نماز جمعه است.

در فرض مذکور می خواهیم ثمره ای بین این که خطابات شفاهیه، مختص حاضرین باشد یا این که شامل معدومین و متأخرین^۲ شود، مترتب نمائیم.

۱ - سورة الجمعة، آیه ۹.

۲ - کسانی که بعداً موجود و مکلف می شوند.

ضمناً در ابتدا این گونه به ذهن انسان خطور می‌کند: فرضاً آیه مذکور که بیانگر حکم نماز جمعه است، چه فرقی می‌کند که خطاب «یا ایها الذین آمنوا...» شامل تمام مؤمنین - تا روز قیامت - شود یا این که مخاطب آن فقط حاضرین در مجلس و موجودین در آن زمان باشد لکن ما به دلیل اشتراک^۱ با مسلمین صدر اول از نظر حکم، مشترک باشیم پس جای این بحث و سؤال هست که:

وقتی آیه مذکور حکم نماز جمعه را بیان نموده چرا بحث می‌کنیم که آیا آیه شریفه و خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنین می‌شود و نفس آیه، دال بر حکم نماز جمعه، نسبت به عموم هست یا این که بگوئیم آیه، نماز جمعه را برای مسلمین صدر اول، واجب نموده اما به دلیل اشتراک و اجماعی که قائم شده ما با آن‌ها در حکم، مشترک هستیم. خلاصه: فرقی مطرح نیست زیرا نماز جمعه بر ما واجب است خواه آیه دلالت کند یا دلیل اشتراک و اتحاد حکم، دال بر آن باشد.

تذکر: گفته‌اند ثمره مهمی بین آن دو هست.

بیان ذلک: الف: اگر بخواهیم مستقیماً به اطلاق خطاب مذکور تمسک نمائیم، مانعی ندارد، البته بنابراین که: خطاب مذکور تعمیم داشته باشد یعنی: مختص مشافهین نبوده بلکه شامل ما و تمام مؤمنینی که تدریجاً وجود پیدا می‌کنند و به مرحله بلوغ می‌رسند، بشود که در فرض مذکور می‌گوئیم: آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا...» شامل تمام مؤمنین می‌شود و آیه، مقتید نکرده که زمان حضور امام باشد یا نباشد به عبارت دیگر: همان طور که به اطلاق «اعتق رقبة» تمسک نموده و می‌گوئیم فرقی بین رقبة مؤمنه و کافره نیست در محل بحث هم به اطلاق خطاب مذکور تمسک می‌نمائیم و در

۱ - اجماع، قائم شده که ما از نظر حکم با مسلمین صدر اول، مشترک هستیم.

نتیجه می‌گوئیم: نماز جمعه برای کسانی که در زمان غیبت امام هستند، واجب است^۱ و مدخلیت حضور امام علیه السلام - که محتمل است - به سبب تمتک به اطلاق، منتفی می‌شود. ب: اگر خطاب «یا ایها الذین آمنوا...» تعمیم نداشته باشد و مختص مشافهین و مسلمین صدر اول باشد، مستقیماً نمی‌توانیم به آن تمتک نمائیم، وجوب نماز جمعه به دلالت لفظی آیه مذکور، مربوط به همان‌ها می‌باشد.

سؤال: آیا به واسطه دلیل اشتراک می‌توان گفت وجوب نماز جمعه بر ما هم ثابت است یا نه؟

جواب: خیر! زیرا دلیل اشتراک، اجماع یا ضرورت است و آن‌ها دو دلیل لئی هستند و باید بر قدر متیقن آن‌ها اکتفا نمود و قدر متیقن از دلیل اشتراک در صورتی است که ما با مسلمین صدر اول در تمام خصوصیات^۲ که در حکم احتمالاً مدخلیت دارد، متحد باشیم در حالی که ما با آن‌ها متحد نیستیم آن‌ها در زمان حضور امام و نبی زندگی می‌کردند و ما در عصر غیبت بسر می‌بریم.

اگر حکمی مربوط به مسلمین صدر اول - حاضرین در زمان معصوم - هست، بنا باشد در مورد ما^۳ ثابت شود، طریقه‌اش چیست؟

آیا از طریق دلیل اشتراک می‌گوئید در مورد ما هم ثابت است؟
دلیل اشتراک، محتاج به اتحاد در صنف هست و باید خصوصیات^۴ که در آن‌ها بوده در ما هم باشد.

آری اگر بخواهیم، بدانیم حکم نماز جمعه درباره مسلمین در زمان حضرت رضا^۳

۱ - البته مؤمنین صدر اول با مؤمنین زمان‌های بعد در نوع ایمان و عنوان «الذین آمنوا»، مشترک هستند لکن در صنف، مختلف می‌باشند یعنی: آن‌ها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.

۲ - که در عصر غیبت زندگی می‌کنیم.

۳ - یا در زمان خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام که مبسوط الید بودند.

و لا يذهب عليك أنه يمكن اثبات الاتحاد، و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به. و كونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيّد معه فيما يمكن أن يتطرّق اليه الفقدان و ان صحّ فيما لا يتطرّق اليه ذلك. و ليس المراد بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه، و التفاوت بسببه بين الانام، بل في شخص واحد بمرور الدهور و الايام، و الا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلاً عن المعدومين - حكم من الاحكام [۱] .

«سلام الله عليه» چه بوده در این صورت، دلیل اشتراک بین مسلمین زمان رسول الله ﷺ و مسلمانان زمان امام هشتم، دلالت بر اشتراک می کند زیرا هر دو گروه در زمان حضور بودند و اتحاد در صنف داشتند اما نسبت به ما که از نظر صنف با آنها مختلف هستیم^۱، خیر.

خلاصه: اگر خطاب «یا ایها الذین آمنوا...» مختص مشافهین و مسلمین صدر اول باشد در این صورت «ما» نمی توانیم با تمسک به آن، حکم وجوب نماز جمعه را درباره خودمان ثابت کنیم اما اگر خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنین شود و ما تردید نمائیم که آیا زمان حضور مدخلیتی دارد یا نه به اطلاق آیه تمسک می کنیم و می گوئیم: آیه، مطلق است و صحبتی از حضور و غیبت در آن نشده پس ثمره مهم محل بحث، این شد که: قائلین به اختصاص نمی توانند از طریق دلیل اشتراک، چنان نتیجه ای بگیرند اما قائلین به عدم اختصاص از طریق تمسک به دلیل لفظی و اطلاقش آن نتیجه را استفاده می کنند.

[۱] - تذکر: مصنف رحمته الله در ثمره دوم هم مناقشه نموده اند.

بیان ذلک: ممکن است خطابات شفاهیه، مختص مسلمین صدر اول باشد و در عین

۱ - زیرا آنها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.

.....

حال، وجوب نماز جمعه^۱ را هم نسبت به خودمان به این نحو ثابت نمائیم که: خطاب «یا ایها الذین آمنوا...» مختص مسلمین صدر اول است اما مانعی ندارد که برای استکشاف حال همان مسلمین صدر اول^۲ به اطلاق خطاب مذکور تمسک کنیم یعنی: تکلیفی را که متوجه آنها شده، تجزیه و تحلیل می‌کنیم که آیا در آن تکلیف، زمان حضور معصوم علیه السلام مدخلیت و قیدیت داشته یا نه به عبارت دیگر در صدد بررسی این نکته هستیم که آیا تکلیفی که متوجه آنها شده مطلق بوده یا این که مقتید به زمان حضور بوده است.

آیا مانعی دارد که برای بررسی وضع آنها به اطلاق خطاب «یا ایها الذین آمنوا...» تمسک کرد؟

اگر اطلاق خطاب برای آنها ثابت شد^۳ در این صورت، دلیل اشتراک، دال بر این است که آن حکم برای ما هم ثابت است زیرا اگر وجوب نماز جمعه ابتداءً یک حکم مطلق و غیر مقتید به زمان حضور معصوم علیه السلام باشد در این فرض، دلیل اشتراک نقصانی ندارد که حکم مذکور را برای ما هم ثابت کند نتیجتاً طبق مبنای مذکور، تمسک ما به اطلاق برای این جهت است که مقدمه دلیل اشتراک را مهیا کنیم یعنی: ابتدا اطلاق حکم را برای مسلمین صدر اول ثابت می‌کنیم سپس به دلیل اشتراک، متشبه شده و می‌گوئیم: آن حکم مطلق برای ما هم ثابت است.

اشکال: تمسک به اطلاق از نظر آنها صحیح و جائز نیست زیرا مسلمین صدر اول در زمان حضور بودند و اگر قیدی خارجاً ثابت و محقق باشد آیا لازم است متکلم در

۱ - مثال مذکور، فرضی هست.

۲ - فعلاً توجه و عنایتی به وضع خودمان - مسلمین غیر صدر اول - نداریم.

۳ - با تمسک به اطلاق، یعنی: خطاب مذکور، مطلق است و در آیه چین نیامده: «یا ایها الناس المشرفون بشرف الحضور» پس معلوم می‌شود حکم برای آنها مطلق بوده، حضور و عدم حضور مدخلیت نداشته.

مقام بیان حکم هم آن را معرفی کند؟ خیر! متکلم، قیدی را باید بیان کند که مکلفین، واجد آن نباشند یا وضع آن‌ها نسبت به آن قید، مختلف باشد. اما اگر تمام مکلفین، واجد آن قید هستند، لزومی ندارد، متکلم متذکر آن شود.^۱

پس اگر آیه «یا ایها الذین آمنوا...» - تا روز قیامت عمومیت پیدا می‌کرد، می‌گفتید مولا که صحبتی از زمان حضور نکرده به اصالت الاطلاق تمتک می‌نمائیم اما اگر به مسلمین صدر اول اختصاص داشته باشد - گرچه کلام، مطلق است - اما احتمال دارد در واقع، مقید باشد و به این جهت، متذکر آن قید نشده که در آن زمان، قید مذکور، ثابت و محقق بوده یعنی: مسلمین صدر اول در زمان حضور نبی و معصوم بودند و چون واجد آن وصف و قید بوده‌اند، لازم نبوده در کلام بیان شود - و فرضاً آیه به این نحو ذکر شود: ... ان کنتم فی زمن حضور الامام - در حالی که به حسب واقع، آن قید مدخلیت دارد خلاصه اشکال: نمی‌توان به دلیل مذکور، اطلاق حکم را برای مسلمین صدر اول ثابت کرد زیرا اطلاق در موردی است که قید، وجود خارجی نداشته باشد اما اگر وجود خارجی پیدا کرد، لازم نیست در کلام ذکر شود.

جواب: قیود بر دو گونه است: الف: اگر دائماً محقق و لازم لا ینفک^۲ مخاطبین باشد، کلام شما صحیح است و تمتک به اطلاق، جائز نمی‌باشد.

ب: اما اگر قید از قیودی باشد که احتمال فقدان و تطرّق زوال در آن جریان پیدا کند و

۱ - فرضاً اگر حکمی مربوط به اهالی شهر قم هست و فقط در محدوده آن شهر، ثابت است، لزومی ندارد متکلم، آن را در کلام خود عنوان نماید.

۲ - مثل این که قیدی به این نحو باشد: «زندگی و وجود در قرن اول هجرت»، بدیهی است که قید مذکور برای مشافهین، غیر ممکن الزوال است و نمی‌توان عملی انجام داد که زندگی در قرن اول زائل شود.

.....

محتمل باشد که زمانی از بین برود در این صورت می‌توان به اطلاق خطاب، عدم مدخلیت قید را برای آن‌ها ثابت نمود مثلاً اگر خطابی، متوجه معتمین شد - نه به عنوان «معتم» بلکه با توجه به این که معتم بودن، یک امر اختیاری هست، «یمكن ان يزول و يمكن ان لا يزول» - در این فرض می‌توان به اطلاق خطاب تمسک نمود و عدم مدخلیت قید را در مورد آن‌ها ثابت کرد، مسألة حضور هم ممکن است از همان قیود باشد یعنی: رسول الله ﷺ می‌دانسته که همیشه زمان حضور نیست و بعد از رحلتش امامت در اختیار غیر لائقین، واقع می‌شود و تا برهه‌ای از زمان، امام مبسوط الید وجود ندارد یعنی: آن قید چون قیدی هست که «یمكن ان يعرض له الزوال»، متکلم نمی‌تواند به وجود فعلی آن اکتفا نماید و اگر آن قید مدخلیت داشته باشد باید در کلام خود ذکر کند و چون ذکر ننموده، ما به اطلاق کلام او تمسک و عدم مدخلیت آن قید را ثابت می‌نمائیم سپس به دلیل اشتراک، آن حکم را در مورد خودمان اثبات می‌کنیم.

اشکال: پس نسبت به قیود غیر ممکن الزوال، ثمره دوم، ثابت است و اگر در قسمتی، آن، ثمره، ثابت شد، کافی هست و در نتیجه، بحث را در قیود «لا ینفک» مطرح می‌کنیم که کلام مولا اطلاق دارد - ولی مقصود او مقید است - تمسک ما هم به اطلاق، جائز نیست.

جواب: قیود «لا ینفک» اصلاً قیودی نیست که انسان احتمال بدهد در حکم مدخلیت دارد زیرا نسبت به هر قیدی که احتمال مدخلیت، مطرح نیست مثلاً وجود و زندگی در قرن اول، یک قید غیر ممکن الزوال است اما احتمال نمی‌دهیم که در حکم مدخلیت داشته باشد بلکه خصوصیتی که احتمال مدخلیت آن‌ها در حکم، مطرح است، همان خصوصیات ممکن الزوال است لذا نباید توهم نمود که نسبت به آن قیود، ثمره، ثابت است.

قوله: «... و ان صحّ فيما لا يتطرق اليه ذلك^۱ و ليس المراد بالاتحاد^۲ في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه...» گرچه گفتيم در قيود «لا ينفك» مطلب، صحيح است لكن مقصود ما از اتحاد در صنف، چيزی نيست غير از اتحاد در آن قيودی که احتمال مدخليت آنها در حکم، مطرح است مانند درک زمان حضور و عدم درک زمان حضور.

اگر بنا باشد، نسبت به هر قیدی احتمال مدخليت در حکم بدهيم بايد از دليل اشتراک، صرف نظر نمود به عبارت ديگر، اولين چيزی که مانع دليل اشتراک می شود، اين است که: احتمال می دهيم اين حکم، مختص به قرن اول باشد و در نتيجه، نخستين چيزی که حتی به ذهن غائبين خطور می کند، اين است که ما در کنار منبر رسول الله ﷺ نبوديم و در اين صورت، آن حکم حتی به دليل اشتراک، نسبت به غائبين و کسانی که در بازار، مشغول کسب و کار بودند، ثابت نيست زيرا دليل اشتراک، لبي و مربوط به موردی هست که تمام خصوصيات وجود داشته باشد، غائبين و حاضرين، چگونه می توانند در تمام ويژگي ها متحد باشند در حالی که عنوان آنها مختلف است، يکی عنوان حضور دارد و

۱ - ای الفقد مثلاً لا يمكن ان يوجه التكليف بالحج على نحو الاطلاق لمن استطاع في آن او زمان لا يسهل الحج بل لابد من ان يقيد بالاستطاعة لافادة الاطلاق ثبوت الحج حتى مع عدم بقاء الاستطاعة طول زمن يسهل الحج مع انها شرط فيه بخلاف الامور الثابتة اذ لم يوجد ولا توجد صورة فقدان بعد صورة وجدان ليكون الاطلاق منافياً لكونه شرطاً دخیلاً في الحكم كالبلوغ و الحيوة. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۳۲۶/۱.

۲ - اشاره الى دفع سؤال: و هو ان ما ذكر ليس دفْعاً للثمره على الاطلاق، بل التزام بشبوتها فيما كان لازم الذات. «و حاصل الجواب»: ان ما كان كذلك ليس موجباً لاختلاف الصنف اذ المراد من اتحاده هو الاتحاد في القيود المحتمل دخلها في الحكم و لا يحتمل دخل القيود التي كانت من لوازم ذواتهم. مشكيني رحمه الله ر.ک: كفاية الاصول محشني به حاشية مرحوم مشكيني ۳۶۰/۱.

و دليل الاشتراك^١ انما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين^٢ بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين به^٣ لشك في شمولها لهم أيضاً^٤ فلولا الاطلاق و إثبات عدم دخل ذلك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، و معه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً [١] .

دیگری عنوان غیبت.

[١] - مصنف رحمته الله برای تکمیل و توضیح مطلب فرموده اند: مسأله تمسک به اطلاق در مورد خود مسلمین صدر اول هم لازم است به این نحو که اگر «سلمان» مردّد می شد، که آیا حکم وجوب نماز جمعه تا زمانی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حیات هستند^٥ یا این که بعد از رحلت ایشان هم - که تا مدّتی امام مبسوط الید، وجود ندارد - آن حکم، ثابت است یا نه، همان سلمان که زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و زمان خلفای غیر راشدین را هم درک کرده به اطلاق خطاب «یا ایها الذین آمنوا...» تمسک می کند و می گوید وجوب نماز جمعه، مطلق است و مقتید به حضور امام مبسوط الید نمی باشد پس نه تنها ما برای

١ - غرضه اثبات الحاجة الى التمسک بالاطلاق و عدم کفاية دليل الاشتراك في اثبات الاحکام للغائبين و المعدومين و عدم تمامية الاستدلال به الا بضم الاطلاق اليه ولو في حق المشافهين فكيف يسوغ مع ذلك جعل ثمرة البحث التمسک بالاطلاق و عدمه. توضیحه ... ر.ک: منتهی الدراية ٦٠٩/٣.

[٢] - كالتخلف عن جيش اسامة و وجوب التصديق عند نجوى الرسول قبل نسخه.

٣ - ای بعنوان يشک في شمول التكاليف للمشافهين ايضاً کفقرائهم و عدم وجدانهم مؤنة الجهاد في السفر الى موضع بعيد جداً.

٤ - و لا ينفع دليل الاشتراك اكثر من ذلك [ر.ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ٣٢٧/١.

٥ - که زمان حضور معصوم است.

فتلخص أنه لا يكاد تظهر الثمرة الا على القول باختصاص حجّة الظواهر لمن قصد إفهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام، و قد حَقَّق عدم الاختصاص به في غير المقام، و أشير الى منع كونهم غير مقصودين به في خطابات تبارك و تعالى في المقام [۱] .

استکشاف وضع آن‌ها به اطلاق خطاب تمسک می‌کنیم بلکه خود آن‌ها هم گاهی مجبور بوده‌اند به اطلاق خطاب تمسک کنند^۱ زیرا حالات، مختلف است و امکان دارد آن قید، زائل شود.

نتیجه: طبق بیان مصنف رحمته الله ثمره دوم هم مردود و غیر صحیح است و در نتیجه اگر خطاب مذکور تعمیم داشته باشد، مستقیماً به اطلاق آن تمسک می‌کنیم و اگر مختص مسلمین صدر اول باشد، اطلاق را برای استکشاف وضع آن‌ها مورد تمسک قرار می‌دهیم و هنگامی که اطلاق حکم در زمان رسول الله ثابت شد سپس می‌گوئیم مسلماً به دلیل اشتراک برای ما هم ثابت هست پس ثمره دوم هم اثر عملی نداشت گرچه واجد ثمره علمیه بود.

قوله: «فتأمل جيداً»^۲.

[۱] - تذکره: ثمره اولی را که قبلاً بیان کردیم بر دو پایه، استوار بود یکی این که حجّیت ظواهر به مقصودین به افهام اختصاص دارد و دیگر این که غیر مشافهین هم غیر مقصودین به افهام هستند^۳ و ما - مصنف - هر دو مطلب را ابطال نمودیم. درباره مطلب اول در جلد دوم کفایه - در بحث حجّیت ظواهر - مفصلاً بحث کرده

۱ - پس وقتی اساس اطلاق، ثابت شد، مانع آن ثمره می‌شویم و می‌گوئیم ثمره دوم، مردود است.

۲ - فی بطلان الثمرة الثانية و انه يصح التمسك بالاطلاقات مطلقاً و ان قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهين حيث ان غير المشافهين مقصودون بالافهام ايضاً كما مر توضيحه. ر. ک: منتهی الدراية ۶۱۲/۳.

۳ - به عبارت دیگر: مقصودین به افهام، همان مشافهین هستند.

فصل: هل تعقب العام بضمیر يرجع الی بعض أفرادہ یوجب تخصیصہ به أولاً؟ فیہ خلاف بین الاعلام، و لیکن محلّ الخلاف ما اذا وقعا فی کلامین أو فی کلام واحد مع استقلال العام بما حکم علیہ فی الکلام، کما فی قوله تبارک و تعالی: «والمطلقات یتربصن» الی قوله: «و یمولتهنّ أحقّ بردهنّ»، و أمّا ما اذا کان مثل: «والمطلقات أزوجهنّ أحقّ بردهنّ» فلا شبهة فی تخصیصہ به [۱] .

و گفته ایم ظواهر برای همه حجّیت دارد چه مقصود به افهام باشند چه نباشند و مطلب دوم را بعد از بیان ثمره اول ابطال نموده و گفتیم: اگر خطابات - از نظر خطاب - مختصّ مشافهین باشد لکن از جهت مقصودیّت به افهام تعمیم دارد و ما هم مقصود به افهام هستیم گرچه مخاطب به آن خطابات نباشیم.

تعقب عام به ضمیر

[۱] - سؤال: اگر عامی باشد و ضمیری داشته باشیم که به «بعضی» از افراد آن رجوع نماید^۱ در این صورت آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، سبب می شود، عام تخصیص بخورد یا این که عام بر عموم خود، باقی هست؟

جواب: مسأله، دارای دو صورت است یک فرضش از محلّ نزاع، خارج است و مسلماً تخصیص تحقق پیدا می کند و فرض دیگرش محلّ خلاف واقع شده که آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، موجب تخصیص عام هست یا نه که اینک به بیان آن دو می پردازیم.

الف: اگر عامی ذکر شود لکن قبل از آن که حکمی برای آن عام بیان شود، ضمیری در کلام ذکر نمایند که آن ضمیر به عام رجوع می کند و حکمی هم که در کلام هست، ظاهرش این است که به آن ضمیر اختصاص دارد در این فرض مسلماً عام نمی تواند

۱ - به خاطر اجماع یا دلیل دیگر.

عموم داشته باشد - تخصیص تحقق دارد.

مثال: «و المطلقات ازواجهن احقّ بردهن»، زن‌هایی که طلاق داده شده‌اند، شوهرانشان حقّ اولویت دارند و می‌توانند آن‌ها را برگردانند - به همان زوجیت قبلی رجوع نمایند.

«المطلقات»، جمع محلی به لام و ظاهرش عموم است یعنی: «کلّ مطلقه»، خواه طلاق رجعی باشد یا غیر از آن، قبل از این که حکمی نسبت به مطلقات بیان شود، فرموده‌اند: «و ازواجهن احقّ بردهن» یعنی: شوهران آن مطلقات، احقّ به ردّ آن‌ها هستند، خارجاً هم می‌دانیم که فقط در مورد طلاق رجعی، شوهر در امر رجوع، اولویت و احقّیت دارد - در امّا مثلاً در طلاق بائن^۱، شوهر، هیچ‌گونه حقّ اولویتی ندارد - پس ضمیر «هن» مختصّ مطلقات رجعیه است در حالی که کلمه «المطلقات» عمومیت دارد.

فرض مذکور، خارج از محلّ بحث است زیرا اصلاً حکمی بر مطلقات، مترتب نمودیم بلکه حکم بر ازواج، مترتب شده آن‌هم ازواج مضاف به ضمیر که مسلماً ضمیر مذکور به تمام مطلقات عود نمی‌کند بلکه مرجعش خصوص مطلقات رجعیه است لذا می‌گوئیم: مسلماً مقصود از آن عام، «مطلقات رجعیه» است و عام مذکور به رجعیات اختصاص دارد و فرض مذکور، خارج از محلّ نزاع هست و کسی نمی‌تواند، احتمال بدهد تخصیص تحقق ندارد و مطلقات بر عمومش باقی هست.

ب: فرضی که محلّ بحث واقع شده، این است: عام و ضمیر در دو کلام واقع شود^۲ مثل این که ابتدا بگویند: «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل بگویند «و یجوز الاقتداء بهم» یعنی: اقتدا به «کلّ عالم» جائز است لکن خارجاً می‌دانیم اقتدا به عالم عادل، جائز

۱ - گرچه عده هم مطرح و لازم باشد.

۲ - یا در یک کلام واقع شود به نحوی که به زودی بیان می‌کنیم.

است - نه هر عالمی - پس با دو حکم، مواجه هستیم و ضمیر «هم» به «کلّ عالم» عود می‌کند در حالی که قرینه قطعیته داریم، مقصود، عالم عادل است لذا این بحث، مطرح شده: اکنون که می‌دانیم ضمیر به خصوص عالم عادل بر می‌گردد، این امر، سبب می‌شود که دائرة عام مذکور، مضیق شود و معنایش چنین باشد: «اکرم کلّ عالم عادل» و در نتیجه، عالم غیر عادل نه تنها جواز اقتدا ندارد بلکه واجب الاکرام هم نیست زیرا ضمیر به بعضی از افراد عام عود می‌کند.

رجوع ضمیر مذکور، بنابر قول بعضی، مقتضی تخصیص هست لکن بعض دیگر می‌گویند رجوع ضمیر، موجب تخصیص نیست و عام مذکور بر عموم خود، باقی هست و ضمیر در «يجوز الاقتداء بهم» به خصوص عادل عود می‌نماید.

تذکر: ممکن است عام و ضمیر در کلام واحد به این ترتیب ذکر شوند: «اکرم کلّ عالم و يجوز الاقتداء بهم» یعنی: در عین حال که کلام، واحد است لکن دو حکم و دو عنوان داریم یکی وجوب اکرام و دیگری جواز اقتداء، قبل از این که ضمیر ذکر شود حکمی بر عام، مترتب شده که استقلال دارد به عبارت دیگر: عام از نظر حکم، مستقل است. نتیجتاً محل بحث، این شد که: عام، قبل از این که ضمیری به آن عود نماید، خودش حکم مستقلی داشته باشد سپس در نفس آن کلام یا کلام دیگر، ضمیری باشد و به بعضی از افراد عام رجوع نماید و آن هم خودش بیانگر حکم دیگری باشد.

یادآوری: مثالی را که مصنف رحمته الله ذکر کرده‌اند این است: «و المطلقات يترتب عن بانفسهن ثلاثة قروء... و بعولتهن احق بردهن فی ذلک...»^۱ یک حکم مستقل، این است که مطلقات باید سه طهر - یا سه حیض - تربص نمایند. سپس خداوند متعال در ذیل آیه شریفه فرموده: «و بعولتهن احق بردهن»، شوهران آنها احقیت به ارجاع - و برگرداندن -

و التحقيق: أن يقال أنه حيث دار الامر بين التصرف في العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الزاجع اليه أو التصرف في ناحية الضمير إقما بإرجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو الى تمامه مع التوسع في الاسناد باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة الى الكل توسعاً و تجوّزاً كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير، وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال، وأنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة، أو الاسناد، مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.

وبالجملة: أصالة الظهور إنما تكون حجة فيما إذا شك فيما أريد، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد [۱].

آن مطلقات به زوجیت اولیه دارند. ضمیر در «بعولتهن» به تمام مطلقات بر نمی‌گردد بلکه مقصود از آن، خصوص مطلقات رجعیه است، آن گاه این بحث، مطرح شده که: آیا رجوع ضمیر به بعضی از مطلقات، موجب می‌شود آن حکم اولی هم تخصیص بخورد و حکم - «یترتصن» - مختص مطلقات رجعیه باشد و نتیجتاً آیه مذکور فقط بیانگر حکم مطلقات رجعیه باشد^۱ و کأن از ابتدا چنین بیان شده: «المطلقات الرجعیة یترتصن بانفسهن ثلاثة قروء».

[۱] - سؤال: کدامیک از آن دو قول، صحیح است به عبارت دیگر: آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام - به نحوی که بیان کردیم - موجب تخصیص عام هست یا نه؟
مقدمه: با یک اصالت الظهور در عام و یک اصالت الظهور در ضمیر، مواجه هستیم، معنای اصالت الظهور در عام، این است که: باید ظهور عام در عموم، استغراق و استیعاب تمام افراد - و جمیع مطلقات - محفوظ باشد و از طرفی در مورد ضمیر هم اصالت الظهور داریم و اگر بنا باشد، بگوئیم ضمیر - هن - به تمام مرجعش بر نمی‌گردد، مستلزم تجوّز

۱ - و نسبت به سائر مطلقات، تعرضی نداشته باشد گرچه عنوان «المطلقات»، عام است.

است به عبارت دیگر، ضمیر «هنّ» - در کلمه بعولتهنّ - در عین حال که به حسب قواعد ادبی باید به تمام مطلقات^۱ عود نماید اگر بگوئید: «لا يرجع الی تمام افراد العام بل يرجع الی بعض افراد»، مستلزم تجوّز در ضمیر است و مجازاً استعمال شده.

اگر مقصود از «المطلقات»، مطلقات رجعیه باشد، ضمیر در ظاهر و معنای حقیقی خود استعمال شده اما اگر بگوئیم عام - المطلقات - بر عمومش باقی هست و ضمیر به بعضی از افراد مطلقه عود می‌کند، این مسأله، مستلزم تجوّز و خلاف ظاهر است.

لازم به تذکر است که تجوّز در ضمیر هم به دو صورت تصوّر می‌شود:

الف: به نحو مجاز در کلمه: یعنی ضمیر «هنّ» که یک کلمه است به صورت مجاز استعمال شده زیرا حقیقت ضمیر، این است که به تمام افراد مرجعش عود کند و چنانچه به بعضی از افراد عود نماید، برخلاف ظاهر و حقیقت است.

ب: مجاز در اسناد: به این نحو که: کلمه «هنّ» بر عمومش باقی باشد و معنای «بعولتهنّ» بعوله «جميع المطلقات» هست لکن اگر بگوئید در تمام مطلقات، مسأله اولویت و احقیّت، مطرح نیست، می‌گوئیم در اسناد احقیّت به بعوله تمام مطلقات، قائل به مجاز شده و حقیقتاً احقیّت برای مطلق بعوله، ثابت نیست لکن حکمی را که برای بعضی از شوهران، ثابت است به صورت مجاز در اسناد به جمیع بعوله نسبت می‌دهیم یعنی: اسناد احقیّت به «مطلق البعوله»، غیر حقیقی است و با عنایت و توسّع، چنان اسنادی تحقق پیدا کرده و الا واقع امر، این است که باید احقیّت به بعضی از بعوله نسبت داده شود که آن، بعوله زن‌های مطلقه به طلاق رجعی است.

خلاصه: با دو اصالت الظهور مواجه هستیم یک اصالت الظهور در مورد عام و یک

۱ - چون در آیه شریفه، کلمه «المطلقات» ذکر شده.

اصالت الظهور در ضمیر که باید جنبه حقیقت در آن رعایت شود^۱ در حالی که نمی توان بین آن دو، جمع نمود بلکه باید از احدهما رفع ید نمود.

سؤال: از کدامیک از آن ها باید رفع ید کرد؟

جواب: باید از اصالت الظهور در ضمیر رفع ید نمائیم.

سؤال: علت و مرجحش چیست که از آن صرف نظر کنیم؟

جواب: دلیل بر حجّیت و اعتبار اصالت الظهور، بنای عقلا هست و عقلا در مواردی که «مراد متکلم» مشکوک باشد و ندانند مقصود او چه بوده برای کشف «مراد» او به اصل مذکور تمسک می نمایند.

مثال: متکلمی گفته: «رأیت اسداً»، قرینه ای هم همراه آن ذکر نکرده و ما تردید داریم آیا مراد او از «اسد»، حیوان مفترس هست یا رجل شجاع، در این فرض چون مقصود او برای ما مردّد و مجهول است، اصالت الظهور ما را راهنمایی می کند که ظاهر، همان معنای حقیقی است پس اسد را بر همان معنا حمل می نمائیم یعنی: مراد متکلم، این است که حیوان مفترس را رؤیت نموده.

نتیجه: محلّ جریان اصالت الظهور در موردی است که «مراد» متکلم مشکوک باشد. اگر در موردی مراد متکلم، معین و غیر مردّد است اما تردید ما در کیفیت و نحوه اراده او هست، نمی توان به اصالت الظهور تمسک نمود.

مثال: فرضاً نه معنای حقیقی اسد را می دانیم نه معنای مجازی آن را و در عین حال متکلمی گفته: «رأیت اسداً» لکن می دانیم مراد او از اسد، رجل شجاع است اما چون معنای حقیقی و مجازی را نمی دانیم، مردّد هستیم که آیا اراده رجل شجاع از کلمه اسد به

۱ - نه مجاز در کلمه باشد نه مجاز در اسناد.

نحو استعمال حقیقی بوده یا مجازی.

سؤال: آیا عقلا در فرض مذکور به اصالت الظهور تمسک می‌کنند؟

جواب: خیر! اصالت الظهور برای کشف «مراد» است نه کشف «کیفیت اراده»،

وقتی مراد متکلم، معلوم است، اصالت الظهور، نحوه اراده را بیان نمی‌کند

تذکر: با بیان آن مقدمه مفصل برای شما واضح شد که در محل بحث، اصالت الظهور

در عام، بر اصالت الظهور در ضمیر تقدم دارد یعنی: اصلاً نسبت به ضمیر، اصالت الظهور

جریان ندارد زیرا: نسبت به عام در اصل مراد متکلم، مردّد هستیم، نمی‌دانیم مولا که

فرموده: «اکرم کلّ عالم و يجوز الاقتداء بهم»، مرادش از عام مذکور چیست آیا عالم

عادل، مقصود او بوده یا مطلق عالم. در فرض مذکور چون مراد متکلم برای ما مشکوک

است به اصالت الظهور تمسک و کشف می‌نمائیم، مراد او اکرام «کلّ عالم» هست اما در

«يجوز الاقتداء بهم» مسأله از جهت ضمیر برای ما مشخص است، می‌دانیم عالمی جواز

اقتدا دارد که عادل باشد فقط تردید ما در این است که آیا آن ضمیر به بعضی از افراد

عود می‌نماید تا مجاز باشد یا این که مقصود از «اکرم کلّ عالم»، عالم عادل است و نتیجتاً

ضمیر به جمیع عالم عادل عود می‌کند پس شما در کیفیت استعمال و چگونگی اراده - در

مورد ضمیر - مردّد هستید و عقلا در این قبیل موارد به اصالت الظهور تمسک نمی‌کنند

پس فقط اصالت الظهور در جانب عام به قوت خود، محفوظ است.^۲

۱ - و مطلق عالم، واجب الاکرام است.

۲ - به خاطر این که مراد متکلم، نسبت به عام، مشکوک است و از طریق تمسک به اصالت الظهور، مراد متکلم را کشف می‌کنیم.

فافهم^۱ [۱] .

لکنه اذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعدّ ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً، و الا فيحكم عليه بالاجمال، و يرجع الى ما يقتضيه الاصول. الا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً حتى^۲ فيما اذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي، كما عن بعض الفحول^۳ [۲] .

[۱] - اشاره به این مطلب دارد که: لازم نیست در قسم دوم احراز نمائیم عقلاً به اصالت الظهور تمسک نمی کنند بلکه اگر مردّد هم باشیم که آیا بنای عقلاً در قسم دوم، ثابت است یا نه حکم یقین به عدم بر آن، مترتب می شود.

[۲] - جریان اصالت الظهور در عام، فرع بر این است که: کلام ظهور عرفی و عقلانی در عموم داشته باشد.

سؤال: آیا مگر کلام، فاقد ظهور است؟

۱ - «و فيه» ان المتيقن من بناء العقلاء و ان كان هو اتباع الظهور في تعيين المراد و المراد في جانب العام غير معلوم بخلافه في جانب الضمير لكن هذا كله اذا كان الظهور منعقداً للعام و في المقام انعقاده له مع عود الضمير الى بعض افراد الصالح للقرينية على التخصيص غير معلوم ولو كانا في كلامين اذ المراد من وقوعهما في كلامين هو وقوعهما في كلام واحد طويل و الا لم يصح عود الضمير اليه و لعل الى هذا قد اشار بقوله فافهم (هذا مضافاً) ... ر.ک: عنایة الاصول ۳۱۲/۲.

۲ - یعنی: حتی فيما اذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهراً مع ما احتف به في معناه الحقيقي.

۳ - یحتمل ان يكون هو صاحب الفصول فانه بعد ما رجح الاستخدام على تخصيص العام (قال ما لفظه): فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ و هو لا يكفي في صرف ما ثبت عمومیه عن العموم بل لابد من ثبوت الصارف (و حاصله): ان مع احتمال التكافؤ بين التصرفين و عدم احراز ظهور العالم في العموم نأخذ بعمومه الى ان يثبت الصارف عنه و هو عين العمل باصالة الحقيقة تعبداً و ان لم يكن هناك ظهور عرفاً ولكنه تنظر فيه اخيراً بقوله و في هذا نظر و هو في محله. ر.ک: عنایة الاصول ۳۱۴/۲.

جواب: شبهه‌ای وجود دارد که: اگر در کلام گوینده، کلمه‌ای^۱ ذکر شود که نمی‌دانیم از نظر قرینیت آیا متکلم به آن اعتماد کرده یا نه اصلاً کلام ظهوری پیدا نمی‌کند «و یسیر مجمل».

در محل بحث هم ممکن است کسی چنین مطلبی بگوید که: مولا ابتدا فرموده «اکرم کل عالم» لکن در جمله دیگر که گفته «يجوز الاقتداء بهم»، نفس ضمیر «هَمْ» ممکن است صلاحیت قرینیت داشته باشد زیرا ضمیر به «کل عالم» عود نمی‌کند بلکه مرجع آن، عالم عادل است و امکان دارد این امر، قرینیت داشته باشد که مقصود از «اکرم کل عالم» هم عالم عادل باشد و نتیجتاً عالم فاسق اصلاً وجوب اکرام نداشته باشد.

تذکر: بحث مذکور، عرفی و عقلانی هست و باید از آن‌ها سؤال کرد که: اگر دو حکم به نحو مذکور به دنبال یکدیگر ذکر شود و ضمیری هم در حکم و جمله دوم ذکر شود و به بعضی از افراد عام - در حکم اول - رجوع نماید آیا ظهور را از عام سلب می‌نماید یا نه؟ اگر آن‌ها گفتند با وجود چنین شرائطی، ظهوری برای عام محفوظ نمی‌ماند در فرض مذکور، همان‌طور که در مورد ضمیر، اصالت الظهور، جاری نیست، اصالت الظهور در عام هم نمی‌تواند جاری شود و برای اکرام عالم فاسق باید از ادله دیگر و اصول عملیه کمک گرفت اما چنانچه عقلاً گفتند، مورد مذکور با سایر موارد فرق دارد و رجوع ضمیر، سبب نمی‌شود که ظهور عام، سلب شود در این صورت، اصالت الظهور به قوت خود باقی هست.

لکن بعضی گفته‌اند اصلی به نام اصالت الحقیقت داریم که تابع ظهور هم نیست^۲، نزد عقلا هم معتبر می‌باشد و بالاتر از اصول تعبیه عقلانی هست که هیچ ارتباطی به ظهور و

۱ - یعنی: «ما یصلح للقرینة».

۲ - خواه ظهور باشد یا نباشد.

فصل: قد اختلفوا^۱ في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف^۲ مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق^۳ على قولين، وقد استدلل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور [۱] .

عدم ظهور ندارد، چنانچه کسی آن اصل را بپذیرد و نکته دیگری هم به آن بیفزاید^۴ یعنی: تخصیص عام را هم مستلزم مجازیت بداند^۵ در این فرض، اصالت الحقیقت مانع تخصیص می شود و عام را بر عمومش محفوظ می دارد لکن محققین، اصالت الحقیقت را به نحو مذکور نپذیرفته اند.^۶

تخصیص عام به مفهوم مخالف

[۱] - سؤال: همان طور که دلیل و خاص منطوقی می تواند مختص عام واقع شود، آیا «مفهوم»^۷ هم می تواند مختص عام قرار گیرد یا نه؟
جواب: مفهوم بر دو قسم - موافق و مخالف - است لذا در مورد هر قسم، جداگانه

۱ - لعل منشأ الخلاف تخيل اقوائية العام - لكونه بالمنطوق - من المفهوم المخالف الذي انيط غالباً بل دائماً بالاطلاق الزائل بادننى شىء. ر.ک: منتهى الدراية ۳/۶۲۰.

[۲] - كتخصيص قوله «ص» فى الغنم زكاة بمفهوم قوله فى الغنم السائمة زكاة وكتخصيص قوله الماء كله ظاهر بمفهوم قوله «ص» اذا بلغ الماء قدر كره لم ينجسه شىء.

۳ - كتخصيص قوله تعالى و احل لكم ما وراء ذلكم بمفهوم قوله: و الذى تزوج المرأة فى عدتها و هو يعلم لم تحل له ابدأ و هو عدم حلية ذات البعل ابدأ لمن تزوجها و هو عالم بالحال [ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ۱/۳۲۹.

۴ - كه مصنف رحمته الله آن را بيان ننموده اند.

۵ - اگر تخصیص، مستلزم مجازیت نباشد اصالت الحقیقت می گوید حقیقت است - حقیقت بودن با تخصیص منافات ندارد.

۶ - مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى رحمته الله در صفحه ۳۲۸ شرح كفاية خود، تحقیقات مفصلى در این زمینه دارند.

۷ - البته بنابر این که مفهومی ثابت باشد - قائل به ثبوت مفهوم شویم.

بحث می‌کنیم.

الف: ملاک و مناط مفهوم «موافق» - تقریباً - اولویت است یعنی: حکمی که در منطوق، ثابت شده به طریق اولی در مفهوم هم ثابت می‌شود مانند قول خداوند متعال «و لا تقل لهما اف»، نسبت به والدین حتی کلمه «اف» هم نباید گفت که به مفهوم موافقت، دال بر مراتب بالاتر است یعنی: ضرب و شتم آنها به طریق اولی حرام است.

نسبت به مفهوم موافق که اساسش بر اولویت، استوار است همه اتفاق دارند که می‌تواند مخصص عام واقع شود و نکته‌اش این است که مفهوم موافق، همان منطوق به ضمیمه اولویت است یعنی از منطوق هم بالاتر است، منطوق آن بر مرتبه خفیه ولی مفهومش بر مرتبه روشن و واضح دلالت می‌نماید.

اگر نفس منطوق بتواند مخصص واقع شود، کأن منطوق به ضمیمه اولویت به طریق اولی می‌تواند مخصص واقع شود - در مفهوم موافق، مخالفی دیده نشده.

ب: اشکال در مفهوم مخالف است، مفهوم مخالف، آن است که در سلب و ایجاب با منطوق مغایرت دارد مثلاً مفهوم «ان جائک زید فاکرمه» این است که: ان لم یجشک فلا یجب اکرامه - فلا تکرمه.

سؤال: آیا مفهوم مخالف، صلاحیت مخصصیت دارد یا نه؟

قبلاً به ذکر یک مثال می‌پردازیم: در یک آیه چنین آمده: «و لا تقف ما لیس لک به علم...»^۱ در آیه دیگر، چنین آمده: «ان جائکم فاسق بنیاً فتبتوا»، مفهومش این است که اگر عادل خبری برای شما بیان کرد آن را بپذیرید و تبیین ننمائید.

آیا مفهوم آیه نبا می‌تواند مخصص «و لا تقف ما لیس لک به علم» باشد به این معنا

۱ - الف: سورة اسراء، آیه ۳۶

ب: فرض کنید آیه مذکور، مختص باب عقائد نباشد و در سائر موارد هم جریان پیدا کند.

و تحقیق المقام: آنه اذا ورد العام و ماله المفهوم في كلام أو كلامين، و لكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، و دار الامر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كلّ منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع، فلا يكون هناك عموم، و لا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بدّ من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم و المفهوم اذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، و الا كان مانعاً عن انعقاد الظهور، أو استقراره في الآخر [۱].

که از غیر علم نباید پیروی کرد مگر این که شخص عادلّی خبری را نقل کند که در این صورت گرچه قول او مفید علم هم نیست اما در عین حال قولش حجت است و تبیین لازم ندارد.

خلاصه، این که آیا مفهوم آیه نبأ می تواند مختصّ آیه «لا تقف...» - آیات ناهیه از پیروی غیر علم - بشود یا نه به عبارت دیگر: آیا مفهوم مخالف می تواند، مختصّ عام، واقع شود یا این که چون عام، منطوق است، مفهوم نمی تواند مختصّ آن واقع شود. جواب: «و قد استدللّ لكلّ منهما بما لا يخلوا عن قصور»^۱. مسأله، محلّ خلاف واقع شده و ادله طرفین، قاصر و ناتمام است.

[۱] - تحقیق در مطلب: مسأله، دارای دو صورت است:

۱ - كما يشهد به النظر فيها اما استدلال المجوزين فهو انه دليل شرعي عارض بمثله و في العمل به جمع بين الدليلين فيجب تخصيصه به فيتعين العمل به لكونه اولی من الطرح ورده المنكرون بان الجمع كما يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم فلا بدّ في ترجيح الاول من مرجح و مجرد كونه طريق الجمع لا يصلح مرجحاً، و قد يستدل على الجواز بانه اذا دار الامر بين تخصيص العام بالمفهوم او الغاء المفهوم فلا بدّ من الاول لان الغاء المفهوم يوجب التجوز فيما دل عليه و قد تقرر في باب تعارض الاحوال ان التخصيص اولی من التحرز و فيه ما عرفته مراراً في هذا الكتاب من انه لا اعتبار بالمرجحات المذكورة في باب تعارض الاحوال ما لم توجب ظهوراً للفظ ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳۲۹/۱.

الف: گاهی عام و آن قضیه‌ای که دارای مفهوم هست در یک کلام واقع می‌شوند و گاهی ممکن است در دو کلام واقع شوند به نحوی که بین آن‌ها ارتباط هست^۱ که اگر بنا باشد، احدهما قرینه دیگری باشد، عنوان قرینه متصله دارد^۲.

سؤال: در فرض مذکور که امر، دایره بین این است که مفهوم را اخذ نمائیم و مختصص عام قرار دهیم یا عام را بر مفهوم مقدم داریم و مفهوم را نادیده بگیریم، تکلیف چیست؟
جواب: ابتدا باید ملاحظه نمود، دلالت عام بر عموم، چگونه است. امکان دارد دلالتش بر عموم «بالوضع»^۳ باشد و ممکن است، دلالتش بر عموم از طریق مقدمات حکمت باشد.

مثال: اگر مولا بفرماید «اکرم کل عالم» می‌گوئیم کلمه «کل» برای دلالت بر عموم و استغراق، وضع شده. چنانچه او بگوید «اکرم العالم» می‌گوئیم مفرد محلی به لام برای دلالت بر عموم، وضع نشده اما از طریق اطلاق و مقدمات حکمت، عموم را استفاده می‌کنیم و معنای جمله مذکور، این است که: باید طبیعت عالم، مورد اکرام واقع شود خواه عادل باشد یا نباشد و همچنین خصوصیات دیگر، تأثیری در وجوب اکرام ندارد.

البته در باب مفهوم هم باید ملاحظه نمود ثبوت آن از طریق وضع هست یا مقدمات حکمت. قبلاً - در بحث مفهوم شرط - به نحو مشروح بیان کردیم: که بعضی از قائلین به ثبوت مفهوم شرط می‌گفتند: واضع، ادوات شرط - مانند ان و اذا - را برای دلالت بر علّیت منحصره وضع نموده اما بعضی دیگر از طریق مقدمات حکمت، قائل به ثبوت مفهوم شدند^۴.

۱ - که از عنوان قرینه متصله، خارج نمی‌شود.

۲ - به عبارت دیگر: دو کلامی هستند که عرفاً ذیل آن می‌تواند قرینه متصله بر صدر باشد.

۳ - یعنی: واضع، الفاظی را برای عموم وضع کرده.

۴ - سه تقریب برای مقدمات حکمت در باب مفهوم شرط بیان کردیم.

نتیجه: اگر عام از طریق مقدمات حکمت، دال بر عموم باشد و همچنین قضیه مفهومیته هم از طریق مقدمات حکمت، دال بر مفهوم باشد در این فرض، هیچ کدام بر دیگری تقدم و ترجیحی ندارد و نتیجتاً نمی‌توان نسبت به آن دو، مقدمات حکمت را جاری نمود پس بین مفهوم و عام، تعارض و اجمال واقعی تحقق دارد، نه عام ثابتی داریم^۱ و نه مفهومی و باید از هر دو صرف نظر و به ادله دیگر و اصول عملیه رجوع نمود. چنانچه هر دو دلالت «بالوضع» هم باشد با یکدیگر تراحم دارند - لمزاحمة ظهور کل منهما مع الآخر - و هیچ یک بر دیگری تقدم و ترجیحی ندارد^۲ و عنوان اجمال واقعی، محقق است^۳ مگر این که احدهما از نظر ظهور عرفی «اظهر» باشد که در این صورت تقدم پیدا می‌کند.

تذکره: اگر احدهما «اظهر» باشد از «اصل» ظهور یا «استقرار» ظهور دیگری ممانعت می‌کند یعنی: اگر اظهر در صدر کلام باشد، مانع می‌شود آنچه در ذیل کلام واقع شده ظهوری برایش منعقد شود و چنانچه اظهر در ذیل کلام باشد برای صدر کلام، ظهور، منعقد می‌شود اما زمانش مختصر است فرضاً تا به آخر کلام برسیم و به آن توجه نمائیم، اظهر، دوام و استقرار آن ظهور را از بین می‌برد.

یادآوری: مصنف رحمته الله در این قسمت، یک فرض را بیان نکرده‌اند لکن حکمش واضح است یعنی: اگر دلالت احدهما «بالوضع» و دیگری از طریق مقدمات حکمت

۱ - البته در آن مقداری که عام با مفهوم مخالفت دارد اما نسبت به آن افرادی که به مفهوم ارتباط ندارد، دلالت عام، ثابت است.

۲ - ... فاذا قال مثلاً «اکرم العلماء» و قال ايضاً «ان عدل العلماء فاكرمهم» و دار الامر في العالم الفاسق بين تخصيص العموم بالمفهوم كي لا يجب اكرامه و بين رفع اليد عن المفهوم ليجب اكرامه فلا محيص ح عن اصل البرأة الا اذا فرض ان احدهما اظهر فيؤخذ به هذا كله ان كان ماله العموم و ماله المفهوم في كلام واحد و في كلامين ليس بينهما فصل طويل كما اشرنا ... ر.ک: عناية الاصول ۳۱۶/۲.

۳ - نتیجتاً نمی‌توان به دلیل لفظی مراجعه کرد بلکه باید به اصول عملیه تمسک نمود.

و منه قد انقذح الحال فيما اذا لم يكن بين ما دلّ على العموم و ماله المفهوم ذاك الارتباط و الاتصال، و أنّه لابدّ أن يعامل مع كلّ منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر، و الا فهو المعول^۱، و القرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل [۱] .

بود، در این صورت، دلالت وضعی، مقدّم است زیرا قید و شرطی ندارد - بخلاف دیگری که از طریق مقدمات حکمت، ثابت شده.

[۱] - ب: گاهی عام و قضیه‌ای که مفهوم دارد در دو کلامی واقع شده‌اند که هیچ‌گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند به عبارت دیگر: عام در یک کلام مستقل و قضیه مفهومیه در کلام دیگر واقع شده به نحوی که هر کدام بخواهند قرینه بر تصرف در دیگری، عنوان قرینه منفصله دارد - نه متصله.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: حکمش مانند فرض قبل است الا این که در فرض قبل، اجمال واقعی تحقق پیدا می‌کرد و حقیقتاً مردّد بودیم که ظهور در کدام طرف تحقق دارد اما بر این فرض، حکم اجمال، مترتب می‌شود نه اجمال حقیقی^۲ چون بالاخره مولا مطلبی را فرضاً چند روز قبل بیان کرده و یک قضیه مفهوم دار هم امروز بیان نموده و جمع بین آن دو، ممکن نیست لذا همان مسأله قبل، مطرح می‌شود که: اگر دلالت هر دو «بالوضع» باشد، هیچ‌کدام بر دیگری ترجیحی ندارد مگر این که احدهما «اظهر» باشد^۳ و همچنین اگر

۱ - ولو كان هو العام.

و ربما يشكل فيه: بان التصرف في المفهوم لا يمكن الا بالتصرف في المنطوق اذ هو تبع للمنطوق. و اجاب عنه الاستاد: بانه لا يلزم التصرف في المنطوق على وجه يلزم التجوز فيه، لانه في مقام الارادة الجدية: اقول: ... مشکيني الشيء . ر. ك: كفاية الاصول محسن به حاشية مشكيني تتبع ۳۶۴/۱.

۲ - زیرا هر کلامی «فی نفسه» ظهور دارد و ظهورش مستقرّ است چون استقرار ظهور، تابع این نیست که در آینده هم قرینه منفصله، محقق نشود - قرائن منفصله در اصل ظهور کلام مدخلیت ندارد.

۳ - چنانچه احدهما «اظهر» باشد بر همان تکیه می‌شود و اظهر، قرینه منفصلی می‌شود که در

فصل: الاستثناء المتعقب^۱ للجمل المتعددة هل الظاهر هو رجوعه الى الكل أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لابد في التعيين من قرينة؟ أقوال [۱].

دلالت هر دو «بالاطلاق» باشد، هیچ یک بر دیگری تقدّم ندارد پس تمام احکام فرض «الف» در فرض «ب» هم جاری می باشد الا این که اجمال صورت اول، حقیقی بود اما بر فرض دوم حکم اجمال، مترتب می شد و به تعبیر مصنف رحمه الله با آن معامله مجمل می شود بدون این که اجمال، حقیقی مطرح باشد «نگارنده» در پایان، توجه شما را به نکته ای از کتاب عنایة الاصول جلب می نماید^۲.

استثنای عقیب جمل متعدّد

[۱] - سؤال: اگر استثنائی عقیب جمل متعدّد ذکر شد^۳، ظاهرش چیست؟

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

→ دیگری تصرف نمائیم ضمناً تصرف به نحوی است که عملاً با اظهر، مخالفت نداشته باشد یعنی با اظهر تطبیق نماید و از مخالفت و معارضه، خارج شود.

۱ - بمعنی ان الاستثناء اذا تعقب جملاً متعددة وقد امکن رجوعه الى الكل كما في قوله اكرم العلماء و اطعم الفقراء و ارحم الضعفاء الا الفساق لا ما اذا لم يصح رجوعه الا الى الجملة الا خيرة كما في اكرم العدول و جالس الفحول الا الفساق فهل هو ظاهر في الرجوع الى الكل او ... ر.ک: عنایة الاصول ۳۱۷/۲.

۲ - ... «اقول»: (و بالجملة) الحق في المقام ان يقال ان المفهوم بعد القول به في الجملة الشرطية او الوصفية او غيرهما سواء كان بالوضع او بغيره من الانصراف او بمقدمات الحكمة هو مما يقدم على عموم العام لا محالة نظراً الى اخصيته و اضيقته فيكون المفهوم المخالف مخصصاً للمنطوق كما صح ان يكون المنطوق مخصصاً للمنطوق و ان كان مخصصة الثانية اجلی و اظهر. ر.ک: عنایة الاصول ۳۱۷/۲.

۳ - كما في قوله تعالى: «و الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً و اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا ...».

و الظاهر أنه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على أي حال،
 ضرورة أن رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل
 المحاورة [۱] .

قبل از تحقیق در مطلب به ذکر اقوال^۱ در مسأله می پردازیم:

۱ - ظاهرش این است که استثناء مذکور به تمام آن جمل بر می گردد.

۲ - از باب ظهور - نه قدر متیقن - به خصوص جمله اخیر مربوط می شود - کأن فقط
 جمله آخر ذکر شده.

۳ - نه ظهوری در رجوع به جمله اخیر دارد نه ظهوری در رجوع به جمیع،
 بلکه آن کلام، مجمل است و باید قرینه ای وجود داشته باشد تا مراد مولا مشخص
 شود.

[۱] - مصنف رحمه الله قبل از تحقیق در مسأله به ذکر دو مقدمه پرداخته اند:

الف: آن استثناء مسلماً از باب قدر متیقن - نه ظهور - به جمله اخیر رجوع می نماید
 زیرا اگر بگوئیم اصلاً به جمله اخیر رجوع نمی کند^۲، خارج از طریقه اهل محاوره
 سخن گفته ایم. لازم به تذکر است که: رجوع استثناء به جملات قبل از اخیر استحاله ندارد
 بلکه خلاف ظاهر و محتاج قرینه است.

۱ - (قیل) بظهوره فی الرجوع الى الكل و هو المنسوب الى الشيخ و الشافعية (و قیل) بظهوره فی
 الرجوع الى خصوص الاخيرة و هو المنسوب الى ابي حنيفة و اتباعه (و قیل) مشترك بينهما لفظاً و هو
 المنسوب الى السيد رحمه الله (و قیل) بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة فی ابي الامرین و هو المنسوب الى
 الغزالی و لا يخفى ان عد ذلك من الاقوال غريب جداً (و قیل) بالاشتراك المعنوی بينهما و هو الذي
 اختاره صاحب المعالم و ان لم يصرح بلفظ الاشتراك المعنوی. ر.ک: عناية الاصول ۳۱۸/۲.

۲ - بلکه به جملات قبل از اخیر رجوع می نماید.

و کذا فی صحّة رجوعه الی الکّل و ان کان المتراءى من کلام صاحب المعالم رحمته الله حيث مهّد مقدّمة لصحّة رجوعه الیه أنّه محلّ الاشکال و التأمّل، و ذلك ضرورة أنّ تعدّد المستثنی منه کتعدّد المستثنی لا یوجب تفاوتاً أصلاً فی ناحية الاداة بحسب المعنی، کان الموضوع له فی الحروف عامّاً أو خاصّاً، و کان المستعمل فیہ الاداة فیما کان المستثنی منه متعدّداً هو المستعمل فیہ فیما کان واحداً، كما هو الحال فی المستثنی بلا ریب و لا اشکال. و تعدّد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا یوجب تعدّد ما استعمل فیہ أداة الاخراج مفهوماً [۱].

[۱] - ب: مسلماً رجوع استثنا به تمام جمل، «ممکن» است لکن بحث ما در «امکان» و ثبوتش نیست بلکه بحث، این است که: آیا ظهوری هم در آن امر ممکن دارد یا نه نتیجتاً نزاع ما در ظهور لفظ است نه امکان و ثبوتش.

تذکر: صاحب معالم رحمته الله مقدّمه مفصلی را بیان و ثابت کرده اند، رجوع استثنا به تمام جمل، ممکن و صحیح است لذا از این مطلب استفاده می شود که ایشان در ذهنشان بوده^۱ که آن مسأله، محلّ اشکال است و بعضی توهم می کنند، اصلاً رجوع استثنا به تمام جمل، ممکن نیست لکن مصنف رحمته الله فرمودند: امکان رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ تردید و بحث نیست ضمناً فرقی ندارد که در باب حروف^۲ «وضع» و «موضوع له» عام باشد - مختار مصنف - یا این که وضع، عام ولی موضوع له خاص^۳ باشد - نظر مشهور.

۱ - در برابر احتمال، خلاف واقع شده بودند به عبارت دیگر: ایشان با این مسأله مواجه بودند که: کسی احتمال بدهد رجوع استثنا به تمام جمل از نظر مقام ثبوت، محال است تا نوبت به مقام اثبات و ظهور لفظ نرسد.

۲ - ادوات استثنا و کلمه «الا» جزء حروف است

۳ - مثل این که در مورد «من» و «الی»، کلی ابتدا و انتها را منظور نمایند اما آنها را برای مصادیق و افراد «ابتدا» و «انتها» وضع کنند.

در محل بحث هم تفاوتی نیست که بگوئیم: واضع، مفهوم و کلی «اخراج» را در نظر گرفته، حرف استثنا و کلمه «الا» را برای همان مفهوم کلی اخراج، وضع نموده که نتیجتاً وضع، عام و موضوع له، عام باشد یا این که بگوئیم: واضع، مفهوم اخراج را منظور نموده اما کلمه «الا» را برای مصادیق و افراد «اخراج» وضع کرده.

البته این مسأله، ممکن است، تا حدی مورد تأمل واقع شود که: اگر کسی بگوید کلمه «الا» که برای مصادیق اخراج، وضع شده، چنانچه بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، اخراج های متعدّد و مصادیق متعدّدی تحقق پیدا می کند.

مثلاً مولا فرموده: «اکرم العلماء و النحویین و الاصولیین الا زیداً» و در تمام آن ها فرضاً شخصی به نام زید هست، اگر کلمه «الا» برای مصادیق اخراج، وضع شده باشد و بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، کأن چنین به ذهن انسان خطور می کند که اخراج های متعدّد تحقق پیدا کرده و شبیه این است که کلمه «من» را در دو «ابتدا» استعمال نمایند به عبارت دیگر: همان طور که جائز نیست، کلمه «من» را بنا بر این که موضوع له آن، خاص باشد در چند مصداق «ابتدا» استعمال نمائیم در محل بحث هم اگر بخواهیم کلمه «الا» را در چند مصداق اخراج استعمال نمائیم، ممتنع و غیر ممکن است.

تذکره: پاسخ شبهه مذکور، این است که: اگر کلمه «الا» به تمام جمل رجوع نماید، اخراج، متعدّد نمی شود یعنی: دو یا سه مصداق برای اخراج تحقق پیدا نمی کند بلکه با اخراج واحد «مخرج عنه»^۱ متعدّد می شود و تعدّد آن، سبب نمی شود «اخراج» متعدّد شود و شاهدش عکس قضیه است یعنی: اگر مولا فرمود: «اکرم العلماء الا زیداً و عمرواً و بکراً»، مستثنی را متعدّد قرار داد^۲ اما مستثنی منه، واحد بود آیا کسی مناقشه می کند که

۱ - یعنی: مستثنی منه.

۲ - یعنی: مخرج، متعدّد شد.

و بذلك يظهر أنّه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع، أو خصوص الأخيرة وان كان الرجوع اليها متيقناً على كلّ تقدير نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم، لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بدّ في مورد الاستثناء فيه من الرجوع الى الاصول [۱] .

اگر کلمه «الا» استعمال شد باید مستثنی هم واحد باشد؟ یا این که مانعی ندارد مستثنی متعدّد باشد؟

همان طور که تعدّد مستثنی سبب نمی شود، اخراج، متعدّد شود و کسی در آن مطلب مناقشه نمی کند در محلّ بحث هم تعدّد مستثنی منه، سبب نمی شود اخراج، متعدّد شود و حقیقت امر، این است که در هیچ کدام تعدّد اخراج، مطرح نیست بلکه به اخراج واحد از چند جمله اخراج نمودیم یا به اخراج واحد، چند چیز را اخراج نمودیم^۱.

یک مثال^۲ در امور تکوینی: اگر کسی با اخراج واحد، ده ماهی را از آب خارج نمود، این امر، سبب می شود، اخراج، تعدّد پیدا کند؟ خیر! «مخرج عنه» متعدّد است نه اخراج.

نتیجه: چون اخراج، واحد است و یک مصداق از آن تحقق پیدا می کند، فرقی ندارد که وضع و موضوع له حروف استثنا و «الا» عام باشد یا این که وضعشان عام ولی موضوع له آن ها خاص باشد و هیچ گونه لطمه ای به آن مسأله وارد نمی شود نتیجتاً «امکان» رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ بحث و اشکال نیست.

[۱] - با بیان دو مقدمه مذکور مشخص شد که رجوع استثنا به تمام جمل «ممکن»

۱ - به وسیله اخراج واحد، گاهی «مخرج عنه» متعدّد می شود و گاهی «مُخرج» و گاهی هر دو دارای وحدت است.

۲ - اگر انسان با یک دلو، پنج شیء را از چاه آبی اخراج نمود، آیا اخراج، متعدّد می شود؟ خیر! «مخرج عنه»، تعدّد پیدا می کند.

است اما رجوع آن به خصوص اخیر از باب قدر متیقن می باشد نه «ظهور».

سؤال: حکم مسأله از نظر «ظهور» لفظی چیست؟

جواب: انصافاً استثنا نه ظهوری در رجوع به مجموع دارد و نه ظهوری در رجوع به خصوص جمله اخیر^۱ و کلام از نظر «استثنا» مجمل می شود البته نه تنها از جهت استثنا اجمال پیدا می کند بلکه اجمالش به «مستثنی منه»، های غیر اخیر هم سرایت می نماید زیرا آن مورد از مواردی است که کلام، مکتنف به «ما یصلح للقرینة»^۲ هست یعنی: صلاحیت این را دارد که متکلم بر آن اعتماد کرده باشد و اصل صلاحیت را از جهت «امکان» رجوع به جمیع ثابت کردیم و اکنون که صلاحیت پیدا کرد، تردید ما در این است که آیا مولا خارجاً بر آن شیء «صالح للقرینة» اعتماد کرده یا نه لذا کلام، مجمل می شود پس در دو جنبه کلام اجمال تحقق دارد، هم از نظر مستثنی دارای اجمال است و هیچ گونه ظهوری در رجوع به غیر اخیر - یا خصوص اخیر - ندارد و از طرفی نسبت به عمومات مستثنی منه - غیر از جمله اخیر^۳ - نمی توان به اصالت الظهور تمسک نمود زیرا جریان اصل مذکور، فرع بر این است که برای لفظ، ظهوری ثابت باشد و ما گفتیم اگر در کلام «ما یصلح للقرینة» باشد، کلام اجمال پیدا می کند و ظهورش را از دست می دهد

۱ - البته رجوع استثنا به جمله اخیر از باب قدر متیقن، یک مسأله است و «ظهور» آن در رجوع به خصوص جمله اخیر، مسأله دیگری است که این ظهور، محل تأمل است.

۲ - «ما یصلح للقرینة»، همان استثنائی است که در کلام ذکر شده و صلاحیت رجوع به غیر اخیر دارد.

۳ - اصالت العموم جمله اخیر از نظر قدر متیقن از بین رفت و برجیده شد.

اللهم الا أن يقال بحجّة أصالة الحقيقة تعبدّاً، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم اذا كان وضعياً، لا ما اذا كان بالاطلاق و مقدمات الحكمة، فأنه لا يكاد تتمّ تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع فتأمل^۱ [۱] .

و ظهوری در عموم برای جملات غیر اخیر باقی نمی ماند و نتیجتاً در موارد مشکوک بین استثنا و مستثنی منه - از غیر اخیر - دلیل لفظی نداریم تا به آن مراجعه نمائیم بلکه باید به اصول عملیه رجوع نمود.

[۱] - آنچه را اخیراً بیان کردیم در صورتی بود که اصلی غیر از اصالت الظهور نداشته باشیم اما اگر گفتیم اصل تعبدی عقلانی دیگری به نام اصالت الحقیقت داریم^۲ که هیچ ربطی به عالم ظهور لفظ هم ندارد^۳ در این صورت، نفس اصالت الحقیقت، یک اصل عقلانی غیر مبتنی بر ظهور است و عمومات در «غیر از جمله اخیر» را از طریق اصل مذکور می توان حفظ نمود لکن جریان اصل مزبور، دارای دو شرط است:

«اولاً»^۴ تخصیص را - گرچه به نحو استثنا باشد - مستلزم مجازیت بدانیم^۵ و از اصالت

۱ - اشاره الى انه يكفى في منع جریان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك الاحتمال اعتماد المطلق ح في التقيد عليه لاعتقاد انه كاف فيه.

اللهم الا ان يقال: ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع الى الجميع فاصالة الاطلاق مع عدم القرينة محكمة لتامة مقدمات الحكمة فافهم. «منه» مؤيد ر. ك: حقائق الاصول ۵۳۲/۱.

۲ - همان اصلی را که در پایان بحث تعقب عام به ضمیر از «بعض الفحول» نقل کردیم.

۳ - خواه لفظ، ظهوری داشته باشد یا فاقد ظهور باشد.

۴ - مصنف رحمه الله این شرط را بیان ننموده اند.

۵ - یعنی: تخصیص به متصل را مستلزم مجازیت بدانیم.

الحقیقت برای جلوگیری از مجاز استمداد نمائیم و الا اگر تخصیص، مستلزم مجازیت نباشد، اصل مذکور نمی تواند، نقشی داشته باشد.

«ثانیاً» عموماً مستثنی منه - غیر از اخیر - که بنا هست درباره آن ها اصالت الحقیقت جاری نمود، از طریق «وضع» واضح ثابت شده باشد مانند «اکرم کل عالم» یا «اکرم العلماء» بنابراین که جمع محلی به لام وضعاً دال بر عموم باشد نه از طریق مقدمات حکمت اما اگر با عمومی مواجه بودیم که از طریق اطلاق و مقدمات حکمت ثابت شده، اصالت الحقیقت نمی تواند نسبت به آن اثری داشته باشد زیرا اطلاق با تمامیت مقدمات حکمت، ثابت می شود و یکی از آن مقدمات «عدم القرینه» می باشد در حالی که شما می دانید در محل بحث «ما یصلح للقرینة» وجود دارد و ممکن است متکلم بر آن اتکال کرده باشد، نتیجتاً اگر بر آن اعتماد نموده باشد، مقدمه دوم مقدمات حکمت - عدم القرینه - ثابت نیست و اگر آن مقدمه، ثابت نشود، مقدمات حکمت، کامل نیست و در این صورت، اطلاقی ثابت نمی باشد و هنگامی که اطلاق، ثابت نشد، محلی برای اصالت الحقیقت باقی نمی ماند لذا شرط دوم رجوع به اصل مذکور، این است که عموم - در غیر جمله اخیر - از طریق وضع، ثابت شده باشد نه اطلاق. «مع صلوح الاستثناء للرجوع الی الجمیع» یعنی: در صورتی که استثنا صلاحیت رجوع به جمیع داشته باشد. ضمناً راجع به آن در ابتدای همین فصل در پاورقی کتاب، مثالی ذکر نمودیم.

تذکر: بحث مذکور در کتب اصولی قدیم، بسیار مفصل، مطرح شده لکن مصنف رحمه الله انصافاً آن را به نحو خوبی تلخیص و نکات حساسش را بیان نمودند.

فصل: الحق جواز تخصیص کتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص^۱ كما جاز [تخصیصه] بالكتاب أو [و] بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا ارتياب، لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمة عليهم السلام. واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان [فانه تعويل على ما يعلم خلافه بالضرورة]. مع أنه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك^۲ [۱].

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر

[۱] - سؤال: آیا همان طور که می توان کتاب - و عمومات قرآنی - را به وسیله کتاب، خبر متواتر و خبر محفوف به قرینه، تخصیص زد، تخصیص آن به وسیله خبر واحد معتبر هم جائز است یا نه^۳؟

جواب: تحقیق در مسأله: خبر واحد می تواند مخصّص عمومات قرآنی، واقع شود زیرا سیره اصحاب و قائلین به حجّیت خبر واحد بر این قائم شده که در قبال عمومات کتاب به روایات عمل می نمودند و سیره مذکور از زمان ما تا زمان معصومین عليهم السلام

[۱ - ای بدلیل خاص غیر دلیل الانسداد الذي هو دلیل حجية مطلق الظن فان العمل بخبر الواحد ح يكون من باب الاحتياط الذي هو اصل من الاصول العملية فلا يجوز تخصیص الكتاب به فان الاصل دلیل حيث لا دلیل.

۲ - ای وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب و لا اقل من عموم ما دل على اصابة البرائة كعمومات الحل و نحوها [. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳۳۴/۱.

۳ - تذکر: «کتاب»، قطعی الصدور و السند هست اما خبر واحد، ظنی الصدور و ظنی السند می باشد لذا این شبهه، مطرح شده: خبر واحدی که اصل صدورش از معصوم عليه السلام مسلم نیست بلکه مظنون می باشد - آن هم نه به ظن شخصی چون گاهی انسان، ظن شخصی هم به صدور ندارد بلکه از باب ظن نوعی حجّیت دارد و ... - چگونه می تواند عمومات قرآنی را که قطعی السند هم می باشد، تخصیص بزند.

ادامه داشته و از تقریر ائمه «علیهم صلوات الله» استفاده می شود که اگر عمل به خبر واحد در برابر عمومات قرآنی، جائز نبود، باید اصحاب خود را از آن منع نمایند.

سؤال: آیا می توان گفت تمام اخبار واحدی که در برابر عمومات قرآنی بوده، قرینه قطعیته هم همراهش بوده است؟

خیر! این مسأله، «واضح البطلان»^۱ می باشد.

بعلاوه اگر بگوئیم خبر واحد نمی تواند مختص عمومات قرآنی واقع شود، لازمه اش این است که اصلاً حجّیت خبر واحد، یک مطلب «لغو» باشد^۲. ... لزوم الغاء الخبر بالمرّة او بحکمه^۳. زیرا در مقابل تمام اخبار آحاد - الا ما شدّ و ندر - یک عموم قرآنی هست که با آن مخالف باشد و اخبار آحاد - الا ما شدّ و ندر - در برابر عمومات کتاب، وارد شده تا تخصیصی بر آن وارد نماید و الا نیازی نبود درباره حجّیت خبر واحد بحث کنیم، اصولاً حجّیت خبر واحد را به منظور تخصیص عمومات قرآنی لازم داریم زیرا تقریباً در برابر نود و پنج درصد از اخبار آحاد، همیشه عمومی از کتاب الله به صورت مخالف تحقق دارد پس اگر ما در بحث حجّیت خبر واحد - که سیره عقلا بر آن، قائم شده و شارع مقدّس هم آن را امضا نموده - قائل به حجّیت آن شدیم، لازمه اش این است که به تبع آن، قائل شویم: خبر واحد می تواند مختص عمومات قرآنی واقع شود.

۱ - اذ لو كان عملهم باخبار الآحاد لاجل القرينة لبان ذلك لكثرة موارد العمل بها في قبال عمومات الكتاب مع عدم ظهور قرينة واحدة في مورد واحد وهذا مما يصح ان يقال فيه: «عدم الوجدان دليل قطعی على عدم الوجود». فالنتيجة: ان عملهم بتلك الاخبار ليس للقرينة، بل لحجية خبر الواحد. ر.ک: منتهی الدراية ۳/۶۳۷.

۲ - یا این که بگوئیم: در موارد نادر، طبق خبر واحد عمل می کنیم.

۳ - یعنی: بحکم الالغاء بالمرّة فان النادر بحکم المعدوم و الالغاء بالمرّة مبنی على عدم وجود خبر لا يعارضه عموم الكتاب. ر.ک: حقائق الاصول ۱/۵۳۳.

و کون العام کتابی قطعياً صدوراً و خبر الواحد ظنیاً سنداً لا یمنع عن التصرف في دلالاته الغير القطعية قطعاً، و الا لما جاز تخصیص المتواتر به أيضاً، مع أنه جائز جزماً. و السّر: أن الدوران في الحقيقة بین أصالة العموم و دلیل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرینة علی التصرف فيها، بخلافها، فانها غیر صالحة لرفع الید عن دلیل اعتباره [۱].

ادلة مانعین و رد آن

[۱] - مصنف رحمته الله دو دلیل بر جواز تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر بیان کردند، اینک ادلة^۱ قائلین به عدم جواز را بیان و سپس رد می نمایند.

دلیل اول: عمومات قرآنی از نظر صدور و سند، قطعی هستند و تردیدی نداریم که آنها از خداوند متعال صادر شده اما خبر واحد به حسب کلی و نوع^۲ از نظر صدور، «ظنی» هست و یقین نداریم که امام علیه السلام چنان مطلبی را بیان کرده باشند - قطع به صدور نداریم - آن وقت، اشکال یا سؤال ما این است که: چگونه یک روایت غیر معلوم الصدور می تواند مخصص عام مقطوع الصدور واقع شود؟ البته قبول داریم که مخصص، یک حجت اقوا هست اما در صورتی که اساسش محکم باشد، خبر واحد، یک امر ظنی هست لذا نمی تواند در برابر یک مطلب قطعی مقاومت نماید.

ردّ دلیل اول: مصنف رحمته الله تقریباً دو جواب بیان نموده اند.

الف: جواب نقضی: لازمه بیان شما - مستدل - این است که خبر واحد ظنی السند نتواند، مخصص خبر متواتر هم واقع شود در حالی که هیچ کس در این مناقشه ننموده که: خبر متواتر در عین حال که پایه و اساسش قطعی هست، می تواند به وسیله خبر واحد

۱ - مصنف رحمته الله آن ادله را به عنوان دفع توهم بیان می کنند.

۲ - خصوصاً، خبر واحدی، محل بحث ما هست که محفوف به قرینة قطعیة نباشد.

تخصیص بخورد.

ب: جواب حلی: خبر واحد، تعارضی با سند قرآن ندارد بلکه در دلالت کتاب و اصالت العموم تصرف می نماید البته دلالت قرآن، قطعی نیست چون کتاب الله، الفاظ مختلف و دارای ظواهر، نصوص و متشابهاتی هست و چنین نیست که دلالت آن، قطعی باشد.

خبر واحد در دلالت و عموم، تصرف می نماید نه در سند قرآن لذا اگر بنا بود با کتاب، تعارضی پیدا کند، کلام شما - مستدل - صحیح بود لکن چنین نیست.

تحقیق مطلب: هر کدام از کتاب و خبر واحد، دارای یک سند و یک دلالت هست، سند کتاب، «قطعی» و از طرف معارضه، خارج است و اصلاً چیزی نمی تواند با آن تعارض یا کسی در آن اشکال نماید. در محل بحث، یک طرف، اصالت العموم قرار دارد و طرف دیگر، دلیل حجّیت و اعتبار ظهور خبر واحد، واقع شده و باید آن دو را ملاحظه نمود که آیا اصالت العموم، آن قدر، قدرت دارد که اصلاً دلیل حجّیت خبر واحد را از بین ببرد یا این که دلیل حجّیت خبر در اصالت العموم تصرف می نماید و قرینیت پیدا می کند بر این که «عموم» اراده نشده و مسأله قرینیت هم امر مهمی نیست، شما ملاحظه کرده اید در موارد متعدّد و متکثر به وسیله تخصیص، اصالت العموم از بین رفته و عام ها بر عمومشان باقی مانده اند - ما من عام الا و قد خص^۱ - پس اگر بنا باشد، اصالت العموم

۱ - اگر کسی بگوید اصالت العموم را اخذ می نمائیم، پاسخ ما این است که: خبر واحد با دلالت و سندش از نظر عقلاً صلاحیت دارد که در برابر اصالت العموم عنوان قرینیت پیدا کند بخلاف اصالت العموم که چنان صلاحیتی ندارد و اگر بنا باشد، حکومت پیدا کند باید دلیل حجّیت خبر واحد را ساقط نماید لذا می گوئیم اصالت العموم با کدام قدرت و نیرو می تواند دلیل حجّیت خبر واحد را از بین ببرد.

ولا ینحصر الدلیل علی الخبر بالاجماع کی یقال بأنه فیما لا یوجد علی خلافه دلالة،
و مع وجود الدلالة القرآنیة یسقط وجوب العمل به. کیف و قد عرفت أن سیرتهم
مستمرة علی العمل به فی قبال العمومات الکتائیة [۱].

خطاب را رعایت نمائیم، لازمه اش این است که اصلاً دلیل بر حجّیت و اعتبار ظهور خبر
واحد را نادیده بگیریم اما اگر خبر واحد را اخذ و به آن عمل نمائیم، بیش از یک تصرف
در اصالت العموم تحقیق پیدا نمی کند و بدیهی است که این امر مانعی ندارد.

[۱] - دلیل دوم^۱: دلیل بر حجّیت خبر واحد «اجماع» هست و چون اجماع، دلیل
«لبی» و فاقد اطلاق می باشد باید بر قدر متیقّن آن اقتصار نمود و قدر مسلم از اجماع بر
حجّیت بر خبر واحد، در موردی است که خبر واحد با قرآن، مخالفت نداشته باشد^۲ اما
اگر خبر واحد با عموم قرآنی مخالف باشد اصلاً دلیل بر حجّیت ندارد در حالی که خبر
واحد، نیاز به دلیل بر اعتبار دارد و در خبر واحد تخصیص، دلیلی بر اعتبار و حجّیت
نداریم - چون اجماع، دلیلی لبی هست و ...

جواب دلیل دوم: دلیل ما بر حجّیت خبر واحد به اجماع، منحصر نمی باشد اگر به
بحث حجّیت خبر واحد مراجعه نمائید، مشخص می شود که ادله دیگری مانند سیره عقلا
بر اعتبار آن، قائم شده و اخیراً بیان کردیم که سیره اصحاب «من زماننا هذا الی زمان

» به عبارت صریح تر: حیات و اساس اصالت العموم، بستگی به این دارد که قرینه ای برخلافش نباشد
- مانند مقدمات حکمت - اما دلیل بر حجّیت خبر واحد بر چنان مسأله ای توقف ندارد، خواه در برابرش
اصالت العموم باشد یا نباشد. خلاصه: اصالت العموم، متوقف بر عدم قرینیت است اما دلیل بر حجّیت
خبر واحد، قرینه ساز است.

۱ - از جواب مصنف رحمه الله نفس دلیل را استفاده می کنیم.

۲ - گرچه مخالفتش به نحو عام و خاص باشد.

و الاخبار الدالة على أن الاخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل بها الامام عليه السلام و ان كانت كثيرة جداً، و صريحة الدلالة على طرح المخالف، الا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم ان لم نقل [أنها] بأنها ليست من المخالفة عرفاً، كيف؟ و صدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً [۱] .

الاثمة»، این بوده که در برابر عمومات قرآن به خبر واحد عمل می کردند لذا محلی برای این تردید نیست که کسی بگوید: خبر واحدی که در برابر کتاب الله است دلیل بر حجّیت ندارد.

[۱] - دلیل سوّم^۱: روایات فراوانی با اختلاف در تعبیر - داریم که مضمونش این است: هر خبری که با قرآن، مخالف باشد، باید طرح و ضرب بر جدار نمود و آن خبر «زخرف»، «باطل» و «مما لم يقل بها الامام عليه السلام» می باشد و تقریباً تمام آن روایات بر این مطلب نظر دارد که: خبر مخالف با کتاب اصلاً ارتباطی به اثمه ندارد.

آیا تخصیص عام قرآنی، یکی از مصادیق مخالفت با کتاب نیست و آیا دلیل مختص، مخالفتی با عام ندارد؟

پس نفس آن روایات، دالّ بر این است که خبر واحد نمی تواند مختص کتاب واقع شود - به خاطر مخالفتی که بین مختص و عام هست.

ردّ دلیل سوّم: سه جواب در ردّ آن بیان می کنیم:

الف: مخالفت عام و خاص را عرفاً و از نظر عقلاً مخالفت نامگذاری نمی کنند اگر مولا امروز بگوید «اکرم کلّ عالم» و دو روز دیگر بگوید «لا تکرّم زیداً العالم»، عرف

۱ - این دلیل را هم مصنف به صورت دفع توهم بیان می کنند.

نمی‌گوید مولا دو مطلب موافق و مخالف بیان کرده، اصولاً مسأله تخصیص و عام^۱ از دائرة مخالفت، خارج است و نباید گفت بین آن‌ها مخالفتی هست.

ب: فرضاً قبول کردیم که مخالفت عام و خاص را هم مخالفت می‌نامند لکن می‌گوئیم:

اخباری که می‌گوید: باید روایات مخالف را طرح نمود، مسلماً منظورش مخالفت به آن کیفیت نیست^۲ زیرا آن روایات می‌گوید: باید خبر مخالف را طرح نمود در حالی که خارجاً می‌دانیم روایاتی - قطعاً - به عنوان تخصیص کتاب از ائمه «علیهم صلوات الله» صادر شده. به عبارت دیگر: آیا عمومات قرآن در لسان ائمه اصلاً با خبر متواتر یا خبر محفوظ به قرینه، تخصیص نخورده؟ مسلماً چنان تخصیصاتی واقع شده لذا می‌گوئیم اگر تخصیص، عنوان مخالفت دارد و آن روایات می‌گوید باید اخبار مخالف را طرح نمود، دیگر فرقی بین خبر مقطوع الصدور و غیر مقطوع الصدور وجود ندارد در حالی که آن روایات مسلمی که از ائمه «ع» در برابر عمومات قرآنی صادر شده، قابل طرح و ضرب بر جدار نیست پس چرا از خبر واحد غیر قطعی الصدور - به عنوان مخالف - رفع ید نمائیم در حالی که مسأله مخالفت در آن گروه از اخبار هم تحقق دارد.

اگر بگوئید خبر واحد محل بحث، «قطعی» نیست، پاسخ ما این است که: فعلاً مسأله «قطعیّت» و «ظنّیت» مطرح نمی‌باشد، قطعیت و ظنّیت در دلیل اول، مطرح شد و پاسخش را هم بیان کردیم.

۱ - و همچنین تقييد و اطلاق.

۲ - كَأَنَّ آن اخبار، تخصیص خورده.

مع قوّة احتمال أن يكون المراد آتهم عليهم السلام لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك و تعالی واقعاً و ان كان هو على خلافه ظاهراً، شرحاً لمرامه تعالی، و بياناً لمراده من كلامه، فافهم [۱] .

[۱] - ج: شاید مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با «ظواهر» قرآن نباشد بلکه ممکن است، منظور، این باشد:

مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با آن مقصود و مراد واقعی خداوند متعال است و دلیل مختص اگر مخالفتی دارد با دلالت لفظی، مخالف است اما با مراد و حکم واقعی پروردگار متعال مخالفت ندارد.

قوله: «فافهم». اگر مقصود از مخالفت، مخالفت با مراد واقعی پروردگار متعال باشد، ما از چه طریقی مراد حقیقی خداوند را می دانیم که ائمه «ع» بفرمایند اگر خبری بامراد واقعی، مخالف بود، ضرب بر جدار نمایند.

در صورتی می توان مخالفت را تشخیص داد که مقصود و معیار، همان ظواهر قرآن باشد و الا اگر مقصود، مراد واقعی هست، نمی توان آن را تشخیص داد و نتیجتاً نمی دانیم، کدام خبر با مراد واقعی، مخالف است و کدام روایت مخالفتی ندارد پس بیان سوم هم ناتمام است.

۱ - ... «الثالث» انه یحتمل ان یكون المراد بها عدم صدور ما هو مخالف للكتاب واقعاً نظیر ما ورد فی المایز بین الشرط الصحیح و الباطل اذ المراد بالكتاب هناك مطلق ما كتبه الله سبحانه على عباده و هو الحكم الواقعي الالهي لا ما يتضمنه ظاهر الكتاب فلا يمكن الحكم على الخبر المخالف لظاهر الكتاب انه مخالف للكتاب مع احتمال تخصيص الكتاب به واقعاً بل يمكن ان يدعى انه بدليل اعتبار الخبر يحرز انه موافق للكتاب واقعاً لا مخالف الا ان يقال: ان ذلك خلاف الظاهر بل لا مساع لاحتماله بالنسبة الى جميعها لورود جملة منها في مقام ابداء الضابط الفارق بين الخبر الصادق و الكاذب و ما يجوز العمل به و ما لا يجوز و لعله الى هذا اشار بقوله: «فافهم» ر.ك: حقائق الاصول ۵۳۵/۱.

و الملازمة بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعة وان كان مقتضي القاعدة جوازهما، لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع. مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي الى ضبطه، و لذا قلّ الخلاف في تعيين موارد، بخلاف التخصيص [۱].

[۱] - دلیل چهارم: بین تخصیص و نسخ، فرقی نیست اگر خبر واحد بتواند مختص قرآن، واقع شود باید بتواند نسخ آن هم قرار گیرد در حالی که اجماع، قائم شده که خبر واحد نمی تواند، عنوان «ناسخیت» داشته باشد لذا از مسأله کشف می نمائیم، مختص کتاب هم نمی تواند واقع شود.

ردّ دلیل چهارم: الف: طبق قاعدة اولیه باید خبر واحد هم بتواند نسخ باشد اما اجماع، بین آن دو، تفاوت، قائل شده پس نفس اجماع «فارق» است، اگر اجماع نبود، می گفتیم خبر واحد هم می تواند نسخ باشد.

ب: اصلاً بین نسخ و تخصیص، فرق هست، نسخ، حکمی را که کتاب، متضمن آن است، از بین می برد لذا دواعی فراوانی بر ضبط نسخ بوده و چنانچه شما به موارد نسخ مراجعه نمائید، مشخص می شود که کمتر مورد اختلاف بوده^۱، نسخ، مسأله ای مضبوط و دارای حساب خاصی هست به خلاف تخصیص که تصرف در دلالت عام و اصالت العموم است و دواعی چندانی نبوده که مختصات، ضبط شود زیرا مغایرتی بین تخصیص و عام مشاهده نمی شده و به همین جهت، مختصات، کمتر ضبط شده اما نسخ به لحاظ اهمیتش مضبوط است پس نباید بین تخصیص و نسخ مقایسه نمود.

فصل: لا یخفی أنَّ الخاصَّ و العامَّ المتخالفین یختلف حالهما ناسخاً و مخصّصاً و منسوخاً فیکون الخاصَّ مخصّصاً تارة و ناسخاً مرّة، و منسوخاً أخرى، و ذلك لأنَّ الخاصَّ ان کان مقارناً مع العامَّ أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محیص عن کونه مخصّصاً و بیاناً له. و ان کان بعد حضوره کان ناسخاً لا مخصّصاً، لثلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة فیما اذا کان العامَّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، و الا لکان الخاصَّ أيضاً مخصّصاً له كما هو الحال فی غالب العمومات و الخصوصات فی الآیات و الروایات [۱] .

تعارض عام و خاص

[۱] - عام و خاص که ظاهراً بینشان تخالف می باشد^۱، چنین نیست که همیشه در مورد آن‌ها مسأله تخصیص، مطرح باشد و خاص در هر شرایطی عنوان مخصّصیت پیدا کند بلکه به اعتبار موارد و اختلاف شرائط تفاوت می کند گاهی عنوان مخصّصیت^۲، زمانی عنوان ناسخیت و گاهی عنوان منسوخیت دارد.

سؤال: در چه مواردی تخصیص تحقق پیدا می کند؟

جواب: ۱- اگر خاص و عام «مقارناً» بیان شوند^۳.

۲- ابتدا عام بیان شود لکن خاص، قبل از فرا رسیدن زمان عمل به عام

۱- عام، متضمن یک حکم و خاص، دال بر حکم دیگری است.

۲- تذکر: مخصّص در حقیقت، بیانگر مراد از عام است و در بحث قبل بیان کردیم که نباید به عام و خاص - در آن جایی که خاص، عنوان مخصّصیت دارد - عنوان متخالفین داد بلکه خاص، دارای عنوان شارحیت و مفسریت است و به عنوان بیان و توضیح مراد متکلم و منولا وارد شده نتیجتاً: «مخصّص» یعنی: تبیین و شارح مراد منولا.

۳- الف: در این صورت از خاص به مخصّص متصل تعبیر می نمایند.

ب: ...کما اذا وردا من معصومین فی زمان واحد. ر.ک: منتهی الدراية ۶۴۷/۳.

بیان شود^۱ فرضاً مولا روز دوشنبه به عبدش بگوید «اکرم کل عالم يوم الجمعة» اما روز چهارشنبه بگوید «لا تکرّم زیداً العالم».

۳- در فرض سوّم گرچه وقت عمل به عام رسیده باشد، عنوان مخصّصیت مطرح است و موردش همان مخصّصاتی می باشد که در فقه، محلّ ابتلاء ما هست مثلاً عامی در قرآن، وارد شده اما مخصّص آن فرضاً در کلام امام یازدهم علیه السلام - بایش از دویست سال فاصله - بیان شده یا مثلاً عامی در کلام رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم وارد شده اما مخصّص آن ضمن کلام امام صادق علیه السلام بیان شده که فقها با تمام آن ها به عنوان مخصّص برخورد نموده اند. سؤال: آیا در موارد مذکور، وقت عمل به عام، فرا نرسیده و آن مخصّصات، قبل از حضور زمان عمل به عام، صادر شده یا این که بعد از حضور وقت عمل به عام بیان شده؟ جواب: آن مخصّصات، مربوط به بعد از حضور وقت عمل به عام است اما در عین حال مانعی ندارد با آن ها معامله تخصیص نمود زیرا: آن عام^۲ برای بیان حکم واقعی وارد نشده^۳ و الا اگر عام از حین وقوعش بیانگر حکم واقعی و بنا باشد مخصّص آن فرضاً صد سال، بعد بیان شود، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و عقلاً قبیح است لذا می گوئیم عموماتی که مخصّصات آن ها به نحو مذکور است در مقام بیان حکم واقعی نبوده.

جمع بندی: اگر بنا باشد در موردی قائل به تخصیص شویم باید یکی از این شروط محقق باشد: الف: مخصّص با عام «مقارناً» وارد شده باشد. ب: اگر مخصّص با عام، مقارن نیست، قبل از حضور وقت عمل به عام بیان شده باشد. ج: اگر مخصّص، بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شده، آن عام، بیانگر حکم واقعی نباشد و الا نمی توان بین

۱ - البته بنا بر این که بگوئیم: همان طور که در مخصّص، «قبلیت» اعتبار دارد در نسخ هم «بعدیت» معتبر است و الا اگر در نسخ، «بعدیت» معتبر نباشد در فرض مذکور، سؤال، بین مخصّصیت و ناسخیت، مردد است.

۲ - یا عمومات.

۳ - بلکه در مقام بیان حکم ظاهری بوده - نگارنده.

وان كان العامّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فكما يحتمل أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ يحتمل أن يكون العامّ ناسخاً له، وان كان الاظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً، لكثرة التخصيص حتى اشتهر «ما من عامّ الا وقد خصّ» مع قلّة النسخ في الاحكام جدّاً، وبذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام ولو كان بالاطلاق أقوى من ظهور العامّ ولو كان بالوضع كما لا يخفى [۱] .

این دو مطلب جمع نمود که: عام، مبین، حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن هم گذشته باشد و در عین حال، مخصص که عنوان «مبین» دارد، بعد از وقت حاجت صادر شده باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی عنوان «ناسخ» تحقق پیدا می‌کند؟

جواب: از بیان ما مشخص شد که اگر عامی در مقام بیان حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن هم فرا رسیده و خاصی بعد از وقت عمل به عام وارد شده در این صورت، آن خاص نمی‌تواند عنوان مبین داشته باشد بلکه حتماً باید عنوان ناسخیت پیدا کند یعنی: حکم عام تاکنون ثابت بوده اما از این به بعد، آن حکم فرضاً در مورد «زید» دوام و استمرار ندارد پس زید در وقت عمل، مراد مولا بوده و حکم عام بر آن جریان داشته اما بعد از ورود دلیل ناسخ از حکم عام، خارج است و خروجش به عنوان نسخ است نه تخصیص. پس عنوان ناسخیت، دارای دو شرط است:

۱ - عام ر مقام بیان حکم واقعی باشد. ۲ - وقت عمل به عام هم فرا رسیده و گذشته باشد.^۱

[۱] - تذکر: در فروض قبل که مسأله تخصیص، مطرح بود، دلیل خاص یا با عام «مقارن» بود یا «متأخر» از آن. اکنون به بیان فرض دیگری می‌پردازیم که دلیل خاص،

۱ - با تحقق دو شرط مذکور، خاص بعدی عنوان ناسخیت دارد.

«قبل» از دلیل عام، وارد شده.

سؤال: اگر مولا ابتداء، خاصی را به نحو «لا تکرّم زیداً العالم» بیان کرد لکن چند روز بعد، عامی را به نحو «اکرم کلّ عالم» بیان نمود، حکم مسأله چیست؟

الف: اگر فرضاً مولا روز شنبه فرموده: «لا تکرّم زیداً العالم يوم الجمعة» و روز دوشنبه گفته: «اکرم کلّ عالم يوم الجمعة» یعنی: هنوز وقت عمل به خاص نرسیده، دستور عمومی او صادر شده در این صورت هم مسلماً مسأله تخصیص، مطرح است و لزومی ندارد، دلیل مخصّص، بعد از دلیل عام یا مقارن با عام وارد شود بلکه اگر قبل از عام هم - به نحو مذکور - وارد شود، عنوان مخصّصیت دارد و لذا ما در تخصیصات روایات، نسبت به عمومات، این مسأله را ملاحظه نمی‌کنیم که آیا مخصّص قبلاً وارد شده یا بعداً.

ب: اشکال در این فرض است که: اگر ابتداء دلیل خاص، وارد شود، وقت عمل به آن هم بگذرد سپس دلیل عامی وارد شود، حکمش چیست؟

دو احتمال، مطرح است: ۱ - «خاص»، دارای عنوان مخصّصیت است زیرا مانعی برای مخصّصیت آن وجود ندارد، اگر بگوئید تأخیر بیان از وقت حاجت، جائز نیست، می‌گوئیم بیان «قبلاً» واقع شده و زمان عمل به «خاص» قبلاً بوده - نه وقت عمل به عام. دلیل مخصّصی، وارد شده، وقت عمل به آن هم حاضر شده سپس عامی از ناحیه مولا صادر شده لذا می‌گوئیم مانعی ندارد که دلیل خاص، مخصّص عام باشد و مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت نیست زیرا منظور از وقت حاجت، زمان حاجت به عام است نه وقت حاجت عمل به خاص.

۲: دلیل عام، ناسخ دلیل خاص است زیرا همان طور که شرائط تخصیص در دلیل مخصّص تحقق دارد، شرائط نسخ هم در دلیل عام، موجود است و مانعی ندارد «عام» عنوان ناسخیت پیدا کند، حکمی قبلاً بیان شده، وقت عمل به آن هم حاضر شده سپس دلیل عام برخلاف آن حکم دلالت می‌کند لذا می‌گوئیم در دلیل عام، شرائط ناسخیت،

هذا فيما علم تاريخهما. و أمّا لو جهل و تردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية. و كثرة التخصيص و ندرة النسخ ها هنا و ان كانا يوجبان الظنّ بالتخصيص أيضاً، و أنّه واجد لشروطه الحاقاً له بالغالب، الا أنّه لا دليل على اعتباره، و أمّا يوجبان الحمل عليه فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، لصيرورة الخاصّ بذلك في الدوام أظهر من العامّ، كما أشير اليه، فتدبر جيّداً [۱].

محقق است.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: از طرفی گفته‌اند «ما من عامّ الا و قد خصّ» و از طرفی این مسأله در باب احکام شهرت دارد که: نسخ «نادر» و «قلیل التحقق» است لذا ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می‌شود که جانب تخصیص را اختیار نمائیم و نتیجتاً بگوئیم: «ظهور دلیل خاص در استمرار حکم^۱ بر عموم عام^۲، مقدم است» گرچه ظهور خاص در دوام «بالاطلاق» و ظهور عام در عموم «بالوضع» باشد زیرا پشتوانه ظهور خاص - مامن عامّ الا و قد خصّ - مستحکم است^۳ و پشتوانه ظهور عام در عموم، مسأله نسخ است که نسخ، نادر و «قلیل التحقق» می‌باشد لذا چون پشتوانه «احدهما» ضعیف و دیگری قوی هست جانب مخصّصیت را ترجیح می‌دهیم.

[۱] - فرض دیگری، مطرح است که ابتداءً به نظر می‌رسد شبیه صورت قبل باشد که: فرضاً اول، دلیل عام و سپس دلیل خاص، وارد شده لکن مردّد هستیم که آیا دلیل خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان مخصّصیت داشته باشد یا بعد از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان ناسخیت داشته باشد به عبارت دیگر: اگر دلیل خاص به

۱ - یعنی: در عدم نسخ.

۲ - همان عامی که بنا هست به مخصّص، مبتلا شود.

۳ - «ما من عام الا و قد خصّ» سبب می‌شود ظهور خاص، قوی‌تر شود.

حسب واقع، قبل از حضور وقت عمل به عام باشد حتماً مخصص و مبتین است و اگر بعد از حضور وقت عمل به عام باشد مسلماً ناسخ است لکن چون قبلیت و بعدیت آن را نمی‌دانیم، بین نسخ و تخصیص، مردّد هستیم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: شاید ابتدا به ذهن انسان خطور کند که حکم این فرض هم مانند صورت قبل است یعنی: جانب تخصیص را ترجیح می‌دهیم لکن مصنف رحمته الله فرموده‌اند در فرض مذکور نه تخصیص، دارای ترجیح است و نه نسخ و باید از هر دو دلیل لفظی، رفع ید و به اصول عملیه رجوع نمود.

سؤال: فرق فرض مذکور با فرض قبل چیست که آن جا به خاطر شهرت تخصیص و ندرت نسخ، جانب تخصیص را ترجیح دادید اما در محل بحث می‌گوئید هیچ یک بر دیگری ترجیحی ندارد؟

جواب: اگر در محل بحث، بنا را بر تخصیص بگذارید و از شما علت آن را سؤال کنند و بگوئید به خاطر شهرت تخصیص، آن را ترجیح دادیم^۱، اشکال یا سؤال ما این است که: آیا شهرت تخصیص، سبب می‌شود شما «یقین» حاصل نمائید که در محل بحث، تخصیص، مطرح است یا این که شهرت تخصیص، مفید «ظن» می‌باشد. مسلماً یقین ندارید و صرفاً مظنه‌ای نسبت به آن دارید و لکن دلیلی بر حجّیت آن ظن، قائم نشده.

اشکال: آیا در فرض قبل، دلیلی بر حجّیت «ما من عام الا و قد خص» داشتید؟

۱ - چون شرط تخصیص، این است که: خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد - لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة - و ما از طریق اشتها، ظن به واجدیت شرط پیدا می‌کنیم.

ثم ان تعین الخاص^۱ للتخصیص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به انما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، والا فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصصاً و ناسخاً في الاول، و مخصصاً و منسوخاً في الثاني، الا أن الاظهر كونه مخصصاً [مع ذلك] و ان كان ظهور العام في

جواب: در فرض قبل هم ما به آن تمسک نمودیم بلکه اشتهار تخصیص، سبب تقویت ظهور خاص می شد^۲ و نفس ظهور، دلیل بر حجّیت دارد اما در محلّ بحث با چه چیزی مواجه هستیم که «ما من عام الا و قد خصّ» آن را تقویت نماید؟

فقط مردّد هستیم که آیا به حسب واقع، تخصیص، مطرح است یا نسخ، اگر بنا باشد جنبه مخصصیت را اخذ نمائیم تنها دلیل ما «ما من عام الا و قد خصّ» هست که حجّیتی ندارد و افاده یقین نمی نماید بلکه مفید ظن می باشد و دلیلی بر حجّیتش قائم نشده و چنانچه «ظن»، دلیلی بر حجّیت نداشته باشد، محکوم به حکم شک است.

خلاصه: در فرض قبل «ما من عام الا و قد خصّ» اثرش این بود که ظهور خاص را در اطلاق تقویت می کرد و ما به ظهور اعتماد نموده و جانب تخصیص را ترجیح دادیم اما در محلّ بحث، شیء مطرح نیست تا آن را تقویت نماید بلکه باید به خودش اتکا نمود که آن هم قابلیت اتکا ندارد لذا می گوئیم در محلّ بحث، هیچ گونه ترجیحی وجود ندارد و باید از عنوان مخصصیت و ناسخیت، صرف نظر و به اصول عملیه رجوع نمود.

۱ - لا يخفى ان كونه مخصصاً بمعنى كونه مبيناً بمقدار المرام عن العام و ناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الامر في مورد الخاص مع كونه مراداً و مقصوداً بالافهام في مورد بالعام كسائر الافراد و الا فلا تفاوت بينهما عملاً اصلاً كما هو واضح لا يكاد يخفى. «منه يُؤَيَّرُ». ر.ك: حقائق الاصول ۵۳۸/۱.

۲ - در فرض قبل، كثرت تخصیص، موجب اظهاریت خاص می شد و اظهاریت، دلیل بر اعتبار و تقدم دارد به عبارت دیگر: الف: به واسطه اصالت الظهور، اصل اعتبارش مسلم بود. ب: به خاطر اظهاریتش آن را مقدم می داشتیم به خلاف محلّ بحث که ظاهر و «اظهری» نداریم.

عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص، لما أشير اليه من تعارف التخصيص و شيوعه، و ندرة النسخ جداً في الاحكام [۱] .

و لا بأس بصرف [عنان] الكلام الى ما هو نخبه القول في النسخ، فاعلم: أن النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت اثباتاً، الا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، و انما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم و استمراره أو أصل انشائه و اقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام و استمرار^۱، و ذلك لأن النبي ﷺ الصادق للشرع ربما

[۱] - گفتیم: «خاص» در دو صورت، در مخصصیت متعین می باشد:

۱ - خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

۲ - عام، قبل از حضور زمان عمل به خاص، وارد شده باشد.

تذکر: حتمیت و تعین «خاص» در مخصصیت در موارد مذکور، مبنی بر این است: همان طور که در تخصیص «قبلیت»^۲ شرط است در نسخ هم «بعدیت» معتبر است - ای عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

یادآوری: اگر کسی بگوید در نسخ، بعدیت، شرط نیست^۳ نتیجتاً نسبت به خاصی که قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده، همان طور که احتمال مخصصیت جریان دارد، احتمال ناسخیت هم جاری می باشد^۴ - زیرا در تخصیص «قبلیت» شرط

۱ - فیکون مفاد دلیل النسخ هو انتهاء مدة الحكم فیکون شارحاً و مبيناً للعام الظاهر فی استیعاب حکمه لجميع الازمنة فالفرق بينه و بین التخصیص هو ان التخصیص بحسب افراد موضوع الحكم و هو بحسب الازمان او یکون مفاده عدم جعل الحكم من رأس فیکون شارحاً و مبيناً للدلیل الظاهر فی ارادة المولی مدلوله بالارادة الجدية بمعنى انه یبین انه قد ارید بالارادة الاستعمالية بمصلحة اقتضت ذلك لا الارادة الجدية. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۳۸/۱.

۲ - یعنی: خاص باید قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

۳ - یعنی: ممکن است، دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شود.

۴ - و در موردی که «عام» قبل از حضور وقت عمل به خاص، وارد شده، احتمال «مخصصیت» و

يلهم أو يوحى اليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال، و أنه ينسخ في الاستقبال، أو مع اطلاعه على ذلك، لعدم احاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك و تعالى، و من هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح اسماعيل [۱] .

است اما در نسخ که «بعديت» معتبر نیست.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: همان طور که قبلاً به نحو مشروح بیان کردیم، ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می شود جانب تخصیص را اختیار نمائیم گرچه ظهور عام در عموم افرادی از ظهور خاص - در خصوص - اقوا باشد^۱.

«نسخ»

[۱] - چون در بحث قبل گفتیم: گاهی امر، دائر بین نسخ و تخصیص می شود لذا به این مناسبت، مقداری هم درباره نسخ بحث می کنیم - قبلاً به ترجمه و توضیح مختصری درباره متن کتاب می پردازیم .

→ «منسوخیت» مطرح است.

۱ - برای توضیح بیشتر در این باره به صفحه ۵۰۸ رجوع نمائید.

۲ - نسخ به حسب «ظاهر» و مقام اثبات «رفع» و برداشتن یک حکم ثابت است یعنی: تاکنون دلیل، مقتضای بقاء آن حکم بوده - چنانچه دلیل ناسخ نبود به همان حکم عمل می نمودیم - اما دلیل ناسخ، وارد شد، دوام و استمرار آن را از بین برد پس معلوم می شود یک امر ثابت و متحقق بوده لکن آن را رفع می نمائیم اما باطن مسأله، به آن کیفیت نیست بلکه حقیقتش این است که: نسخ، «دفع» حکم است و اصلاً آن حکم اول، ثابت نبوده و انسان خیال می کرده، ثابت است، آن حکم، تابع مصلحتی نبوده، تا دوام و استمرار داشته باشد و فقط ظاهر کلام، دال بر استمرار بوده به عبارت دیگر: مصلحت و حکمت اقتضا می نمود، اظهار، دوام و استمرار حکم را - یعنی: مقتضای حکمت، این بوده که حکم در دلیل اول به صورت «دوام» و استمرار اظهار شود - در صورتی که دلیل ناسخ، بعد از حضور وقت عمل،

تذکر: قبلاً گفتیم: مخصص، هیچ‌گونه تعارضی با دلیل عام ندارد بلکه دلیل مخصص، نسبت به عام، دارای عنوان شارحیت و مفسریت است و لذا در مقام جعل قانون، این مسأله، متداول است که قانونی را به نحو عموم جعل می‌کنند سپس به عنوان تخصیص و تبصره، مواردی را از آن اخراج می‌نمایند بدون این که عنوان معارضه‌ای بین عام و مخصص، مطرح باشد لکن در باب نسخ، این مسأله، مطرح شده که: در باب احکام شرعی، چگونه نسخ، امکان پذیر است - معقول نیست که نسخ تحقق پیدا کند - لذا ادله‌ای بر عدم معقولیت نسخ ذکر شده که مصنف، مهم‌ترین آن را در ضمن کلامشان بیان نمودند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

تغییر اراده در «ممکنات» - مانند انسان - به خاطر عدم احاطه علمی و جهات دیگر امکان دارد یعنی: ممکن است یک فعل با تمام خصوصیاتش در برهه‌ای از زمان، متعلق اراده و طلب واقع شود و همان فعل با تمام ویژگی‌هایش متعلق اراده واقع نشود پس در «ممکنات» تغییر اراده با حفظ خصوصیات و تمام جهات فعل، ممکن است اما درباره خداوند متعال، تغییر اراده، یک امر محال و ممتنع است زیرا: فرض کنید فعلی تا مدتی

→ وارد شود - و یا این که اگر دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل، وارد شده، مصلحت اقتضا می‌نمود که «اصل» حکم، ابراز و انشا شود بدون این که حتی یک مرتبه خارجاً طبق آن حکم، عمل شود.

سؤال: چگونه حکمت، مقتضی چنان امری بوده؟

جواب: پیامبران که مبین شریعت هستند گاهی یا چه بسا به این نحو به آن‌ها وحی یا الهام می‌شده که: فقط یک حکم و قانونی را اظهار نمایند یا استمرار آن را ابراز نمایند البته ممکن است خود آن پیامبر می‌دانسته که حکم مذکور، نسخ می‌شود و امکان دارد او هم نمی‌دانسته که آن حکم، نسخ خواهد شد - لعدم احاطه بتمام ماجری فی علمه تبارک و تعالی - و «لعل» داستان حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام از قسم اخیر بوده و او نمی‌دانسته که عاقبت قضیه به چه صورتی ختم می‌شود و ما در قسمت شرح کتاب، تفصیلاً بیان کردیم که ندانستن او بیشتر مقام تسلیم او را اثبات می‌کند.

مأمور به بوده سپس همان فعل، منهی عنه واقع شده^۱. در این صورت، سؤالی مطرح می‌شود که: به حسب واقع در آن فعل که دو جهت نبوده، یا مصلحت تام داشته یا واجد مفسده کامل بوده، اگر دارای مصلحت بوده پس معنای نسخ و نهی بعدی چیست و اگر واجد مفسده بوده پس آن امر قبلی چه بوده؟

به عبارت دیگر: مستشکل می‌گویید، درباره خداوند متعال نمی‌توان تصور نمود که: اراده او به استناد مصلحت واقعی فعل و عدم مصلحت واقعی فعل، تغییر پذیر باشد، فعل با مصلحت، زمانی منهی عنه بشود و فعل بدون مصلحت - و بلکه با مفسده - مأمور به، بشود^۲، این یک امر ممتنعی هست و نتیجتاً نسخ در احکام شرعی، ممتنع می‌باشد.

مصطفی ﷺ: شما - مستدل - در باب نسخ به ظاهر و مقام «اثبات» توجه نمودید در حالی که نسخ به مقام «ثبوت» مربوط است و با تقریبی که اکنون بیان می‌کنیم، هیچ اشکال و امتناعی در آن تصور نمی‌شود.

بیان ذلک: در همان فرض و مثال شما که شیء یا فعلی مأمور به است و سپس منهی عنه واقع می‌شود^۳، حقیقت امر، این است که: آن فعل «واقعاً» تابع حکم دوم است یعنی به حسب واقع، دارای مفسده کامل هست و هیچ‌گونه مصلحتی در آن نبوده و همان مفسده، باعث نهی از آن شده.

سؤال: چرا آن فعل را در برهه‌ای از زمان، مأمور به قرار دادند؟

جواب: علتش وجود مصلحت در آن نبوده بلکه در اظهار امر - در عنوان «مأمور به» بودن - مصلحت وجود داشته، اگر در موردی «امری» تحقق پیدا کرد، همیشه دال بر این نیست که مصلحتی در نفس آن فعل وجود دارد بلکه گاهی وجود امر به خاطر رعایت

۱ - مثال مذکور، یکی از مصادیق ظاهر نسخ است

۲ - البته در زمان گذشته، مأمور به بوده.

۳ - که گفتیم: فرد ظاهر و آشکاری در باب نسخ است.

مصلحتی در نفس امر است یعنی: «نفس مأموریه» بودن به حسب ظاهر، دارای مصلحت و حکمت است - نه به جهت این که مصلحت کاملی در فعل تحقق داشته باشد.

قوله: «... و من هذا القبیل لعل^۱ یكون امر ابراهیم بذبح اسماعیل».

مثلاً داستان حضرت ابراهیم علیه السلام در مورد ذبح اسماعیل علیه السلام کأن حقیقتش این است: بعد از امر خداوند متعال به ذبح اسماعیل شاید ابتداءً چنین تصوّر می شده که مصلحتی در نفس ذبح و مذبحیت اسماعیل تحقق دارد لکن بعد از آن که نهی، صادر شد، کشف می کنیم نفس امر به ذبح، دارای مصلحت بوده و چه بسا لازم نبوده که حتی حضرت ابراهیم علیه السلام از ابتدا نسبت به آن قضیه، آگاه باشد زیرا قبول داریم که انبیا دارای مقام رفیعی هستند اما چنین نیست که احاطه علمی آنها مانند خداوند متعال باشد، مسلماً علوم می هست که مختص ذات حق می باشد و هیچ کس را بر آن مطلع ننموده، ممکن است در مسأله ذبح اسماعیل، چنین بوده که حضرت ابراهیم علیه السلام هم واقعاً پنداشته، امری از ناحیه خداوند، متوجه او هست و مصلحتی در آن مأموریه، محقق می باشد، در این صورت اگر ابراهیم علیه السلام نسبت به آن مسأله آگاهی نداشته باشد، جهلش مقام کمال او را تثبیت می کند زیرا اگر او می دانست بعد از لحظاتی آن امر، منتفی و حکم خداوند متعال نسخ می شود و ذبح اسماعیل علیه السلام تحقق پیدا نمی کند، با توجه به سرانجام داستان نمی توانستیم آن مقام تسلیم ابراهیم را نزد خداوند - و تسلیم اسماعیل را برای انجام فرمان الهی - احراز نمائیم^۲.

به عبارت دیگر: مقام تسلیم که یکی از مقامات رفیع انبیا و اولیا هست در این مورد با

۱ - اشار باداة الترجی الى المناقشات فی كونه من النسخ مثل ما قيل: ان المراد من الذبح مقدماته

بقریة قوله تعالى: «قد صدقت الرؤیا». ر.ک: حقائق الاصول ۵۴۳/۱.

۲ - و بدانیم او از نظر مقام تسلیم در مرتبه رفیعی قرار دارد.

و حيث عرفت أنّ النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً و ان كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل، لعدم^۱ لزوم البداء المحال في حقّه تبارك و تعالی بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً و جهة، و الا لزم امتناع النسخ، أو الحكم المنسوخ، فإنّ الفعل ان كان مشتملاً على مصلحة موجبة للامر به امتنع النسخ عنه، و الا امتنع الامر به، و ذلك^۲ لأنّ الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً

جهل به عاقبت قضیه تصور می شود پس به حسب واقع، مطلب چنین است که: مصلحتی^۳ در نفس امر و انشاء آن بوده بدون این که در مأموریه - و مذبوحیت - کمترین مصلحتی باشد بلکه تمامش مفسده بوده^۴ پس اگر به حسب واقع، مسأله را ملاحظه نمائیم، هیچ گونه تغیر و تبدل اراده در باب نسخ، حاصل نمی شود یعنی: در ظاهر، تغیر و تبدل اراده هست اما واقعاً چنین نیست - «واقع»، تابع ناسخ است، «منسوخ»، تابع مصلحت در «اظهار»

۱ - عبارت مذکور، دلیل بر عدم جواز نسخ است که ما ابتدای بحث، آن را بیان و رد نمودیم.

۲ - علة لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك و تعالی ثم ان التردد في قوله لان الفعل او دوامه اشارة الى النسخ قبل العمل و بعده ففي النسخ قبل العمل لم يكن الفعل متعلقاً لارادته و لم يكن الامر به من جهة اشتماله على المصلحة و انما كان في نفس الامر به حكمة و مصلحة و في النسخ بعد الفعل لم يكن دوام الفعل متعلقاً لارادته و انما كان اظهار دوامه لحكمة و مصلحة ر. ک: عناية الاصول ۲/ ۳۴۰ - ۳۳۹.

۳ - مثلاً مشیت الهی بر این تعلق گرفته که حضرت ابراهیم را به مردم معرفی کند که او از نظر اطاعت و تسلیم، نسبت به امر خداوند تا آن درجه تکامل پیدا می کند، اگر مسأله امر به ذبح اسماعیل نبود ما از چه طریقی نسبت به مقام تسلیم او آگاه می شدیم لذا همین مطلب شاید مهمترین مصلحتی است که اقتضا می نماید یک امر صوری و ظاهری با جهل ابراهیم تحقق پیدا کند و بعد هم حکم واقعی آن، عبارت از عدم مذبوحیت باشد.

۴ - زیرا بعداً نهی، وارد و مانع ذبح اسماعیل علیّه السلام شد.

لارادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالتهي تغير ارادته، ولم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة، وإنما كان انشاء الامر به أو اظهار دوامه عن حكمة ومصلحة [۱] .

و أمّا البداء في التكوينات بغير ذلك المعنى، فهو مما دلّ عليه الروايات المتواترات كما لا يخفى، ومجمله: أن الله تبارك و تعالی اذا تعلقت مشيئة تعالی باظهار ثبوت ما يحويه، لحكمة داعية الى اظهاره ألهم أو أوحى الى نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يحويه، أو مع عدم علمه به، لما أشير اليه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى في علمه، و إنما يخبر به، لآته حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية، و اتصالها بعالم لوح المحو و الاثبات اطلع على ثبوته، و لم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك و تعالی: ﴿ يحو الله ما يشاء و يشب ﴾ الآية. نعم من شملته العناية الالهية، و اتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية و هو أم الكتاب يكشف [ينكشف] عنده الواقعات على ما هي عليها، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء، و لبعض الاوصياء كان عارفاً على الكائنات كما كانت و تكون. نعم مع ذلك ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً في

است. اظهار اصل ثبوت حكم يا اظهار دوام حكم.

[۱] - با توجه به بیان^۱ ما مشخص شد که: لازم نیست نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه ممکن است قبل از حضور وقت عمل باشد یعنی: امکان دارد مصلحتی اقتضا نماید که حکمی اظهار و ابراز شود اما قبل از این که وقت عمل، فرا رسد، آن حکم را نسخ نمایند و حکم واقعی که تابع مصلحت و مفسده در متعلق باشد، تحقق پیدا کند. - و

۱ - که گفتیم: حقیقت نسخ «دفع» است - نه رفع - گرچه به حسب ظاهر، حکم ثابتی را برمی دارد.

الاستمرار و الدوام، مع أنه في الواقع له غاية و أمد يعينها بخطاب آخر، و أخرى بما يكون ظاهراً في الجدة، مع أنه لا يكون واقعاً بجدة، بل لمجرد الابتلاء و الاختبار. كما أنه يؤمروحياً أو الهاماً بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره ممّا لا يقع، لاجل حكمة في هذا الاخبار أو اذالك الاظهار، فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيّه أو وليّه بعدم اظهاره أولاً، و يبدي ما خفي ثانياً^۲ [۱].

در هیچ یک از دو صورتش تغییر اراده محقق نمی‌شود.

«بدا»

[۱] - در تکوینیات - نه احکام شرعیّه - از نسخ به «بدا» تعبیر می‌کنند.

لغتاً ظهور بعد از خفا را «بدا» گویند^۳. کلمه «بدا» در تکوینیات کثیراً استعمال می‌شود، در مواردی که به حسب تکوین بنا بوده امری واقع شود و چیزی تحقق پیدا کند اما بعداً محقق نشده از آن به بدا تعبیر می‌نمایند مانند قضیه عذاب در جریان قوم حضرت یونس علیه السلام که او به مردم اخطار نمود، عذاب الهی با فلان خصوصیات بر شما نازل می‌شود اما در وقت موعود،

۱ - به حسب ظاهر، کلمه «اولاً» قید «یظهر» و «ثانیا» قید «یبدي» می‌باشد اما در این صورت، معنای عبارت، صحیح نیست بلکه کلمه «اولاً» مربوط به «عدم اظهار» می‌باشد یعنی: آنچه را که اول، نبی یا وصی، مأمور بود، اظهار نکند، اکنون خداوند متعال اظهار می‌نماید.

۲ - کلمه «ثانیا» قید «یبدي» و «یظهر» می‌باشد - ای یظهر الله ثانياً و یبدي ما خفی - پس کلمه «ثانیا» در مقابل چیزی است که اولاً اظهار نشده.

۳ - در فقه هم گاهی آن کلمه استعمال می‌شود مثلاً فردی مشغول خواندن نماز شد اما در اثناء صلات برایش مشخص شد که لباسش مستنجس است در این صورت، جمله «بدا له» را استعمال می‌نمایند.

عذابی نازل نشد لذا آن پیامبر، ناراحت شد^۱، به کشتی پناه برد و^۲ ... عذاب، یک امر تکوینی است، گاهی پیغمبری مأمور می‌شود نسبت به عذاب الهی اخبار نماید اما در موعد مقرر، عذابی واقع نمی‌شود در این صورت کلمه «بدا» را استعمال می‌نمایند.

تحقیق در مساله^۳: بدا - در تکوینیات - مانند نسخ در احکام شرعی به این کیفیت است که:

گاهی مشیت الهی بر این تعلق می‌گیرد: مطلبی را که او می‌داند در آینده محو خواهد شد به صورت الهام یا وحی به پیغمبری ابلاغ نماید که او هم ثبوت آن مطلب را به امت خود «اخبار»^۴ یا «اظهار»^۵ نماید مانند اخبار به تحقق عذاب الهی در داستان یونس علیہ السلام^۶.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

- ۱ - «و ذا النون اذ ذهب مغاضباً فظن ان لن نقدر علیه ...» - سورة انبياء، آیه ۸۷
- ۲ - مثال دیگر: طبق بعضی از روایات، حضرت عیسی علیہ السلام نسبت به موت زنی در زمان خاصی اخبار نمود اما بعد از فرا رسیدن زمان موعود، آن فرد در حال حیات بود زیرا با دادن صدقه مرگ را از خود دفع نموده بود - مضمون روایتی است که در امالی شیخ صدوق، در مجلس هفتاد و پنج، نقل شده.
- ۳ - (اما اصل وقوع البداء) فلروایات متواترات - مثل قوله علیہ السلام: ما عبد الله بشيء مثل البداء «او» ما بعث الله نبياً قط حتى يقرّله بالبداء «او» ما بعث الله نبياً قط الا بتحريم الخمر و ان يقرّله بالبداء «او» لو علم الناس ما في القول في البداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه «او» ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء و علم علمه ملائكة و رسله و انبيائه فنحن نعلمه.
- ر.ک: عنایة الاصول ۳۴۰/۲ و «واقی»: ۱۱۲/۱ - ۱۱۴ باب بدا.

۴ - در تکوینیات.

۵ - در شرعیات.

۶ - یا اخبار حضرت عیسی علیہ السلام به موت آن فرد در زمان مشخص.

لازم به تذکر است که در آن اخبار یا اظهار، مصلحت و حکمتی وجود دارد و «واقع» تابع عدم تحقق آن شیء است.

مصنف رحمته الله برای توضیح مطلب فرموده‌اند: از آیات شریفه استفاده می‌کنیم که خداوند متعال، عوالم متعددی دارد که درجات آن عوالم هم مختلف است:

الف: یکی عالم «محو و اثبات» است که از صدر آیه شریفه «یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۱ استفاده می‌شود، خداوند متعال، هرچه را اراده نماید، محو و هرچه را بخواهد اثبات می‌کند از عالم مذکور به عالم محو و اثبات تعبیر می‌نمائیم.

ب: از عالم دیگری - که از اعظم عوالم ربوبی است - به عالم «لوح محفوظ» تعبیر می‌نمائیم و به نظر مصنف رحمته الله کلمه «ام الكتاب» که در ذیل آیه آمده، ناظر به همان عالم لوح محفوظ است.

تفاوت آن دو عالم، طبق بیان مصنف رحمته الله این است که: تمام حوادث با جمیع

۱ - قیل فی المحو و الاثبات اقوال:

«أحدها»: ان ذلك فی الاحکام من التامخ و المنسوخ.

«الثانی»: انه یمحو من کتاب الحفظلة المباحات و ما لاجزاء فیہ و یثبت ما فیہ الجزاء من الطاعات و المعاصی.

«الثالث»: انه یمحو ما یشاء من ذنوب المؤمنین فضلاً فیسقط عقابها و یثبت ذنوب من یرید عقابه عدلاً.

الرابع: انه عام فی کل شیء فیمحو من الرزق و یرید فیہ و من الاجل و یمحو السعادة و الشقاوة و یثبتهما.

الخامس: انه فی مثل تقتیر الارزاق و المحن و المصائب یثبت فی ام الكتاب ثم یرزله بالدعاء و الصدقة و فیہ حث علی الانقطاع الیه سبحانه.

السادس: انه یمحو بالتوبة جمیع الذنوب و یثبت بدل الذنوب حسنات یرید قوله الامن تاب و آمن و عمل عملاً صالحاً فاولئک یرید الله سبباً حسنات... ر. ک: تفسیر مجمع البیان ذیل آیه ۳۹ سورة رعد.

.....

خصوصیات در عالم لوح محفوظ، ثابت است بدون این که تعلیق یا ابهامی در آن باشد. اما عالم محو و اثبات: کأن بیانگر حوادث می باشد اما نه با تمام خصوصیات، فرضاً مسألة عذاب قوم حضرت یونس علیه السلام را بیان می کند اما بیانگر این مسئله نیست که آن عذاب در صورتی است که قوم یونس، توبه و انابه نمایند و اگر توبه کردند، عذاب الهی منتفی می شود.

اگر نفس زکینه پیامبری فقط به عالم محو و اثبات، متصل شود چه بسا او هم به حسب اعتقاد خودش تخیل نماید، عذاب الهی واقع می شود همان طور که از ناراحتی حضرت یونس - اذ ذهب مغاضباً ... - چنان استفاده ای می شود که او عذاب را حتمی و محقق می دانسته و به نظرش هیچ گونه تعلیق و اشتراطی در عذاب نبوده اما بعد از آن که عذاب الهی واقع نشد، حالت غضب و ناراحتی برایش پیدا شد. نتیجتاً اگر نبی یا وصی با آن عالم ارتباط پیدا کند - که نوعاً انبیا با آن عالم، مرتبط بودند - آنچه را که مشاهده نمودند در ذهنشان - کأن - به صورت حتمی نمایان می شود اما اگر پیامبری مقام بالاتری داشت^۱ و نفسش با عالم لوح محفوظ، اتصال پیدا کرد - کما ربما يتفق لخاتم الانبياء و لبعض الاوصياء - تمام واقعیات را - کما هی - ملاحظه می کند^۲ و ابهام و تعلیقی در حوادث

۱ - درجات انبیا با یکدیگر متفاوت است.

۲ - مع ذلک گاهی در شرعیات، حکمی به پیامبری به صورت وحی، ابلاغ می شود که در دوام و استمرار، ظهور دارد در حالی که به حسب واقع، محدود است و خطاب دیگری - یعنی: دلیل ناسخ - غایت آن را بیان می کند - در صورتی که نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد.

با توجه به این که گفتیم نسخ، قبل از حضور وقت عمل هم ممکن است، صورت دیگری هم برای نسخ هست که: گاهی حکمی به پیامبری وحی می شود که در «جد» ظهور دارد یعنی: مطلوب خداوند است - مع انه لا یكون واقعاً بجد بل لمجرد الاختبار والابتلاء

در باب تکوینیات که «حکمی» مطرح نیست گاهی نبی یا وصی از طریق وحی یا الهام

و انما نسب اليه تعالى البداء مع أنه في الحقيقة الابداء، لکمال شباهة ابداءه تعالى كذلك بالبداء في غيره. و فيما ذکرنا کفاية فيما هو المهم في باب النسخ، و لا داعي الى ذکر تمام ما ذکره في ذاك الباب، كما لا يخفى على أولى الالباب [۱].

و تکوینیات به نظرش نمی رسد اما در عین حال اگر او از آن عالم، مطلع شد، لزومی ندارد تمام خصوصیات را نقل نماید^۱ زیرا همان پیامبری که از عالم لوح محفوظ، مطلع شده گاهی به واسطه الهام یا وحی، فرمانی را اخذ می نماید که باید یک قسمت از آن بیان شود فرضاً باید مسأله عذاب گفته شود اما مصلحت اقتضا نمی کند که تعلیق و شرح آن هم اخبار شود نتیجتاً اطلاع از آن عالم، یک مطلب است و اخبار یا اظهارش مسأله دیگری است - اخبار یا اظهار، تابع مصلحت در نفس اخبار یا اظهار است.

جمع بندی: «بدا» در تکوینیات، مانند «نسخ» در شرعیات می باشد و اساسش بر این است که: واقع و حقیقت، تابع دلیل ناسخ و امر بعدی می باشد نتیجتاً امری که قبلاً واقع شده چه بیان حکم باشد چه اخبار به یک امر تکوینی، در نفس آن اخبار یا اظهار، مصلحت است بدون این که واقعیت و حقیقت به جریان قبل، ارتباط پیدا کند.

[۱] - سؤال: چرا در مورد خداوند متعال، کلمه «بدا» استعمال می شود در حالی که باید کلمه «ابداء» به معنای اظهار را استعمال نمود؟

→ مأموریت پیدا می کند، مسأله ای مانند وقوع عذاب - یا چیز دیگری را - اخبار نماید در حالی که آن امر، تحقق پیدا نمی کند.

لازم به تذکر است که آن اظهار - در شرعیات - یا اخبار - در تکوینیات - واجد مصلحت و حکمتی بوده.

۱ - آیا آنچه را انسان می داند مصلحت اقتضا می کند که بیان نماید؟

خیر! بعضی از مطالب و مسائل را انسان می داند لکن هیچ گونه مصلحتی اقتضا نمی کند که آن را ابراز و اظهار نماید.

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص و النسخ، ضرورة أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، و على النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الامر بينهما في المخصص.

و أما اذا دار بينهما في الخاص و العام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، و على النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى [۱] .

جواب: «لكمال شباهاة ابدائه تعالى كذلك بالبداء في غيره».

تذکره: اسناد کلمه «بدا» به خداوند متعال با اسناد آن به افراد، متفاوت است.

گاهی انسان می گوید: ابتداء، مصمم بودم، فلان کار را انجام دهم سپس برایم مشخص شد^۱ که آن کار، صلاح نیست لذا از انجام آن منصرف شدم، یعنی ابتدا مسأله برای من مخفی بود اما بعداً برایم ظاهر شد.

وقتی کلمه «بدا» را در مورد ذات حضرت حق استعمال می نمائیم، نباید از آن به ظهور و خفا تعبیر و ترجمه نمود بلکه باید به «اخفا» و «اظهار» ترجمه و تعبیر نمود - «فبدا له» ای: «فاظهره» - یعنی: خداوند متعال، مطلبی را که بنابر مصلحتی از ما مخفی کرده بود به واسطه دلیل ناسخ - یا جریان بعد - اظهار نمود پس در «ما نحن فيه» اخفا و اظهار، مطرح است نه ظهور و خفا^۲.

ثمره بین نسخ و تخصیص

[۱] - اخیراً - در بحث تعارض عام و خاص - مواردی را بیان کردیم که امر، دائر بین تخصیص و نسخ بود، اکنون باید ملاحظه نمود که چه ثمره ای بین نسخ و تخصیص، مطرح است.

۱ - «بدا لی»

۲ - ظهور و خفا به ما مربوط است و اظهار و اخفا به خداوند متعال.

۱- اگر ابتدا عام و سپس خاص - قبل از حضور وقت عمل - وارد شود^۱، آن «خاص» بین نسخ و تخصیص، مردّد است و ثمره‌اش این است که:

الف: اگر «خاص» عنوان مخصّصیت داشته باشد، معلوم می‌شود که فرضاً زید از ابتدا تحت عام و «اکرم العلماء» نبوده زیرا خاص، دارای عنوان مبینیت هست و می‌گوید از ابتدا «زید» مراد جدی مولا نبوده.

ب: اگر «خاص» عنوان ناسخیت داشته باشد، معنایش این است که فرضاً زید تاکنون «صورتاً» واجب‌الاکرام بوده اما از اکنون^۲ وجوب اکرامش مرتفع و منتفی می‌شود.

۲- اگر ابتدا خاص و سپس عامی وارد شد، مثلاً ابتدا مولا فرموده: «لا تکرّم زیداً العالم» سپس گفته «اکرم العلماء»، در این صورت، امر، دائرین این است که: خاص قبلی، مخصّص عام باشد یا این که عام بعدی، ناسخ خاص قبلی باشد یعنی: عنوان مخصّصیت و ناسخیت در هر دو طرف، مطرح است به عبارت دیگر: اگر عنوان مخصّصیت، مطرح باشد، مربوط به «لا تکرّم زیداً» است و اگر عنوان ناسخیت مطرح باشد، مربوط به عام است - چون عام از خاص، متأخر است.

ثمره بین نسخ و تخصیص هم این است که: اگر خاص، مخصّص «اکرم العلماء» باشد، معنایش این است که زید از ابتدا، وجوب اکرام نداشته، اکنون هم که عام، وارد شده، واجب‌الاکرام نیست بعداً هم وجوب اکرام ندارد.

اما اگر مسأله ناسخیت، مطرح باشد، ثمره‌اش این است که: زید تاکنون واجب‌الاکرام نبوده، فعلاً - از زمان صدور دلیل ناسخ - او هم مانند سائر علما، واجب‌الاکرام است.

۱ - قبلاً بیان کردیم که لزومی ندارد، نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه قبل از حضور وقت عمل هم «نسخ» متصوّر است.

۲ - از زمانی که دلیل ناسخ، وارد شده.

المقصد الخامس: في المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن

فصل: عرّف المطلق بأنه ما دلّ على شائع في جنسه و قد أشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد و [أو] الانعكاس، و أطال الكلام في التقصّ و الابرام، و قد نبهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم و هو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد و لا بمنعكس، فالاولى الاعراض عن ذلك ببيان ما وضع له بعض الالفاظ التي يطلق عليها المطلق أو غيرها^١ ممّا يناسب المقام [١] .



مقصد پنجم
مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

«مطلق و مقيّد»، «مجمل و مبيّن»

[١] - تعريف مطلق: «ما دلّ على شائع في جنسه»: لفظی است که مدلولش امر شایعی باشد^٢ و مقصود از شایع، شیوع به نحو عموم نیست بلکه منظور، این است که در آن، قابلیت انطباق وجود دارد و بر مواردی منطبق است ضمناً آن شیوع در «جنس»^٣ هست.

١ - ای من غير الالفاظ التي يطلق عليها المطلق كالمفرد المعروف بلام الاستغراق او لام العهد باقسامه او النكرة بالمعنى الاول الذي ستعرفه مثل: قوله: «و جاء رجل من اقصى المدينة» و سيأتي تفصيل معنيها جميعاً. ر.ك: عناية الاصول ٢/٣٤٥.

٢ - «مطلق»، صفت لفظ است همان طور که عام و خاص هم به لفظ مربوط می باشد.

٣ - بدیهی است که مقصود از «جنس» هم جنس اصطلاحی و منطقی - در مقابل نوع و فصل - نمی باشد.

یعنی: در عین حال که قابلیت تطبیق بر مواردی دارد، مع ذلک محدود است و ظرف شیوع و قابلیت انطباق به مقدار جنسی است که مطلق، تحت آن واقع شده.

بعضی به تعریف مذکور اشکال^۱ نموده و گفته‌اند جامع افراد و مانع اغیار نیست زیرا تعریف مذکور شامل بعضی از الفاظ عموم مانند «مَنْ» استفهامیه هم می‌شود مثلاً در جمله «مَنْ جاء الی منزلک» کلمه «مَنْ» یکی از الفاظ عموم است و تعریف مطلق، شامل آن هم می‌شود زیرا «مَنْ»، «لفظ یدل علی شائع فی جنسه»، آن شایع، عبارت از این است که قابل انطباق بر هر یک از افراد انسان، مانند زید، عمرو و بکر می‌باشد.

تذکره: مصنف رحمه الله مکرراً بیان نموده‌اند که این قبیل تعاریف، «حقیقی» نیست بلکه از قبیل «سعدانة نبت»^۲ و دارای عنوان شرح الاسم می‌باشد و لزومی ندارد جامع افراد و مانع اغیار باشد لذا بحث را درباره الفاظی که ادعا شده دارای عنوان «مطلق» هست، ادامه می‌دهیم - یعنی: الفاظی که از مصادیق مطلق محسوب شده.

۱ - المستشکل هو صاحب الفصول (قال تقي الدين) فصل: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه شیوعاً حکمياً (ثم ساق الكلام) الی ان قال و يخرج بقولنا «شیوعاً حکمياً» الفاظ العموم البدلی کمن فی الاستفهام فانه و ان دل علی معنی شایع فی افراد جنسه اعنی جنس العاقل مثلاً الا ان شیوعه وضعی لاحکمی و القوم قد اهتموا هذا القید فیرد ذلک علی طردهم (الی ان قال) لکن یرج عن الحد مثل المفرد المعروف و المنکر حیث یؤخذان باعتبار العموم الشمولی بقرینة حکمة او مقام لعدم دلالتهما علی حصه شایعة بل جمیع الحصص. ر.ک: عنایة الاصول ۳۴۴/۲.

۲ - ... فتعریف السعدانة بانه نبت لا طرد له لکونه اعم یشمل غیرها و تعریف الانسان بانه عاقل لا عکس له لکونه اخص لا یشمل المجنون. ر.ک: عنایة الاصول ۳۴۵/۲.

فمنها: اسم الجنس، کانسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض الی غیر ذلك من أسماء الکلیات من الجواهر و الاعراض بل العرضیات [۱] .

و لا ریب أنها موضوعة لمفاهیمها بما هی مبہمة مہملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتی لحاظ أنها كذلك^۱. و بالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی، و صرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنی بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء هو الارسال و العموم البدلي، و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماہیة اللابشرط القسمی، و ذلك لوضوح صدقها بمالها من المعنی بلا عناية التجريد عما هو قضیة الاشتراط و التقييد فيها، کمالاً یخفی. مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم علی فرد من الافراد و ان كان یعم کل واحد منها بدلاً أو استیعاباً. و کذا المفهوم اللابشرط



[۱] - اسم جنس، دائره وسیعی دارد و تنها به باب جواهر^۳ و اعراض - مانند سواد و بیاض - اختصاص ندارد بلکه در عرضیات^۴ و امور اعتباری هم مانند - زوجیت، ملکیت، حریت و رقیت - با اسم جنس، مواجه هستیم.

۱ - ای مبہمة مہملة بلا شرط.

۲ - الفاظی که «مطلق» به آن‌ها گفته می‌شود.

۳ - مانند: انسان، رجل، فرس و حیوان.

۴ - «عرض» طبق اصطلاح مصنف، آن است که تأصل و ما بحذاء خارجی دارد مانند سواد و بیاض. «عرضی» آن است که ما بحذاء خارجی ندارد بلکه یک امر اعتباری می‌باشد مانند حریت و ملکیت.

القسمی، فانه کلتی عقلی^۱ لا موطن له الا الذهن لا یکاد یمکن صدقه و انطباقه علیها، بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً فکیف یمکن أن یتحد معها ما لا وجود له الا ذهناً [۱] .

موضوع له اسم جنس

[۱] - سؤال: موضوع له اسم جنس چیست؟

جواب: اسم جنس برای ذات ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی وضع شده و حتی قید «لا بشرطی» در معنای آن، هیچ گونه مداخلیتی ندارد.

تذکره: برای توضیح کلام مصنف به بیان چهار عنوان - «بشرط شیء»، «بشرط لا»، «لا بشرط مقسمی» و «لا بشرط قسمی» - می پردازیم تا مشخص شود، اسامی اجناس از کدامیک اقسام چهارگانه می باشد.

الف: «بشرط شیء»: گاهی ماهیت، به یک قید وجودی مقید است، کأن در باب نکره، چنین است: مثلاً موضوع له «رجل»، ماهیت رجل «مقیداً بقید الوحدة» می باشد. ب: «بشرط لا»: ماهیت مقید به قید عدمی را گویند یعنی: مشروط بر این است که شیء دیگری همراه آن نباشد.

ج: «لا بشرط»: آن است که به شیء وجودی یا عدمی مشروط نیست که خود بر دو قسم است: ۱ - «لا بشرط قسمی»، آن است که نفس عنوان «لا بشرطی» در ماهیت، لحاظ شده^۲ یعنی: فرضاً هنگامی که «واضع»، ماهیت را ملاحظه کرده، عنوان لا بشرطی را هم با آن لحاظ نموده در حقیقت «لا بشرط قسمی» همان ماهیت ملحوظ «لا بشرط» است.

۲ - «لا بشرط مقسمی»^۳، یعنی ذات ماهیت، ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی، حتی

۱ - مصنف رحمته الله اصطلاحی دارند که مخصوص خودشان هست و در بحث «حروف» هم به آن اشاره کردیم که: هر چیزی که به امر ذهنی، مربوط و مقید باشد، کلی عقلی هست و حال آن که در علم «منطق»، کلی عقلی را به همان وصف کلیت اطلاق می کنند و ...

۲ - کأن «ملحوظیت» هم قید ماهیت است یعنی: ملحوظ است به این که چیزی همراه آن نباشد.

۳ - در این قسم اصلاً لحاظ و ملحوظیت، مطرح نیست.

قید «لا بشرطی»، ارتباطی به آن ندارد.^۱

به نظر مصنف رحمه الله در باب اسامی اجناس، موضوع له انسان، بیاض، زوجیت، و امثال آن‌ها ذات ماهیت است بدون این که خصوصیتی همراه آن باشد یعنی: حتی خصوصیت عدم لحاظ چیزی با آن هم مدخلیت ندارد.

دو احتمال در برابر این مطلب، هست که باید آن‌ها را نفی نمود تا بیان مصنف رحمه الله ثابت شود. الف: ممکن است کسی توهم کند موضوع له اسماء اجناس، ماهیت مقید به قید «سریان و شمول» است و نتیجتاً بگوید: «انسان»، یعنی: انسان شامل و ساری در تمام افراد، انسانی که نسبت به تمام افراد عمومیت دارد به نحوی که «شمول» در معنای انسان مدخلیت داشته باشد.

سؤال: چه دلیلی بر بطلان احتمال مذکور وجود دارد؟

جواب: اگر معنای انسان، «انسان شامل» باشد، قضیه «زید انسان»^۲، کذب است زیرا: زید نمی‌تواند با انسان شامل، متحد شود، آن اتحادی که شما ملاحظه می‌کنید، بین انسان و زید است اما انسان به وصف شمول و عموم نمی‌تواند با زید، متحد شود، زید که همراه خصوصیات و تشخصات فردی هست چگونه می‌تواند با انسان مقید به شمول، متحد شود.^۳

۱ - «لا بشرط مقسمی» و «قسمی» در این جهت، مشترک می‌باشند که: چیزی با آن‌ها لحاظ نشده اما فرقی که این است که: در «لا بشرط مقسمی»، عدم لحاظ شیء دیگر، ملاحظه نشده اما در «لا بشرط قسمی»، عدم لحاظ شیء دیگر مدخلیت و قیدیت دارد.

۲ - بدون این که در آن قضیه حمله، تجویزی قائل شویم.

۳ - مفهومی که به قید عموم، مقید باشد بر زید، صادق نیست و با او اتحاد پیدا نمی‌کند. معنای اتحاد، این است که زید در وجود خارجی، همان انسان است نتیجتاً اگر «انسان» به قید عموم، مقید است و معنایش مقید به «عموم» است، قید هم که مقید به غیر عموم است - ذاتش، جزئیت و تشخص دارد - در این صورت، سؤال ما این است که: چگونه چیزی که مقید به غیر عموم است با چیزی که مقید به عموم می‌باشد، اتحاد پیدا می‌کند.

ب: احتمال دیگری که در اسماء اجناس، جریان دارد این است که به صورت «لا بشرط قسمی» باشد یعنی: انسان برای ماهیت ملحوظه، وضع شده منتها از این جهت ملحوظ است که چیزی همراهش نباشد - عنوان ملحوظیت هم ضمیمه موضوع له می باشد. احتمال مذکور هم مردود است زیرا: ملحوظیت، شأن وجود ذهنی است، انسان مقید به لحاظ، یعنی: انسان مقید به ذهن، با توجه به این مسأله، چگونه می توان انسان مقید به ذهن را با زید، منطبق نمود.

وجود خارجی با وجود ذهنی، متباین است در این صورت، چگونه انسان مقید به امر ذهنی، می تواند با وجود خارجی اتحاد پیدا کند.

نتیجتاً از قضیه «زید انسان» و اتحادی که بین زید و انسان، محقق است، کشف می کنیم که «انسان» - و اسم جنس - فقط برای ذات و نفس ماهیت، وضع شده که اصطلاحاً از آن به «لا بشرط» مقسمی تعبیر می کنیم.

خلاصه: اسم جنس برای ذات ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی وضع شده^۱ و حتی قید

→ خلاصه: بین زید جزئی و انسان مقید به قید عموم، اتحاد، تصور نمی شود، یکی مقید به خصوص است و دیگری مقید به عموم.

۱ - الف: اگر قیدی - مانند شمول و جریان ولو به نحو عموم بدلی - همراه آن لحاظ می شد، عنوان «بشرط شیء» پیدا می کرد - ذات اسم جنس، دارای عموم و ارسال است بدون این که قید ارسال در موضوع له اخذ شده باشد.

ب: عنوان «عدم لحاظ شیء معه» در معنا و موضوع له اسم جنس، اخذ نشده و اگر عنوان مذکور در اسم جنس، مأخوذ می شد، ماهیت، «لا بشرط» بود - به «لا بشرط» مقید می شد - و اگر به «لا بشرط» تقید پیدا کند، عنوانش «لا بشرط قسمی» می باشد.

تذکر: مصنف رحمته الله در تعریف اسم جنس فرمودند: «لا ریب انها موضوعة لمفاهیمها بما هی مبهمة مهملة...».

سؤال: چرا ایشان اصرار دارند که موضوع له، «نفس المعنی» بدون هیچ قید و شرطی باشد - حتی به

و منها: علم الجنس کاسامه، و المشهور بین أهل العربیة أنه موضوع للطبیعة لا بما هی هی، بل بما هی متعینة بالتعین الذهنی، و لذا یعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعریف [۱].

لکن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنی بلا لحاظ شیء معه أصلاً کاسم الجنس، و التعریف فيه [معه] لفظی، کما هو الحال فی التأنیث اللفظی، و الا لما صحّ حمله علی الافراد بلا تصرف و تأویل، لأنه علی المشهور کلتی عقلی، و قد عرفت أنه لا یکاد [یصح] صدقة علیها [علی الافراد] مع صحة حمله علیها بدون ذلك، کما لا ینحی، ضرورة أن التصرف فی المحمول بارادة نفس المعنی بدون قیده تعسف لا یکاد یکون بناء القضايا المتعارفة علیه. مع أن وضعه لخصوص معنی یحتاج الی تجریده عن

«لا بشرطی» در آن هیچ‌گونه مداخلیتی ندارد.

۲ - علم جنس

[۱] - «اسامه» به معنای اسد، علم جنس می‌باشد^۱.

مشهور بین اهل عربیت، این است که موضوع له علم جنس، نفس ماهیت - بما هی هی - نیست بلکه قیدی هم ضمیمه آن می‌باشد که عبارت از متعین و مشخص بودن آن ماهیت است منتها نه به تعین خارجی بلکه با تعین در ذهن و توجه ذهن به آن.

به عبارت دیگر: اسامه برای ماهیت حیوان مفترس - به تنهایی - وضع نشده بلکه اسد برای آن ماهیت، وضع شده ولی موضوع له «اسامه» آن حیوان مفترس می‌باشد با قید این که در ذهن، ملحوظ باشد و تشخیص پیدا کرده باشد پس موضوع له اسامه: حیوان مفترس ملحوظ در ذهن است و شاهدش این است که با علم جنس و اسامه - بدون این که

→ نحو لا بشرط قسمی نباشد.

جواب: اگر قید شمول و سریان در آن دخیل باشد، اشکالش همان است که در شرح کتاب - تحت عنوان «الف» - بیان کردیم و اگر به نحو «لا بشرط قسمی» باشد اشکالش همان بود که تحت عنوان «ب» توضیح دادیم.

۱ - فرق بین اسد و اسامه، این است که اولی، اسم جنس و دومی، علم جنس است.

خصوصیتہ عند الاستعمال لا یکاد یصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحکیم [۱] .

ادات تعریف همراهش باشد - معامله معرفه می شود^۱ و معرفه بودنش به خاطر این است که در معنای علم جنس، تعریف و تعین ذهنی مدخلیت دارد.

[۱] - تحقیق در مسأله: همان طور که موضوع له اسم جنس، ذات و نفس ماهیت مبهمه می باشد، موضوع له علم جنس هم همان است بدون این که تعین ذهنی در موضوع له آن مدخلیت داشته باشد.

سؤال: چرا با علم جنس، معامله معرفه می شود اما با اسم جنس نمی شود؟
جواب: تعریف در باب علم جنس، لفظی است و ارتباطی به معنا ندارد، مانند مؤنث لفظی می باشد که تأنیث به لحاظ معنای آن لفظ نیست بلکه در نفس لفظ، تأنیث رعایت شده بدون این که در معنا انوثنی باشد، تعریف در باب علم جنس هم لفظی است و اصلاً ارتباطی به معنا ندارد.

سؤال: چرا مصنف اصرار دارند بر این که: قید تعین ذهنی در موضوع له علم جنس مدخلیت ندارد و چه دلیلی بر این مطلب دارند؟
جواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ دو، بلکه سه دلیل بر آن اقامه کرده اند^۲:

۱ - همان طور که می توان حیوان مفترس خارجی را مشارالیه قرار داد و گفت: «هذا اسد» مسلماً و بلاشکال می توان به صورت قضیة حملیه گفت: «هذا اسامة» در حالی که اگر در معنای «اسامه» خصوصیت ذهنیه، اخذ شده باشد، چگونه می تواند با موجود خارجی، متحد شود، وجود خارجی با ذهنی، متباین و قسیم یکدیگر هستند، امکان ندارد مقید به وجود خارجی - با تقیدش - در ذهن بیاید و همچنین نمی شود مقید به امر ذهنی بر فرد خارجی، حمل شود^۳ و با خارج، اتحاد پیدا کند پس اگر گفتید «هذا اسامة» باید قبلاً

۱ - اما با کلمه اسد، چنان معامله ای نمی شود.

۲ - کأن مصنف، نسبت به تعریف مشهور - درباره علم جنس، دو یا سه اشکال کرده اند. - نگارنده.

۳ - ملاک حمل شایع صناعی، اتحاد وجودی است، مقید به امر ذهنی نمی تواند با وجود خارجی

تجربیدی اعمال کرده و از تقید اسم جنس - مانند اسامه - به امر ذهنی صرف نظر کرده باشید، کآن باید تبعیضی در معنای آن قائل شوید تا با اسد موجود در خارج اتحاد پیدا کند^۱ در حالی که مسأله به آن کیفیت نیست و شما «بالوجدان» می‌دانید قضیهٔ حملیه «هذا اسد» و «هذا اسامة» در یک ردیف هستند، همان طور که در قضیهٔ اول، نیازی به تجرید و عنایت نیست در قضیهٔ «هذا اسامة» هم نیازی به عنایت و تصرف نمی‌باشد.

۲۲ - آیا در قضایای حملیه و استعمالات عرفیه می‌توان پیوسته، قائل به تجرید شد و گفت تمام آن‌ها مبتنی بر القاء قید ذهنی از معنای علم جنس است؟ خیر!

۳ - انگیزهٔ واضع حکیم چیست که اسم جنس - مانند اسامه - را برای معنای مقید به ذهن وضع نماید در حالی که او می‌داند نوعاً در قضایای حملیه باید آن قید حذف شود تا قضیهٔ حملیه تحقق پیدا کند، اگر چنان باشد، واضع، مردم را در زحمت قرار داده و این مسأله با مقام حکمت او هیچ‌گونه تناسبی ندارد لذا می‌گوییم: موضوع له اسم جنس با علم جنس فرقی ندارد^۳ الا این که: اسم جنس، فاقد تعریف است اما در علم جنس، تعریف لفظی وجود دارد بدون این که آن تعریف از معنا ناشی شده باشد.

→ اتحاد پیدا کند مثلاً آنچه که خارجاً می‌تواند با زید، متحد شود، نفس ماهیت است و چنانچه تقید ذهنی داشته باشد، معقول نیست با زید خارجی اتحاد پیدا کند.

۱ - به نظر مصنف، اسامه طبق معنای مشهور - برای اسم جنس - «کلی عقلی» و مقید به تعین ذهنی می‌باشد. مصنف، اصطلاحی دارند که مخصوص خودشان هست یعنی: هر چیزی که به امر ذهنی، مربوط و مقید باشد اصطلاحاً کلی عقلی هست در حالی که در «منطق» کلی عقلی را به همان وصف کلیت اطلاق می‌کنند.

۲ - دلیل دوم، مکمل دلیل اول است - نگارنده.

۳ - یعنی: موضوع له، نفس ماهیت مبهمه می‌باشد بدون این که قیدی داشته باشد.

و منها: المفرد المعرف باللام، والمشهور أنه على أقسام: المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها^۱ لفظاً أو معنى^۲. و الظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام، أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز، أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول [۱].

۳ - مفرد معرف به لام

[۱] - مفرد مُحَلَّن به لام یکی از الفاظ «مطلق» است.

الف و لامی که بر مفرد، داخل می شود، ممکن است برای جنس - مانند: «الرجل خیر من المرأة» - یا استغراق - مانند: «انّ الانسان لفی خسر» - یا عهد باشد که «الف و لام» عهد هم بر سه گونه ذکر می شود، ذهنی یا حضوری می باشد. ضمناً امثله آن به ترتیب، چنین است: الف: و ارسلنا فرعون رسولا فعصى فرعون «الرسول». ب: ... ثانی اثنین اذهما فی «الفار» اذ يقول لصاحبه لا تحزن انّ الله معنا ... ج: «اليوم» اكملت لكم دينكم ... در «ما نحن فيه» در دو مسأله بحث می کنیم:

۱ - آیا معنای مفردی که لام به اول آن افزوده شده - مدخول لام - تغییر می کند یا این که «الف و لام» یا قرائن خاصه، دال بر آن خصوصیات می باشد.^۳
کلمه «رجل» اسم جنس و دال بر ماهیت مبهمه می باشد، فرض کنید مدخول لام تعریف، واقع شده و به صورت «الرجل» درآمده، در این صورت اگر کسی بگوید

[۱] - ای بین اقسام المعرف باللام. اما الاشتراك اللفظی، فبان يقال: ان لفظ الرجل مثلاً وضع تارة لتعريف الجنس و اخرى للاستغراق و ثالثة للمعهد الذهني و رابعة للمعهد الخارجي و خامسة للمعهد الذكري.
۲ - بان يدعى ان اللام وضع للمعهد الجامع بين الاقسام و ان الخصوصية تفهم من الخارج من باب تعدد الدال و المدلول [ر.ک: منتهی الدراية ۶۹۵/۳].

۳ - بحث دیگر، این است: «لام» که بر تعریف دلالت می کند، مقصود از آن، تعریف خارجی است یا تعریف ذهنی؟

و المعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف و مفيدة للتعيين في غير الذهن^۱ [۱].

«رجل»، قبلاً دال بر ماهیت مبهمه بود اما اکنون که مدخول لام، واقع شده، دال بر ماهیت متعینه است، کلامش باطل است زیرا کلمه «رجل» چه الف و لام داشته باشد چه فاقد آن باشد، معنایش تفاوتی نمی‌کند.

ظاهر، این است که اگر خصوصیت زائدی مطرح شده، مستند به لام یا قرائن خاصه دیگر است. نهایتاً می‌توان گفت: کلمه «رجل» بدون لام، دال بر ماهیت است اما «مع اللام» بر ماهیت متعین دلالت می‌نماید منتها تعینش به واسطه الف و لام است. مانند سایر مواردی که تعدد دال و مدلول، مطرح است، اگر گفتیم: «اکرم رجلاً عالماً»، کلمه رجل، دال بر عالمیت نیست بلکه بر ماهیت مطلقه رجل دلالت می‌نماید و کلمه «عالماً» دلالت بر تقید به علم دارد و چنین نیست کلمه «رجل» را در رجل عالم استعمال کرده باشیم.

کلمه «الرجل» هم، چنین است که: رجل بر ذات ماهیت دلالت می‌کند و «لام» یا قرائن خاصه، دال بر تعریف و تعین است.

خلاصه: ظاهر، این است که خصوصیت شمول، جنسیت و عهدیت در هر یک از اقسام از ناحیه لام یا قرائن خاصه دیگر است^۲ نه این که از طریق استعمال مدخول لام - مانند رجل - در معانی مختلف باشد، چنانکه ظاهر کلام نحویین است تا نتیجتاً «رجل» در معانی مجازی استعمال شده باشد یا بین چند معنا مشترک باشد.

[۱] - ۲: «لام» که دلالت بر تعریف می‌نماید، مقصود از آن، تعریف خارجی^۳ است

۱ - و مرادهم عدم افادتها له فيه بالنسبة الى الفرد فانه لا تعین فيه خارجاً، لا بالنسبة الى الجنس المتحقق في ضمنه فانه مفيدة للتعین بالنسبة اليه حسب افادته في تعريف الجنس محضاً و الا لم يكن من مصاديق ما وضع للتعريف. مشکینی رحمته الله ر. ک: کفاية الاصول محقق به حاشیه مرحوم مشکینی ۳۸۰/۱.

۲ - و از باب تعدد دال و مدلول می‌باشد.

۳ - شبیه همان تعریفی که در اعلام شخصیه مانند زید، موجود است.

و أنت خير بأنه لا تعين [لا تعين] في تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً [۱] .

و لازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما [مع شيء] لا موطن له الا الذهن الا بالتجريد، و معه لا فائدة في

يا تعريف ذهني^۱؟

معروف، اين است كه «لام» - في غير العهد الذهني^۲ - برای تعريف وضع شده و افاده تعيين می نمايد.

[۱] - مصنف رحمه الله : «لام» دال بر تعريف ذهني می باشد نه تعريف خارجي .
بيان ذلك: اگر مقصود از معرفه، تعين و معرفة خارجيه باشد در تعريف «جنس» چگونه می توان مفرد خارجي تصور نمود؟
در جمله «الرجل خير من المرأة» لام تعريف جنس به كلمه رجل افزوده شده و با آن، معامله معرفه می شود، در اين صورت «الرجل» از نظر عنوان خارجي، چه تشخص و تعيني دارد؟

هيچ گونه تميز و تشخصي در آن نيست پس چون تعريف جنس، يكي از مصاديق لام تعريف است و با تعين در خارج، هيچ گونه تناسبی ندارد لذا تعريف در كلام مشهور را به تعريف ذهني حمل می نمائيم - يعني: از جهت توجه نفس «معرفه»، تشخص و تعين دارد.

۱ - يعني: آن معنا در «ذهن» تشخص دارد و از سائر معاني، متميز و فاقد ابهام و اجمال است به عبارت ديگر: توجه و التفات ذهن به خصوص يك معنا عنوان معرفة ذهنيه است.

۲ - الف: بل و حتى في العهد الذهني غايته انها مفيدة للتعريف و التعيين للمخاطب خاصة من جهة معهودية المعنى في ذهنه لا في ذهن غيره. ر.ك: عناية الاصول ۳۵۶/۲.

ب: لان العهد الذهني هو ما يشار به الى فرد ما بقيد حضوره في الذهن و لا تعين لفرد ما، فاللام لا تفيد التعيين في العهد الذهني. ر.ك: منتهى الدراية ۶۹۶/۳.

التقييد. مع أنَّ التأويل و التصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف، هذا. مضافاً الى أنَّ الوضع لمّا لا حاجة اليه، بل لابد من التجريد [التجرد] عنه و إلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغواً، كما أشرنا اليه [١].

[١] - مصنف رحمه الله سه اشكال بر كلام مشهور دارند:

١ - در لام تعريف جنس اگر عنوان «معرفه» مطرح باشد باید در معنای «لام»، اشاره و توجه ذهنی مدخلیت داشته باشد یعنی: کلمه «رجل» بر ذات ماهیت و لام بر تعريف ذهني آن دلالت نماید و معنای «الرجل» ماهیت متمیزه در ذهن باشد که نتیجه فرض مذکور، این است: قضیه حملیه «زيد الرجل» یا «الرجل زيد» صحیح نباشد زیرا «زيد» تعین خارجی و «الرجل» تعین ذهنی دارد و وجود خارجی با ذهنی، متباین است و با فرض تباین، معقول نیست بین زيد و «الرجل» اتحاد و «هو هويت» که ملاک قضیه حملیه است، تحقق پیدا کند در حالی که قضایای حملیه به نحو مذکور، شایع و فراوان است.

٢ - آیا می‌توان در قضایای حملیه و استعمالات عرفیه، پیوسته، قائل به تجريد شد و گفت: مثلاً کلمه «الرجل» در معنای واقعی استعمال نشده یعنی: تعرف و اشاره ذهنی از موضوع له آن، القا شده؟^٢

خیر! القاء قيد و تصرف در قضایای حملیه متعارفه، خالی از تعسف نیست.

٣ - انگیزه واضع حکیم چیست که «لام» را برای تعريفی وضع نماید که نیازی به آن نیست بلکه لازم است در استعمالات متعارف - مانند زيد الرجل - آن را حذف و القا نمود

١ - اشكال دوم در حقیقت، دنباله و مکمل ایراد اول است - نگارنده.

٢ - اگر خصوصیت ذهنیه القا شده، لزومی ندارد بگوئید «زيد الرجل» بلکه بگوئید: زيد رجل.

فالظاهر أنَّ اللام مطلقاً تكون للتزيين كما في الحسن و الحسنين عليه السلام واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لابد منها لتعيينها [لتعيينها] على كل حال ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى، و مع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخلة، و قد عرفت إخلالها، فتأمل جيداً [۱] .

تا قضیه حملیه تحقق پیدا کند، این مسأله با مقام حکمت واضح تناسبی ندارد و اگر چنان باشد او مردم را در زحمت و مضیقه قرار داده نه سهولت - وضع واضح برای تسهیل است نه تضییق.

[۱] - مصنف رحمته الله بعد از آن که کلام مشهور را نپذیرفتند، می فرمایند: ظاهر، این است که لام در تمام موارد^۱ برای تزئین است - همان طور که بر اعلام شخصیه، داخل می شود مانند الحسن و الحسنین - و استفاده خصوصیات - جنسیت، شمول و عهدیت - به واسطه قرائن خاصه می باشد^۲.

مصنف به نکته ای اشاره کرده اند که: فرض کنید «لام» برای اشاره وضع شده باشد اما چون لام گاهی برای جنس، استغراق یا عهد است لذا باید قرائن معینه باشد تا تعیین کند مثلاً لام در فلان مورد برای استغراق است نه تعریف جنس و در فلان مورد برای تعریف جنس است نه استغراق لذا چون به هر حال، آن قرائن، لازم است، بگوئید: الف و لام، هیچ گونه نقشی ندارد^۳ و فقط برای زینت است و همان قرائن بر خصوصیات دلالت می نماید نتیجتاً وقتی قرائن، دال بر خصوصیات است^۴، نیازی نیست، بگوئیم در معنای «لام»، تعریف و اشاره اخذ شده - لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخلة و قد

۱ - خواه برای جنس، استغراق یا عهد باشد.

۲ - حتی اگر لام برای اشاره وضع شده باشد.

۳ - تا اشکالات سه گانه بر آن وارد نشود.

۴ - و وجودش به هر حال، لازم است.

و اما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها [لها] على أنها تكون لاجل دلالة اللام على التعيين، حيث [أنه] لا تعين الا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد، و ذلك لتعين المرتبة الاخرى و هي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى، فلا بد أن يكون دلالة عليه مستندة الى وضعه كذلك لذلك، لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين ليكون به التعريف. و أن أبيت الا عن استناد اللفظة عليه اليه، فلا محيص عن دلالة على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف الالفاظاً، فتأمل جيداً [۱] .

عرفت اخلاها^۱ فتأمل جيداً.

[۱] - كأن از ناحیه مشهور، دفاع شده - دلیلی به نفع آن‌ها اقامه شده.

توضیح ذلك: مسلماً جمع مُحَلَّى به لام مانند «العلماء» دال بر عموم و استغراق است و اکرم العلماء به معنای: اکرم کل عالم می‌باشد و نباید توهّم نمود که دلالت آن بر استغراق، مربوط به وضع واضح است بلکه دلالت بر شمول از شؤون «لام» تعریف است^۲ - جمع «بما هو جمع» دال بر عموم نیست.

سؤال: تعریف با استغراق و شمول، چه تناسبی دارد؟

جواب: لام، دال بر تعین است و هنگامی که جمع - یعنی رجال و علما - را ملاحظه کنیم، می‌بینیم دائرة احتمالاتش وسیع است، آیا مقصود از آن، سه عالم است یا پنجاه عالم یا تمام علما اما لام تعریف، مقتضی استغراق است زیرا استغراق و شمول، مرتبه معینی است که هیچ‌گونه ابهامی در آن نیست - یعنی: «جميع العلماء» تعین دارد - پس دلالت لام بر تعریف و تعین اقتضا نموده که «العلماء» دال بر عموم باشد^۳.

۱ - لامتناع الحمل معها الا بالتجريد. ر.ک: حقائق الاصول ۵۵۲/۲.

۲ - فان الفرض عدم وضع المدخول لذلك و لا قرينة ظاهرا كي يستند العموم اليه ... ر.ک: شرح

كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۳۴۴/۱.

۳ - به جهت این که عموم، مرتبه مشخصی است و هیچ‌گونه ابهامی ندارد.

آیا با وجود این مطلب می‌توان گفت لام برای تزئین است؟

مستشکل: چاره‌ای غیر از این نیست که استغراق را از طریق تعریف، ثابت نمود.

مصنّف رحمته الله ابتدا به پاسخ نقضی و سپس به جواب حلی پرداخته‌اند:

جواب نقضی: شما در صدد هستید استغراق را از طریق تعیین اثبات نمائید لکن

اشکال ما این است که دو مرحله از جمع، متعین است. الف: حداکثر ب: حداقل، چرا شما

اقل مراتب جمع - یعنی: ثلاثه - را از طریق تعریف مشخص نمی‌کنید و حداکثر - یعنی:

جميع العلماء - را به عنوان تعیین انتخاب می‌نمائید، «حداقل» هم یک مرتبه مشخصی

است، رجال، یعنی: ثلاثة رجال و این مرتبه از جمع، هیچ‌گونه ابهامی ندارد لذا از این

مسأله کشف می‌نمائیم، استغراق و عموم، ارتباطی به لام ندارد.

جواب حلی: بگوئید: «واضع»، جمع را در حال محلی بودن برای دلالت بر استغراق

وضع نموده - این مسأله، هیچ ارتباطی به دلالت لام بر اشاره و تعیین ندارد.

قوله: «و ان ابيت الا عن استناد الدلالة عليه اليه فلا محيص...».

اگر از پذیرفتن این مسأله، ایا دارید، بگوئید: نفس «الف و لام» در صورتی که بر جمع

داخل شود، دال بر استغراق است نه این که چون «لام» دال بر تعریف است، تعریف،

دلیل بر استغراق است.

اشکال: اگر نفس لام، دال بر استغراق است و لام دال بر تعریف نیست پس چرا با

کلمة «العلماء» به عنوان معرفه معامله می‌شود؟

جواب: کلمة «العلماء» معرفه حقیقی نیست و عیناً پاسخی را که در علم جنس

بیان کردیم، تکرار می‌نمائیم که: «العلماء» معرفه لفظی است بدون این که تعریفش از معنا

ناشی شده باشد.

نتیجه: نمی‌توان اثبات نمود «لام» دال بر تعریف است و جمع محلی به لام را هم

شاهدی بر آن می‌دانیم.

و منها: النكرة مثل «رجل» في «وجاء رجل من أقصى المدينة» أو في «جئني برجل»، و لا اشكال أن المفهوم منها في الأول ولو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعين في الواقع المجهول^۱ عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل، كما أنه في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصّة من الرجل، و يكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً بين الافراد [۱] .

۴ - نکره

[۱] - نکره، همان اسم جنس «مع التنوين» است مانند: «رجل، رجل و رجلاً».

مصطفی علیه السلام دو معنا برای نکره ذکر کرده‌اند:

۱ - گاهی نکره در مقام اخبار استعمال می‌شود مانند: «وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى...» یا مثل این که دیروز فردی به منزل شما آمده، امروز به صورت اخبار می‌گوئید: «جائنی رجل»، معنای نکره در فرض مذکور، فرد خارجی معین مشخص - عند المتکلم - است^۲ اما از نظر مخاطب، مجهول و قابل انطباق بر افراد متعدد - و گاهی بر تمام افراد - است زیرا خصوصیات او در کلام ذکر نشده.

۲ - گاهی نکره در مقام انشا استعمال می‌شود مانند: اعتق رقبة یا جئنی برجل که در فرض مذکور، معنای نکره، طبیعت رجل «مقتداً» به قيد وحدت می‌باشد^۳ لکن در عین حال که به قيد وحدت، مقتید است، کلیت هم دارد، هنگامی که عبد، زید را نزد مولا حاضر نماید، یک مصداق را اتیان نموده و اگر عمرو را نزد او حاضر کند آن هم یک مصداق رجل است و علتش این است که ماهیت مقتید به قيد وحدت بر تمام مصادیق و

۱ - او عند المتکلم كما في قولك اي رجل جائك و قد تقدم التمثيل بذلك منا و ذكرنا ان الفرد المعين كما انه قد يكون مجهولاً عند المخاطب فكذلك قد يكون مجهولاً عند المتکلم. ر.ک: عناية الاصول ۳۶۳/۲.

۲ - یعنی: رجل، دال بر ماهیت و تنوین دال بر فرد معین است - به نحو تعدد دال و مدلول.

۳ - یعنی: رجل، دال بر طبیعت و تنوین، دال بر وحدت است.

و بالجمله^۱: النكرة - أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم - أمّا هو فرد معین في الواقع غیر معین للمخاطب، أو حصّة کلیّة، لا الفرد المرّدّد بین الافراد، و ذلك لبداهة كون لفظ (رجل) في «جثني برجل» نكرة، مع أنّه یصدق على کلّ من جییء به من الافراد، و لا یکاد یكون واحد منها هذا أو غیره، كما هو قضیة الفرد المرّدّد لو كان هو المراد منها، ضرورة أنّ کلّ واحد هو هو، لا هو أو غیره، فلا بدّ أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الامر هو الطبیعیّ المقيّد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون کلیّاً قابلاً للانطباق، فتأمل جيّداً [۱].

افراد صدق می کند پس همان طور که کلمه «رجل»، کلی است لفظ «رجل» هم کلی و قابل انطباق بر تمام افراد و مصادیق رجل می باشد.

[۱] - بحث ما در معنا و مفهوم «نون، کاف، راء و ...» نیست بلکه بحث ما در چیزی است که در ادبیات به آن نکره گفته می شود و به اصطلاح علمی درباره چیزی بحث می کنیم که: به حمل شایع، مفهوم نکره بر آن، قابل انطباق است. مجدداً متذکر می شویم که معنای نکره در مقام اخبار، همان فرد معین - فی الواقع - می باشد که برای متکلم، مشخص و برای مخاطب، مجهول^۲ است و معنای نکره در مقام انشا مانند «جثنی برجل» طبیعت رجل «مقيّداً» به قید وحدت می باشد که در عین حال، دارای کلیت^۳ است.

۱ - قد اشرنا آنفاً انه من المحتمل ان تكون هذه العبارة الى قوله «لا هو او غيره» ردّاً على الفصول لما فيها من ابطال الفرد المردد و اثبات كون النكرة بالمعنى الثانى كلياً لا جزئياً و قد ادعى صاحب الفصول ان النكرة هي الفرد المردد و انها جزئى لا كلى و لم يفصل فيها. ر.ك: عناية الاصول ۳۶۳/۲.

۲ - گاهی ممکن است، مسأله به عکس باشد که توجه شما را در این زمینه به پاورقی صفحه ۵۴۱ جلب می نمائیم.

۳ - و آن قید، سبب نمی شود کلیت، منتفی شود، آیا اگر انسان را به «ابيض» مقید نموده و گفتیم: «الانسان الابيض»، کلی و قابل صدق بر تمام انسان های ابيض نیست؟

اذا عرفت ذلك فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني، كما يصح لغة، و غير بعيد أن يكون جريهم في هذا الاطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى. نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال و الشمول البدلي لما كان ما أريد منه الجنس^۱ أو الحصّة^۲ عندهم بمطلق [مطلقاً]، الا أن الكلام في صدق النسبة [۱] .

گفته شده معنای «رجل» در جثنی برجل - و امثال آن - کلی نیست و بر ماهیت مقتید به قید وحدت دلالت ندارد بلکه کلمه «رجل» بر فرد مرذد دلالت می‌کند.

مصنّف رحمه الله: اگر آن عبد مأمور فرضاً زید را نزد مولا حاضر نمود در این صورت: آیا عبد، «زید» را به عنوان مصداق «رجل» - و نفس مأموریه - احضار نموده یا به عنوان این که «مأموریه» بین این فرد یا آن فرد، مرذد است، اتیان کرده؟

مسئلاً و بدون تردید، عبد هر فردی از افراد رجل را که انتخاب و نزد مولا حاضر نماید بر آن فرد، عنوان مأموریه صادق است زیرا مأموریه «کلی» - مقتیداً بقید الوحدة - و قابل صدق بر «کثیرین» است پس نکره، دارای عنوان «کلی» و اطلاقش محفوظ است.

[۱] - تاکنون الفاظی را که به آن‌ها عنوان «مطلق» اطلاق می‌شد، بیان کردیم، اکنون باید ببینیم اطلاق کلمه «مطلق» بر آن‌ها صحیح و حقیقت است یا نه؟

به «مشهور» نسبت داده شده^۳ که: «مطلق» برای ماهیت مقتید به «سریان» و «شیوع بدلی» وضع شده به عبارت دیگر: مطلق، یعنی: ماهیت امانه ماهیت مجزده و مبهمه بلکه

۱ - ای: اسم الجنس.

۲ - ای: اسم النكرة.

۳ - البته معلوم نیست، آن نسبت، صادق و صحیح باشد.

ماهیتی که قیدش جریان و شیوع در تمام افراد باشد یعنی: شیوعش به نحو استیعاب نیست بلکه به نحو بدلیت است مثلاً در جمله «اعتق رقبة» معنای رقبة، ماهیتی است که «علی البدل» نسبت به تمام افراد رقبة، صادق است و هر کدامش اتیان شود، کفایت می‌کند.

مصنف رحمته الله: آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، مستلزم سه تالی فاسد است:

۱- باید گفت مشهور در کلمه و لفظ «مطلق» - در مقابل لغوین - اصطلاح خاصی دارند زیرا مطلق از نظر لغت به معنای «آزاد» و «رها» می‌باشد و قید شیوع و جریان - در تمام افراد - در معنای لغوی «مطلق» اخذ نشده.

نتیجه: بعید است که مشهور در مقابل لغوین برای مطلق، اصطلاح خاصی داشته باشند.

۲- باید اسم جنس و نکره به معنای دوم^۱ را از مصادیق مطلق ندانیم در حالی که اسم جنس از مصادیق اظهر مطلق است. به عبارت دیگر: باید طبق معنای منسوب به مشهور، اسم جنس «مطلق» نباشد زیرا اسم جنس - بدون هیچ قید و شرطی - دال بر ماهیت مبهمه هست^۲ و همچنین نکره به معنای دوم هم نباید از مصادیق «مطلق» باشد زیرا قید آن «وحدت» است نه شیوع و جریان به نحو بدلیت.

آیا می‌توان ملتزم شد که اسم جنس اطلاق ندارد؟ خیر!

اگر اسم جنس، «مطلق» نباشد پس الفاظی که دال بر اطلاق می‌باشد، کدام است؟

۱- نکره به معنای اول، «مطلق» نیست بلکه آن، فرد معین واقعی است که نزد مخاطب، مجهول است.

۲- قبلاً گفتیم به نحو «لا بشرط مقسمی» است.

و لا يخفى أنَّ المطلق بهذا المعنى^۱ لطروء التقييد غير قابل، فإنَّ ما له من الخصوصية ينافيه، و يعانده، بل و هذا بخلافه بالمعنيين^۲، فإنَّ كلاً منهما له قابل، لعدم^۳ انثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفى. و عليه لا يستلزم التقييد تجوّزاً في المطلق، لا مكان ارادة معنى لفظه منه، و ارادة قيده من قرينة حال أو مقال، و إنّما استلزمه لو كان [المطلق] بذاك المعنى.

نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيّد كان مجازاً مطلقاً كان التقييد بمتصل أو منفصل [أو بمنفصل] [۱].

[۱] - ۳ - اشکال دیگری که بر تعریف منسوب به مشهور - درباره مطلق - وارد می‌باشد این است که:

مقدمه: در بحث عام و خاص گفتیم، تخصیص عام، مستلزم مجازیت نیست اگر مولا امروز فرمود اکرم العلماء، فردا خطاب لا تکرّم زیداً العالم را صادر نمود، مجازی محقق نشده زیرا تخصیص، تصرف در مقام استعمال نیست بلکه تصرف در اراده جدی متکلم است.

[۱ - ای: المعنى المشهور و هو المقيد بالشمول، و غرضه من هذه العبارة تزييف ما نسب الى المشهور و حاصله: ان الاطلاق بمعنى الشيوع غير قابل للتقييد الموجب للضيّق لان السعة و الضيق متنافيان و متقابلان و من الواضح عدم قابلية احد المتقابلين لقبول الاخر و لا ريب في صحة تقييد المطلق عندهم فلا بد ان يراد بالمطلق معنى يقبل التقييد فلا مجال لصحة المطلق الذي نسب الى المشهور من انه الماهية المقيدة بالشيوع.

۲ - ای: المعنيين المزبورين لاسم الجنس و النكرة ...

۳ - تعليل لقوله: «قابل» و تقريره: ان الماهية المهمة قابلة للتقييد، فاذا قال: «جثنى برجل عالم» مثلاً، فـ «رجل» قد استعمل في نفس الطبيعة، و قيده و هو العالمية قد اريد بدال آخر فتقييده لا يوجب انثلامه اصلاً. [ر.ک: منتهی الدراية ۷۱۱/۳ - ۷۱۰]

همین مسأله در تقييد مطلق هم جاری می باشد یعنی: تقييد مطلق، مستلزم مجازيت نیست اگر مولا امروز فرمود: اعتق رقبة و فردا خطاب لا تعتق الرقبة الکافرة را صادر نمود از دليل دوم استفاده می کنیم قيد ايمان در عتق رقبة مدخليت دارد و هيچ گونه مجازي هم محقق نشده زیرا کلمه «رقبة» در رقبة مؤمنه استعمال نشده تا مستلزم مجاز باشد بلکه مطلق، دال بر ماهيت است و مقيد - لا تعتق الرقبة الکافرة - دال بر قيد ايمان است - البته فرقی هم ندارد که تقييد به متصل باشد یا منفصل.

تذکر: اگر آنچه را به مشهور نسبت داده اند، اخذ نمائیم، باید تمام تقييدها را مستلزم مجازيت بدانیم^۱ زیرا طبق مبنای مشهور، معنای رقبة در جمله «اعتق رقبة» ذات و ماهيت رقبة - بدون قيد و شرط - نیست بلکه معنایش عتق رقبةای است که مقيد به شمول و سریان در تمام افراد - اعم از مؤمن و کافر - باشد یعنی: قيد شیوع در معنای رقبة مدخليت دارد نتیجتاً اگر مولا بعد از «اعتق رقبة» فرمود: «لا تعتق الرقبة الکافرة» آن دو قضیه با یکدیگر منافات پیدا می کند زیرا به موجب قضیه اول، عتق رقبة «شایعه» در تمام افراد - اعم از مؤمن و کافر - کفایت می کند در حالی که قضیه دوم می گوید: «لا تعتق الرقبة الکافرة» منتها چون ظهور قضیه دوم را از اول، قوی تر می دانیم آن را بر «اعتق رقبة»^۲ مقدم می داریم پس نتیجتاً باید ملتزم شد که رقبة در معنای حقیقی خودش استعمال نشده و قيد شیوع و سریان در تمام افراد از آن القا شده و بدیهی است که اگر رقبة در تمام و جمیع معنای حقیقی استعمال نشود، مستلزم مجاز است بنابراین، طبق آنچه را

۱ - چون لازمه تقييد، این است که قيد شمول و سریان القا شود و الا نمی توان بین مطلق و مقيد

جمع نمود.

۲ - یا «اعتق الرقبة».

به مشهور نسبت داده‌اند دائماً تقييد، مستلزم مجاز است^۱ در حالی که نمی‌توان به آن ملتزم شد لذا از این مسأله کشف می‌کنیم، آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، غیر صحیح و غیر صادق است بلکه مشهور هم مطلق را طبق لغت، تفسیر و معنا می‌کنند یعنی: آزاد و مجرد که هم بر نکره، صادق است و هم بر اسم جنس، ضمناً تقييد، مستلزم مجازیت هم نیست.

قوله: «نعم لو ارید من لفظه المعنى المقيّد^۲ كان مجازاً مطلقاً...».

اگر کسی لفظ مطلق را در مقید استعمال کند چه طبق آنچه به مشهور نسبت داده شده و چه طبق بیان ما مستلزم مجازیت است.

بدیهی است که طبق بیان ما «لازمه» تقييد، استعمال مجازی نیست اما بنابر آنچه به مشهور نسبت داده شده، تقييد دائماً مستلزم مجازیت است.

تذکره: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی جلب می‌نماید - جلد اول، صفحه ۳۴۶.

«ثم انه قد ظهر لك من مطاوي ما ذكرنا ان الاطلاق والتقييد حالتان عرضيتان معروضهما الأولى والذاتی هو المفهوم واتصاف اللفظ بهما انما هو بالعرض والمجاز وان كان التعريف المذكور في صدر البحث يشمر بكون معروضهما أولاً وبالذات هو اللفظ لكنهم ارادوا اتصاف اللفظ بهما تبعاً وبالعرض».

۱ - بنابر آنچه که ما درباره اسم جنس و نکره بیان کردیم، تقييد، مستلزم مجازیت در مطلق نیست چون رقبه را در رقبه مؤمنه استعمال نمی‌کنیم بلکه رقبه، دال بر ماهیت مبهمه است و قیدش را از قرینه دیگری مانند «لا تعتق الرقبه الکافرة» استفاده می‌کنیم.

۲ - كان ارید من لفظ رقبه في قولنا «اعتق رقبه مؤمنة» الرقبه ذات الايمان وجعل القيد قرينة على المراد. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۴۶/۱.

فصل: قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل «رجل» الا على الماهية المبهمة وضعاً و أن الشيع و السريان كسائر الطوائى^۱ يكون خارجاً عما وضع له، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة و هي تتوقف على مقدمات: احداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الاهمال^۲ أو الاجمال [۱].

مقدمات حکمت

[۱] - از مطالب قبل مشخص شد که اسم جنس^۳، مانند رجل «وضعاً» دال بر ماهیت مبهمه می باشد و هیچ قیدی ضمیمه آن نیست حتی قید شیع و سریان هم مانند سایر قیود و خصوصیات، خارج از دائرة موضوع له می باشد و اگر بنا باشد بر شیوع و سریان دلالت نماید باید قرینه حالیه، مقالیه^۴ یا قرینه حکمت - یعنی: مقدمات حکمت - ثابت و محقق باشد.

بدیهی است که قرینه حالیه، عبارت از خصوصیات و حال متکلم و قرینه مقالیه، لفظیه است لکن مقدمات حکمت، قرینه عقلیه است.

تذکر: اگر مقدمات حکمت، کامل و تمام باشد، استفاده شیوع و سریان به استناد همان قرینه حکمت است نه به استناد این که فرضاً رقبه، دال بر شیوع و سریان است. اینک به بیان مقدمات سه گانه حکمت می پردازیم:

[۱ - من الخصوصية المعينة او التقيد بفردما او بجميع الافراد.

۲ - ای: فی مقام اثبات الحكم لطبيعة الموضوع فی الجملة و ان لم يكن المتكلم عالماً بكيفية تحققه له و لا بكيفية تحقق نفس الموضوع كما فی قول القائل الغير الطيب لابد لهذا المرض من شرب دواء [ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳۴۶/۱.

۳ - اسم جنس به عنوان یک مثال است لکن باید توجه داشت که تکرر هم مانند آن هست.

۴ - قرینه حالیه و مقالیه را نمی توان تحت ضابطه خاصه در آورد زیرا به حسب اختلاف خصوصیات کلام و مقام، متغیر است. اما مقدمات حکمت دارای ضابطه است - «نگارنده».

۱- اولین مقدمه حکمت، این است که مولا در مقام بیان تمام مراد^۱ خود باشد نه مقام اهمال یا اجمال^۲.

بدیهی است که گاهی انسان در صدد است مطلبی را به نحو اجمال یا اهمال بیان کند و به مقصود خویش اشاره نماید مثل این که مولا در مقام بیان اصل وجوب صلات است نه خصوصیات، شرائط و موانع نماز، لذا امری را به نحو «اقیموا الصلاة» صادر می نماید اما گاهی او در مقام این است که: آنچه در مأموریه مدخلیت دارد، بیان کند.

یادآوری: اجمال و اهمال در این جهت مشترک هستند که مولا در هر دو صورت در مقام بیان نیست. اما وجه افتراقشان: در اجمال، همان طور که غرض مولا به بیان تعلق نگرفته به نقطه مقابلش متعلق شده یعنی: به خاطر مصلحت و حکمتی در صدد اجمال گوئی است.

اما در اهمال گوئی مولا ملاحظه نموده که: نه مصلحت، مقتضی بیان است و نه عدم البیان به عبارت دیگر نه غرض به بیان، متعلق است نه به عدم البیان.

۱- منتها نه مراد جدی بلکه مراد ضابطه ای، قانونی و استعمالی که به زودی درباره اش بحث می کنیم.

۲- ای: فی مقام اثبات الحكم للطبیعة فی الجملة مع كونه عالماً بالکیفیتین الا انه لم یبینهما لاجل مصلحة كما فی قول الطیب اسقوه «السقمونیا» مع العلم بکیفیه شربه ولكن لم یبینها لاجل مصلحة و بالجملة فیما لم یکن فی مقام البیان كمقام التشريع فقط او كان فی مقام بیان حکم آخر كما فی قوله «فكلو اما امسكن» الوارد فی مقام بیان عدم كون ما اصطاده الكلب المعلم حراماً لا يمكن التمسك بالاطلاق فی رفع جزء او قید شك فی دخله فی المطلوب كما لا يمكن التمسك باطلاق الامر بالاكل فی الآیة علی طهارة مواضع عض الكلب فان كونه فی مقام التشريع قرينة علی انه ليس بصدد تمام مراده و كذلك اذا كان فی مقام بیان حکم آخر فلا يكون هناك دليل علی كونه فی مقام البیان من الجهة التي يراد اثباتها بالاطلاق كطهارة مواضع العض من اطلاق الامر بالاكل فی الآیة. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۴۶/۱.

ثانیته: انتفاء ما یوجب التّعیین.

ثالثتها: انتفاء القدر المتیقّن فی مقام التّخاطب ولو کان المتیقّن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام فی البین، فانّه غیر مؤثر فی رفع الاخلال بالفرض لو کان بصدد البیان كما هو الفرض، فانّه فیما تحقّقت لو لم یرد [المتکلم] الشّیاع لأخلّ بفرضه، حیث أنّه لم یبینه مع أنّه بصدده، و بدونها لا یکاد یكون هناك اخلال به، حیث لم یکن مع انتفاء الاولى الا فی مقام الاهمال أو الاجمال، و مع انتفاء الثّانیة کان البیان بالقرینة، و مع انتفاء الثّالثة لا اخلال بالفرض لو کان المتیقّن تمام مراده، فانّ الفرض أنّه بصدد بیان تمامه، و قد یبینه، لا بصدد بیان أنّه تمامه کی أخلّ ببیانہ فافهم [۱] .

[۱] - ۲: مقدّمه دیگر، این است که متکلم، قرینه متصله یا منفصله ای - اعمّ از حالیه یا مقالیه - برخلاف اطلاق بیان نکرده باشد.

۳ - مقدّمه سوم حکمت، نبودن قدر متیقّن در مقام تخاطب است.

بیان ذلک: قدر متیقّن بر دو گونه است:

الف: قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب^۱: هر کلی و مطلقى دارای یک قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هر کلی دارای فرد یا افراد بارز «مسلم الفردية» هست فرضاً قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب «انسان» همان افراد برجسته و مشخصی است که هیچ گونه ابهام و تردیدی در فردیت آن ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقّن^۲، ارتباطی به بحث ما ندارد. و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقّن در مقام تخاطب: همان قدر مسلم و متیقّن در مقام گفتگو می باشد.

مثال: فرضاً مولائی با عبدش در فضیلت عتق رقبه مؤمنه بحث می کند و روایات آن باب را ملاحظه می کنند که می گوید: هر کس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات

۱ - کتیقن العادل من قوله: «اکرم عالماً» او تیقن الماء الطاهر من قوله: «جنى بماء» ... ر.ک:

عناية الاصول ۳۶۹/۲.

۲ - که به آن «قدر متیقّن به حسب غلبه وجود» هم می گویند. نگارنده.

آزادی او را فراهم کند، فلان مقدار اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «اعتق رقبة»، بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبة مؤمنه هست و قدر متیقن در مقام مخاطب، آن را به رقبة مؤمنه سوق می‌دهد.

سؤال: آیا در این شرائط می‌توان به اطلاق خطاب مولا تمسک نمود؟

خیر! زیرا اولین شرط تمسک به اطلاق، این بود که مولا در مقام «بیان» باشد لذا می‌گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می‌خواهد مرادش را اجمالاً بیان نماید چگونه می‌توان به اطلاق خطابش تمسک کرد^۱؟ و شرط دوم تمسک به اطلاق، این بود که قرینه‌ای برخلاف نباشد و شرط سومش این بود که قدر متیقن در مقام مخاطب هم نباشد پس اگر در مقام مخاطب، قدر متیقنی بود، نمی‌توان گفت کلام مولا دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبد به مولایش بگوید، شما فرمودید: «اعتق رقبة» و آن را به ایمان مقتید ننمودید، مولا علیه او احتجاج می‌کند که اصل بحث ما درباره عتق رقبة مؤمنه بود.

جمع‌بندی: اگر مقدمات سه‌گانه حکمت، تمام و کامل باشد، شیوع و سریان را استفاده می‌کنیم و می‌گوئیم معنای «اعتق رقبة»، عتق هر رقبة‌ای است خواه مؤمن باشد یا کافر و این مسأله، همان مقدمات حکمت و نتیجه‌اش اطلاق^۲ است و اطلاقش هم به معنای شیوع و سریان است منتها نه شیوعی که به لفظ، مربوط باشد بلکه شیوعی که به اتکاء مقدمات حکمت، محقق می‌شود.

قوله: ... و بدونها لا یکاد یکون هناک اخلال به حیث لم یکن مع انتفاء الاولى الا فی مقام الاهمال او الاجمال و مع انتفاء الثانية ...».

۱- اطلاق نیست تا به آن تمسک نمود - نگارنده.

۲- اگر مقصود متکلم، اطلاق نبوده او نسبت به غرض خود اخلال نموده زیرا در عین حال که در صدد بیان بوده، تنبیهی به غرض خود ننموده - نتیجتاً می‌گوئیم مقصود او شیاع و سریان بوده است.

تذکره: بدون مقدمات حکمت نمی‌توان گفت کلام مولا اطلاق دارد زیرا:

۱- با عدم تحقق مقدمه اول، مولا در مقام اجمال یا اجمال است لذا نمی‌توان گفت کلام او اطلاق دارد.

۲- اگر مقدمه دوم منتفی باشد^۱، معنایش این است که قرینه برخلاف، محقق است. در این صورت بیان به وسیله قرینه اظهار شده به عبارت دیگر: فرض، این است که مولا فرموده «اعتق الرقبة الموصوفة بالایمان» که در این صورت هم نمی‌توان گفت کلام او دارای اطلاق است.

۳- مقدمه سوم حکمت، نبودن قدر متیقن در مقام مخاطب است که انتفاء مقدمه سوم، وجود قدر متیقن در مقام مخاطب است لذا می‌گوئیم اگر قدر متیقن در مقام مخاطب، محقق و تمام مراد مولا هم، همان قدر متیقن باشد او اطلاق به غرض ننموده و نمی‌توان گفت شما در مقام بیان بودید و چیزی را اظهار ننمودید «فانّ الفرض انه بصدد بیان تمامه و قد بینه لا بصدد بیان انه تمامه کی اخلّ ببیان فافهم».

نکته: گاهی متکلم در مقام بیان «تمام المراد» می‌باشد در این صورت، قدر متیقن در مقام مخاطب «تمام المراد» است و وجودش مانع انعقاد اطلاق است. اما گاهی نه، او در مقام بیان توصیف می‌باشد و درصدد است بگوید: «القدر المتیقن تمام مرادی» در این صورت، قدر متیقن در مقام مخاطب اثری ندارد.

به عبارت دیگر: گاهی متکلم درصدد است بین قدر متیقن و «تمام المراد» ایجاد رابطه و بیان نماید در این صورت می‌گوئیم او چنین رابطه‌ای ایجاد نکرده و نگفته «القدر المتیقن تمام مرادی»، گاهی نه، هدفش این است که «تمام المراد» را بیان کند، وجود قدر

۱- مقدمه دوم، این بود که مولا قرینه‌ای برخلاف اطلاق بیان نکرده باشد.

ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك، و اظهاره و افهامه ولو لم يكن عن جد، بل قاعدة و قانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً كاشفاً [لو كان كاشفاً] عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم به اطلاقه، و صحة التمسك به أصلاً، فتأمل جيداً. و قد انقدح بما ذكرنا أن التكررة في دلالتها على الشيعاء و السريان أيضاً تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال الى مقدمات الحكمة، فلا تغفل [١] .

متیقن در مقام مخاطب، عنوان «تمام المراد» را بر خودش منطبق می‌کند.^۱
مصنف رحمته الله در پایان، فرموده‌اند: «فافهم»^۲.

[١] - سؤال: این که در مقدمه اول حکمت گفتید: باید مولا در گفتار خود در مقام بیان مراد باشد، مقصود از بیان مراد چیست؟
جواب: منظور، بیان مراد جدی نیست بلکه مقصود، مرادی است که با جعل قانون و مراد استعمالی تطبیق می‌کند.

۱ - مانند «کان» تامه و ناقصه است که: گاهی مولا در صدد است «تمام المراد» را بیان کند، این بر قدر متیقن در مقام مخاطب، منطبق می‌شود و گاهی به صورت «کان» ناقصه در صدد است بگوید: «القدر المتیقن تمام مرادی» در این صورت، صرف قدر متیقن کفایت نمی‌کند زیرا او فرموده «القدر المتیقن تمام مرادی» و این مطلب از کلام مولا استفاده نمی‌شود.
خلاصه: این که می‌گوئیم اگر قدر متیقن در مقام مخاطب باشد، مانع انعقاد اطلاق می‌شود، در صورتی است که به صورت «کان» تامه باشد نه نحو «کان» ناقصه.

۲ - اشاره الى انه لو كان بصدد بيان انه تمامه ما اخل ببيانه بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الافراد فانه بملاحظته يفهم ان المتیقن تمام المراد و الاكان عليه نصب القرينة على ارادة تمامها و الا قد اخل بفرضه. نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الا بصدد بيان ان المتیقن مراد و لم يكن بصدد بيان ان غيره مراد او ليس بمراد قبلاً للاجمال او الاهمال المطلقين فافهم فانه لا يخلوا عن دقة. «منه فَيُفْهِمُ» ر. ک:
حقائق الاصول ۵۵۷/۱.

بیان ذلک: روش عقلا در قانون‌گذاری، این است که ابتدا یک مطلب کلی را به عنوان اصل بیان می‌نمایند سپس تحت عنوان «تبصره» مشخصات یا مقتداتی برای آن ذکر می‌کنند.

سؤال: آیا قانونی که ابتدا - قبل از بیان مختص و مقتید - جعل شده، بیانگر مراد جدی مقنن نیست؟ خیر! ابتدا ضابطه کلی را بیان می‌کنند سپس مراد جدی به وسیله مقتید و مختص بیان می‌شود.

اگر کسی در مقام تقنین، قانونی را جعل کرد سپس با مقتیدی درباره آن قانون، مواجه شدیم، نمی‌توان گفت قانون‌گذار و متکلم در مقام بیان نبوده زیرا مقصود از بیان در محل بحث، همان بیانی است که در باب عام با آن آشنا هستید، فرضاً اگر متکلمی گفت: اکرم العلماء و سپس گفت لا تکرم زیداً العالم نمی‌توان کشف نمود که متکلم در مقام القاء عام در صدد افاده مطلب، قانون و قاعده‌ای نبوده، تخصیص، دال بر عدم شمول و مستلزم تجوز نیست.

آیا اگر شما نسبت به تخصیص زائد تردید نمائید به اصالت العموم تمسک نمی‌کنید؟ اگر تخصیص، دال بر این باشد که عام به عنوان عموم، القاننده - و ملاک را مراد جدی مولا بدانیم - باید با وجود یک تخصیص از عام صرف نظر نمود در حالی که چنین نیست. در محل بحث هم اگر مطلق، مقتید شد، نمی‌توان کشف نمود که متکلم در حین اطلاق در مقام بیان نبوده بلکه او کاملاً در مقام بیان بوده و می‌خواسته مراد قانونی و استعمالی را بیان کند اما مراد جدی او با ملاحظه مقتیدات و ادله بعدی مشخص می‌شود.

خلاصه: مقصود ما از این که در مقدمه اول گفتیم باید مولا در مقام بیان تمام مراد خویش باشد، این است که: در مقام بیان مراد استعمالی و قانونی باشد نه مراد جدی

بقی شیء و هو أنه لا یبعد أن یكون الاصل فیما اذا شك فی كون المتكلم فی مقام بیان تمام المراد هو كونه بصدد بیانہ و ذلك لما جرت علیه سیرة أهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فیما اذا لم یكن هناك ما یوجب صرف وجهها الى جهة خاصة، و لذا ترى أن المشهور لا یزالون یتمسكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البیان، و بعد كونه لاجل ذهابهم الى أنها موضوعة للشیاع و السریان، و ان كان ربما نسب ذلك اليهم، و لعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الاحراز و الغفلة عن وجهه، فتأمل جیداً [۱] .

واقعی^۱ و الا اگر چنین باشد، همیشه مطلق و مقتید با یکدیگر منافات پیدا می کنند، زیرا معنای اعتق رقبة این است: مراد جدی، عتق طبیعت رقبة است در حالی که مقتید - لا تعتق الرقبة الكافرة - می گوید عتق طبیعت رقبة، مراد جدی نیست بلکه باید رقبة، مؤمنه باشد پس بین آن دو، تعارض است در حالی که هیچ گونه تعارضی بین مطلق و مقتید وجود ندارد.

تذکر: منظور از بیان در «قبح تأخیر بیان از وقت حاجت»، بیان مراد جدی است اما در محل بحث، منظور از «بیان»، بیان مراد استعمالی و ضابطه ای می باشد. یادآوری: ابتدای این بحث هم گفتیم که: مصنف رحمته الله مسأله را با اسم جنس، بیان و شروع نمودند لکن باید توجه داشت که نکره هم مانند آن است.

تأسیس اصل

[۱] - گاهی احراز می کنیم که مولا در مقام بیان مراد است و گاهی احراز می نمائیم که او در مقام بیان مراد ضابطه ای و استعمالی نمی باشد بلکه در مقام اجمال یا اهمال است که در این دو صورت، حکم مسأله، واضح است اما بحث فعلی، این است که:

۱ - و آن مقداری که مولا می خواهد در خارج اجرا و عملی شود.

خطابی از مولا صادر شده که نه مقام «بیان» احراز شده و نه «عدم البیان» لذا باید بررسی نمود که حکم مسأله چیست.

بعید نیست، بگوئیم: مقتضای اصل اولی عقلائی «بیان» است یعنی: تا وقتی قرینه‌ای برخلاف اصل مذکور، قائم نشود، می‌گوئیم: متکلم در مقام بیان تمام مراد استعمالی خود بوده، نتیجتاً مهم‌ترین مقدمه حکمت - یعنی مقدمه اول - به وسیله همان اصل عقلائی ثابت می‌شود و لزومی ندارد، دلیل خاصی وارد شود که اثبات کند، مولا در فلان خطاب در مقام بیان بوده و شاهدش این است که وقتی به عمل اصحاب و مشهور مراجعه نمائیم، می‌بینیم آن‌ها دائماً و به سهولت به اطلاقات تمسک می‌نمایند به عبارت دیگر: هنگامی که با مطلقى مواجه می‌شوند، چندان بحث نمی‌کنند که آیا مولا در مقام بیان هست یا نه بلکه در مواردی که دلیلی نباشد که مولا در مقام بیان نیست^۱ به مطلقات تمسک می‌نمایند لذا از این مسأله کشف می‌کنیم در محاورات، یک اصل عقلائی جریان دارد که نامش کأن «اصالت البیان» است یعنی: هنگامی که در بیان و عدم البیان تردید نمایند، می‌گویند مولا در مقام بیان بوده.

اشکال: مشهور، موضوع له و معنای حقیقی مطلق را ماهیت مقتید به شیوع و جریان می‌دانند لذا می‌گویند تا وقتی قرینه‌ای برخلاف آن نیست، مطلق را بر معنای حقیقی حمل می‌نمائیم^۲.

جواب: شاید آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، منشأش این باشد: دیده‌اند مشهور در موارد شک به اطلاقات تمسک می‌کنند لذا نسبت دهنده، نزد خود، چنین محاسبه نموده: مشهور با عدم احراز مقدمه اول حکمت به اطلاق تمسک می‌نمایند پس معلوم می‌شود،

۱ - به عبارت دیگر: قرینه‌ای بر اجمال و انجمال نیست.

۲ - نتیجتاً تمسک آن‌ها به اطلاقات، مستند به اصل عقلائی مذکور نیست تا شهادتی بر صحت آن «اصل» باشد.

ثمَّ أنّه قد انقدح بما عرفت - من توقّف حمل المطلق على الاطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حالّة أو مقالّة على قرينة الحكمة المتوقّفة على المقدمات المذكورة - أنّه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد أو الاصناف، لظهوره فيه، أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف. كما أنّه [اَنْ] منها ما لا يوجب ذا و لا ذاك، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل. كما أنّه [اَنْ] منها ما يوجب الاشتراك أو النقل [۱] .

اطلاق و شیوع را جزء موضوع له و معنای حقیقی مطلق می دانند اما نسبت دهنده، غفلت نموده که اطلاق و سریان، جزء معنای حقیقی نیست و در محلّ بحث، مقدمات حکمت، محقق است منتها لازم نیست مقدمه اول را احراز نمائیم زیرا همان اصل عقلائی - در مورد شک - مسأله بیان را اثبات می کند.

[۱] - تذکر: گفتیم با تحقق مقدمات سه گانه حکمت به اطلاق تمسک می نمائیم لکن باید توجه داشت که در هر موردی انصراف^۱، محقق باشد، مانع انعقاد اطلاق می شود لذا لازم است به بیان اقسام و مراتب انصراف بپردازیم:

اقسام انصراف

۱ - انصراف بدوی: گاهی انسان، مطلقاً را می شنود و فوراً فرد بارزی از آن به ذهنش خطور می کند، مثل این که شما کلمه انسان را بشنوید و فرضاً نژاد سفید از آن به ذهنتان خطور کند و اصلاً نژاد سیاه در مرحله اول به ذهن خطور ننماید. انصراف مذکور، بدوی است و با مختصری تأمل، مشخص می شود که مسأله نژاد در ماهیت انسان مداخلیتی ندارد لذا می گوئیم این نوع انصراف، وجودش «کالعدم» است و «لا یترتّب علیه شیء اصلاً» - نه سبب ایجاد قدر متیقن است نه موجب ظهور.

۱ - انصراف به بعضی از مصادیق یا انصراف به بعضی از اصناف معنا.

۲ - انصراف تیقنی^۱: از انصراف بدوی، بالاتر، انصرافی است که سبب ایجاد قدر متیقن^۲ می‌شود یعنی: در اثر کثرت استعمال لفظ در مقید، بین آن لفظ و مقید، ارتباطی برقرار شده که به مجرد شنیدن آن لفظ مطلق - مانند همان قدر متیقن در مقام مخاطب - از ظهور لفظ در اطلاق ممانعت می‌کند اما در خصوص این هم ظهور ندارد بلکه انصراف، شبیه مانعی است و از ظهور اطلاق ممانعت می‌نماید اما خودش هم «تمام المراد» نیست. انصراف مذکور، مانع تمسک به اطلاق است و علت ممانعتش انتفاء مقدمه سوم حکمت - یعنی: وجود قدر متیقن در مقام مخاطب - است.

قبلاً اشاره کردیم که: اثر وجود قدر متیقن، این بود که لفظ در قدر متیقن، ظهور پیدا نمی‌کرد اما در عین حال، قدر متیقن، مانع ظهور لفظ در اطلاق می‌شد.

۳ - انصراف ظهوری^۳: مرحله بالاتر از انصراف تیقنی، این است که سبب ایجاد ظهور برای خودش می‌شود یعنی: به مجرد شنیدن لفظ در همان معنای انصرافی، ظهور پیدا می‌کند^۴.

اگر انصراف به این مرحله برسد، مقدمه دوم حکمت، منتفی هست چون مقدمه دوم، انتفاء قرینه متصله یا منفصله بر تعیین بود و در فرض ما قرینه بر تعیین، همان ظهور لفظ

۱ - مثلاً القدر المتیقن من ادلة التقليد كآية الانذار و السؤال و رواية الاحتجاج و التوقيع هو البالغ الطاهر المولد و ان لم يكن اللفظ ظاهراً فيه فقط. ر.ک: الوصول الى كفاية الاصول ۲۵۲/۳.

۲ - كأن مانند قدر متیقن در مقام مخاطب.

۳ - ... مثل رجل در (ذو رأس واحد) که گویا اصلاً شامل (ذو رأسین) نمی‌شود و این نحو از انصراف، مانع است از حمل لفظ رجل مثلاً در (جثنی برجل) بر اطلاق که شامل ذو رأسین هم بشود» ر.ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوینی ۱۷۲/۱.

۴ - در آن فرد یا همان صنفی که لفظ به آن منصرف شده، ظهور پیدا می‌کند.

در معنای انصرافی است.^۱

خلاصه: مرتبه سوم انصراف، سبب ایجاد ظهور برای لفظ می شود لذا می گوئیم مسلماً مانع انعقاد اطلاق می شود.

۴ - مرحله بالاتر از انصراف قبلی، این است که انصراف، سبب ایجاد «اشتراک»^۲ می شود و کأن لفظ، واجد دو موضوع له می شود، یکی همان معنای مطلق است و موضوع له دیگر، معنای انصرافی هست که به مرتبه حقیقت می رسد اما نه به نحوی که مانع معنای حقیقی اول شود بلکه خود را در عرض معنای حقیقی اول قرار می دهد. تذکره: در مرحله قبل هم ظهور، محقق می شد اما به حد حقیقت نمی رسید^۳ اما در این مرحله به مرتبه حقیقت می رسد و خود را در ردیف معنای حقیقی اول قرار می دهد و در نتیجه «اشتراک» محقق می شود.

۵ - مرحله بالاتر از انصراف قبلی، این است که هم به معنای حقیقی می رسد و هم مانع معنای حقیقی اول می شود که از آن به «نقل»^۴ تعبیر می کنند یعنی: انصراف، موجب تحقق نقل است به عبارت دیگر: یک حقیقت ثانوی محقق می شود که حقیقت اولیه را

۱ - که قرینه بارزی است زیرا لفظ مستقیماً در معنای انصرافی، ظهور پیدا کرده.

۲ - ... كما اذا فرض ان «الصعيد» وضع لمطلق وجه الارض ثم استعمل كثيراً في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركاً بينهما، فاذا قال المولى: «تيمم بالصعيد» لا يحمل على المطلق الا بالقرينة لكن فيه انه يحمل على المنصرف اليه لان ... ر.ك: منتهى الدراية ۷۳۱/۳.

۳ - عنوان «ظهور» اعم از حقیقت است وقتی می گوئید «رأيت اسداً يرمى» کلمه اسد در رجل شجاع ظهور دارد در حالی که رجل شجاع، معنای حقیقی اسد نیست.

۴ - «مانند (دانه) که حقیقت است در فرس و معنای لغوی آن مطلق (ما يدب في الارض) است».

ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئيني ۱۷۲/۱.

لا يقال: كيف يكون ذلك^۱؟ و قد تقدّم أن التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق أصلاً [۱] .

تحت الشعاع قرار می دهد.

تذکره: دو قسم اخیر - اشتراک و نقل - مانع تمسک به اطلاق هستند.

اما در اشتراک: معنای انصرافی بر معنای حقیقی رجحانی ندارد - و بالعکس - و برای تعیین و رجحان یکی بر دیگری وجود قرینه، لازم است.

اما انصراف در مرحله پنجم: می توان گفت انصراف برای تمسک به اطلاق، مانع است اما حقیقتاً مسألة مانعیت، مطرح نیست چون حقیقت اولیه به کلی مضمحل و فراموش شده و حقیقت ثانویه انصرافیه، جایگزین آن گشته و معنایی غیر از همان معنای انصرافی تحقق ندارد.

[۱] - گفتیم انصراف، دارای مراتبی هست لکن باید توجه داشت که اگر بنا باشد لفظی نسبت به بعضی از افراد یا اصناف معنای انصراف پیدا کند باید منشأش کثرت استعمال لفظ در آن فرد یا صنف باشد لذا در محل بحث، اشکالی مطرح شده که مصنف رحمه الله جداً آن را به نحو اختصار بیان کرده اند که اینک به توضیحش می پردازیم:

اشکال: کجا و در کدام مورد، شما مطلق را در مقتید استعمال می نمایند که موجب انصراف شود؟ - انصراف باید منشأش کثرت استعمال باشد.

البته کثرت استعمال لفظ در معانی مجازی اشکالی ندارد، ممکن است شما کلمه اسد را به قدری در رجل شجاع استعمال نمائید تا به حد اشتراک یا نقل برسد و این مسأله، مورد

۱ - هل هي إشارة الى المرتبتين الاخيرتين او الى جميع الاربع؟ الظاهر هو الثاني بقريضة تأتي الإشارة إليها. مشكيني رحمه الله. ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشية مرحوم مشكيني ۳۸۸/۱.

فأنه يقال: مضافاً الى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم امكانه، فإن استعمال المطلق في المقيّد بمكان من الامكان أن كثرة ارادة المقيّد لدى اطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس^۱ كما في المجاز المشهور، أو تعييناً

قبول ما هم هست اما شما در مسألة مطلق و مقيّد می گوئید: مطلق همیشه در معنای اطلاقیش استعمال می شود و حتی اگر مطلق را مقيّد نمائید، مثلاً ابتدا بگوئید: «اعتق الرّقة» و سپس بگوئید: «لا تعتق الرّقة الكافرة»، تقييد مذکور، مستلزم مجازیت نیست زیرا «رّقه» اسم جنس است و همیشه در ماهیت، استعمال می شود و قیدش را از «لا تعتق الرّقة الكافرة» استفاده می کنیم.

سؤال: فرضاً اگر استعمال مذکور، هزار مرتبه تکرار شود، انصراف تحقق پیدا می کند؟

جواب: خیر! زیرا شما رّقه را در معنای حقیقیش استعمال نمودید و استعمال لفظ در معنای حقیقی و اطلاق، موجب انصراف نمی شود.

آری اگر تقييد، مستلزم مجازیت باشد، لازمه تجوّز، این است که رّقه در غیر موضوع له - یعنی: رّقه مؤمنه - استعمال شود و اگر آن استعمال تکرار شود، انصراف، محقق می شود و معنایی برخلاف حقیقت تحقق پیدا می کند - با اختلافی که بین مراتب

۱ - الظاهر ان مراده من مزية الانس الجامع بين المرتبتين الاولين، غاية الامر انه لم يذكر في مقام التشبيه الا ما شابه الاخيرة منهما لما تقدم من ان مرتبة الانصراف الموجب للتعين مشابهة للمجاز المشهور و التي قبلها مشابهة للمجاز الراجح و هذه هي القرينة على كون قوله: «يكون ذلك» اشارة الى جميع المراتب كما ان المراد من التعيين و الاختصاص: هو الجامع بين مرتبتي الاشتراك و النقل و ان لم يذكر الا ما شابه الاخير و هو المنقول بالغلبة. و السر في التشبيه به لا بمطلق المنقول معلوم لان الوضع في غير المنقول بها ليس بكثرة الاستعمال فالمتعين التشبيه به بالخصوص مشكيني رحمه الله
ر.ك: كفاية الاصول محشى به حاشية مشكيني ۳۸۹/۱.

[تعیناً] و اختصاصاً به کما فی المنقول بالغلبة، فافهم [۱] .

انصراف هست - اما اگر شما دائماً رقبه را در معنای حقیقی استعمال کنید و تقیید هم اصلاً مستلزم استعمال لفظ در غیر موضوع له نباشد، چگونه انصراف محقق می شود؟ شما - مصنف - فرمودید مطلق همیشه در معنای اطلاق خودش استعمال می شود و قید را از دالّ دیگری استفاده می کنیم - مانند اکرم رجلاً عالماً که رجل در معنای خودش استعمال شده و قید عالمیت را از کلمه عالم استفاده می کنیم - پس انصراف، چگونه محقق می شود؟

[۱] - جواب: «اولاً» این که گفتیم تقیید، مستلزم مجازیت نیست، مقصود، این بود که: لازم نیست، مطلق در مقتید استعمال شود به عبارت دیگر: در صدد نفی ملازمه بودیم یعنی: کسی توهم نکند تقیید با مجازیت، «ملازم» است بلکه مطلق در اطلاق خودش باقی هست و قید را هم از دلیل مقتید استفاده می کنیم بدون این که «مجاز» تحقق پیدا کند اما اگر کسی بخواهد این مسأله را رعایت نکند و از ابتدا مطلق را در مقتید - مجازاً - استعمال نماید، مانعی ندارد و ما در مقام نفی استعمال مجازی نبودیم.

خلاصه: در کلام قبل، ملازمه را نفی نمودیم نه «امکان» را.

«ثانیاً» در همان مثال اگر کلمه رقبه در معنای اطلاقش استعمال شود و شما قید را از دلیل مقتید استفاده کنید و آن معنا و استعمال، تکرر پیدا کند، همین مسأله، موجب انصراف است چون مخاطب ملاحظه می کند که متکلم فرضاً صد مرتبه گفته «اعتق رقبه»^۱ و بعد هم به دلیل دیگر گفته «لا تعتق الرقبه الکافرة» لذا همین امر، موجب انصراف است زیرا تقیید مکرر و پیوسته، محقق کثرت استعمال است و سبب ایجاد انس و ارتباط، بین «رقبه» و «رقبه مؤمنه» می شود و این گونه انس و ارتباط، مراتبی دارد که گاهی به صورت قدر متیقن و گاهی به صورت ظهور است البته گاهی هم انس به حدی

۱ - و مراد جدی او، رقبه مؤمنه بوده نه این که رقبه را در رقبه مؤمنه استعمال کرده باشد.

تنبيه: و هو أنّه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً في مقام البيان من جهة منها و وارداً في مقام الاهمال أو الاجمال من أخرى، فلا بدّ في حمله على الاطلاق بالنسبة الى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى الا اذا كان بينهما ملازمة عقلا، أو شرعاً، أو عادة كما لا يخفى [۱] .

شدّت پیدا می‌کند که معنای اطلاق رقبه اصلاً در بوته فراموشی واقع می‌شود پس مانعی ندارد که استعمال، حقیقی باشد و تقیید هم مستلزم مجازیت نباشد اما در عین حال، انصراف پیدا شود.

قوله «فافهم»^۱.

شاید اشاره به «ضعف» بیان اخیر باشد.

آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدّد باشد، می‌توان به آن تمسک نمود؟

[۱] - ممکن است «مطلق» دارای جهات متعدّدی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخواهیم به مطلق تمسک نمائیم، ابتدا باید - ولو با تمسک به همان اصل عقلانی^۲ - احراز نمائیم که متکلم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلم در مقام بیان یک جهت باشد فقط از همان لحاظ می‌توان به اطلاق کلامش تمسک نمود و از جهت دیگر نمی‌توان به اطلاق کلام او استدلال نمود.

مثال: مولائی فرموده: «اعتق رقبة» لکن مردّد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و

۱ - ... اقول: ان مجرد دعوى امکان ذلك اى كثرة الاستعمال بحد يحصل بسببه مزية انس الى آخره مما لا يشفى العليل ولا يروى الغليل اذ لا وجه لاستعمال اللفظ فى معناه الموضوع له و صيرورته بذلك حقيقة فى امر آخر لم يستعمل فيه اللفظ اصلاً (و لعله) اليه اشار اخيراً بقوله فافهم. ر. ک: عناية الاصول ۳۸۲/۲.

۲ - که اخیراً به نحو مشروح بیان کردیم - ر. ک: صفحه: ۵۵۶.

کفر - نسبت به رقبه - اطلاق دارد یا نه در این صورت باید - ولو با همان اصل عقلائی - احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را «رقبه» قرار داده بدون این که مسأله کفر و ایمان، مطرح باشد.

سؤال: چون «رقبه» از نظر صنف، قیمت، اسود و ابيض، مختلف است، آیا می توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک نمود؟

جواب: باید احراز نمود که مولا از آن جهت در مقام بیان بوده والا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت اسود و ابيض بودن رقبه نمی توان به اطلاق کلامش تمسک نمود پس تمسک به هر اطلاقی مشروط بر این است که مولا از آن جهت در مقام بیان باشد.

تذکره: گاهی جهات متعدد، مطرح است ولی بین آنها ملازمه عقلی^۱، شرعی^۲ یا عادی^۳ هست که در این صورت اگر مولا در مقام بیان یک جهت باشد، «لا محالة»، بیان

[۱ - كما اذا ورد: «لا بأس بالصلاة في عذرة غير المأكول ناسياً» فان نفی مانعيتها من حيث النجاسة ملازم عقلاً لنفيها من حيث الجزئية لغير المأكول فاذا فرض كون المولى في مقام البيان من الجهة الاولى يحتمل على الاطلاق من الجهة الثانية ايضاً للملازمة العقلية.

۲ - مثل قوله: «اذا سافرت فقصر» بناءً على شمول التفسير للافطار فاذا فرض كونه في مقام البيان من جهة الصلاة، يحتمل على الاطلاق من جهة الافطار ايضاً للملازمة الشرعية المستفادة من قوله عليه السلام: «اذا قصرت افطرت» [مشکينى (رحمته) ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشية مرحوم مشكينى ۳۹۰/۱.

۳ - مثل ما ورد في طهارة سؤر الهرة مع ان الغالب عدم خلو موضع السؤر عن النجاسة فان اطلاق مادل على طهارة سؤر الهرة و ان كان ناظرأ الى حكم الهرة من حيث ذاتها كما يظهر من النصوص الا ان النجاسة العرضية الحاصلة بملاقاة الميتة لما كانت مقارنة لموضع السؤر غالباً كان اطلاق دليل الطهارة مقتضياً لطهارة السؤر مطلقاً ولو كان موضع السؤر قبل الملاقاة ملاقياً للنجاسة و الا لوجب التنبيه على نجاسته ر. ك: منتهى الدراية ۷۳۸/۳.

فصل: اذا ورد مطلق و مقید متنافیین^۱، فاما يكونان [أن يكونا] مختلفين في الاثبات و النفي، و اما يكونان [أن يكونا] متوافقين فان كانا مختلفين مثل «أعتق رقبة و لا تعتق رقبة كافرة» فلا اشكال في التقييد.

و ان كانا متوافقين، فالمشهور فيهما الحمل و التقييد، و قد استدلّ بآته جمع بين الدليلين و هو أولى [۱] .

به جهات دیگر هم متعلق می‌شود و لذا می‌توان از آن جهات هم به اطلاق کلامش تمسک نمود.

حمل مطلق بر مقید

[۱] - مطلق و مقیدی که از ناحیه شارع مقدس وارد می‌شود، دارای دو صورت است:

۱ - گاهی آن دو از لحاظ نفی و اثبات با یکدیگر مختلف می‌باشند مانند «اعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافرة» قدر متیقّن از مسأله حمل مطلق بر مقید، همین فرض است یعنی: مقید، دالّ بر این است که مطلق هم مقید است.

۲ - اشکال در این فرض است که: مطلق و مقید از نظر نفی و اثبات، متوافق باشند مثل این که هر دو مثبتین باشند مانند «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مؤمنة»^۲.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مشهور، مطلق را بر مقید حمل نموده‌اند لکن اشکالی در محل بحث، مطرح شده که: آن دو دلیل با یکدیگر منافات ندارند چون هر دو مثبتین هستند لذا چرا مطلق را بر مقید حمل می‌کنید؟

دلیلی که برای مشهور ذکر شده، این است: «الجمع بين الدليلين مهما امکن اولی من

۱ - متنافیین در محل بحث، مانند متخالفین در عام و خاص هست یعنی «ظاهراً» بین آنها منافات است نه واقعاً چون یکی مطلق و دیگری مقید است.

۲ - تذکر: بحث ما در صورتی است که قضیه وصفیه، فاقد مفهوم باشد زیرا اگر بگوئیم قضیه وصفیه، دارای مفهوم هست در این فرض «مفهوم» «اعتق رقبة مؤمنة»، «لا تعتق الرقبة الکافرة» می‌باشد و نتیجتاً «لا تعتق ...» مقید «اعتق رقبة» می‌شود.

و قد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الامر في المقيّد على الاستحباب.

ورّد عليه بأنّ التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، و أنّما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى اقتضاه تجرّده عن القيد مع تخيل وروده في مقام بیان تمام المراد، و بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال، فلا اطلاق فيه حتّى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيّد بحمل أمره على الاستحباب [۱].

الطرح، جمع بین دلیلین اقتضا می‌کند، مطلق را بر مقتید حمل نمائیم. در فرض مذکور کأنّ دو حکم و دو وظیفه، مطرح نیست بلکه یک وظیفه یعنی: «عتق الرقبة» مطرح است منتها دلیل اول می‌گوید عتق مطلق رقبه، واجب است و دلیل دوم می‌گوید عتق رقبه مؤمنه و جوب دارد پس در حقیقت، دلیلین، یک وظیفه را تشریح و تبیین می‌نمایند و چون وظیفه «واحد» است، امکان ندارد هم مطلق باشد و هم مقتید لذا می‌گوئیم: به خاطر جمع بین دو دلیل، مطلق را بر مقتید حمل می‌نمائیم.

[۱] - اشکال: بر استدلال مشهور، اشکال شده که: طریق «جمع» منحصر به حمل مطلق بر مقتید نیست بلکه راه دیگرش این است که مقتید را بر استحباب حمل نمود یعنی: وظیفه و جوبی، عتق مطلق رقبه است لکن عتق رقبه مؤمنه، مستحب می‌باشد.^۱
نتیجه: طریق شما - مشهور - بر راه حلّ ما رجحان ندارد و با وجود دو راه حل، انتخاب هر کدامش باید دارای رجحان باشد.

جواب: مشهور یا مدافعین از مشهور در صدد جواب برآمده‌اند که: حمل مطلق بر مقتید، دارای رجحان و مزیتش این است: اگر مطلق را بر مقتید حمل نمائید، هیچ‌گونه تصرفی در دلیل مطلق، محقق نمی‌شود^۲ اما حمل مقتید بر استحباب، موجب تصرف در

۱ - که در این صورت، مطلق بر مقتید حمل نشده بلکه مقتید بر استحباب، حمل شده.

۲ - تقييد، موجب تصرف در معنای لفظ نیست.

و أنت خير بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق، لما عرفت من أن الظفر بالمقتيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدّي، غاية الامر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوّز فيه [۱] .

معنای لفظ است.

بیان ذلک: اگر مقتید را که با صیغه «افعل» بیان شده بر استحباب، حمل نمائید، نتیجه‌اش این است: صیغه افعل که در وجوب ظهور دارد بر استحباب، حمل شود و این امر، موجب تصرف در نفس معنای لفظ است اما در حمل مطلق بر مقتید، هیچ‌گونه تصرفی محقق نمی‌شود زیرا: وقتی متکلم گفت: اعتق رقبة شما «توهم نمودید» که او در مقام بیان بوده و قیدی ذکر نکرده لکن بعد از آن که دلیل مقتید را ملاحظه نمودید، متوجه اشتباه خود شدید که مولا در مقام بیان تمام مراد خویش نبوده بلکه در دلیل اول - یعنی: مطلق - در صدد بوده مقصودش را به نحو اجمال بیان کند پس وجود دلیل مقتید، تصرفی در دلیل مطلق نمی‌کند بلکه موجب رفع تخیل از سامع و مخاطب می‌شود بنابراین، حمل مطلق بر مقتید، موجب هیچ‌گونه تصرفی نیست اما حمل مقتید بر استحباب، مستلزم تصرف در معنای لفظ - و صیغه افعل - است لذا طریقی را که مشهور انتخاب کرده‌اند، دارای رجحان می‌باشد.

[۱] - مصنف، علیه مدافعين از مشهور دو جواب بیان کرده و عکس ادعای آنها را اثبات نموده‌اند یعنی: حمل مطلق بر مقتید، موجب تصرف در مطلق است اما حمل مقتید بر استحباب، موجب تصرف در صیغه افعل نیست که اینک به توضیح آن دو می‌پردازیم.

۱ - مصنف رحمته الله در پاسخ اول با مدافعين از مشهور، مماشات نموده و فرموده‌اند:

همان طور که شما گفتید، حمل امر مقتید بر استحباب، موجب تصرف در معنای صیغه افعل هست ما هم اثبات می‌کنیم که حمل مطلق بر مقتید، موجب تصرف در مطلق است. توضیح ذلک: تقييد هم مانند تخصيص است یعنی: هیچ کدامشان مستلزم مجازیت

مع أنّ حمل الامر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه، فإنّه في الحقيقة مستعمل في الايجاب، فان المقيّد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّاً فعلاً، ضرورة أنّ ملاكه لا يقتضي استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه [۱] .

نیست اما هر دو، موجب تصرف - و ضربه - در اصالت الظهور و اصالت الاطلاق می شوند.

اصالت الاطلاق، یک اصل لفظی، پشتیبان «اعتق رقبة» و می گوید حکم به نحو شیاع و سریان، ثابت است اما با ورود دلیل مقید به اصالت الاطلاق، ضربه وارد شده منتها نسبت به همان مقداری که دلیل مقید^۱ دلالت می کند اما اصالت الاطلاق، نسبت به تقييدات مشکوک به قوت خود، باقی هست پس این که گفتید، تقيید، موجب هیچ گونه تصرفی در دلیل مطلق نمی باشد، صحیح نیست بلکه حقیقت امر، این است که موجب کمال تصرف در دلیل مطلق است منتها تصرفش به نحوی نیست که مستلزم تجوّز باشد چون مجازیت، یک مسأله و تصرف، مسأله دیگری است و شما اصل تصرف را انکار نمودید.

سؤال: آیا با وجود دلیل مقید، اصالت الاطلاق به قوت قبلی خود، باقی هست؟^۲ خیر! وجود مقید، موجب تصرف در دلیل مطلق است به عبارت دیگر: مسلماً تقيید در تمام موارد، باعث تصرف در دلیل مطلق است منتها تصرفی است که مستلزم مجازیت نمی باشد.

[۱] - ۲: اما این که - در دفاع از مشهور - گفتید اگر مقید را بر استحباب، حمل نمائیم

۱ - تذکر: تقيید، دال بر این نیست که مولا در مقام بیان نبوده زیرا مقصود از بیان، مراد جذی نیست بلکه منظور، مراد استعمالی و ضابطه ای است که در تأسیس اصل توضیح دادیم.

۲ - و آیا اصالت العموم با وجود منحصص - و لا تکرم زیداً العالم - به قوت خود، باقی هست؟

موجب تصرف در معنای صیغه افعال می‌باشد، پاسخ این است: در سائر موارد که صیغه افعال در وجوب ظهور دارد اگر آن را بر استحباب حمل کنید در معنای آن تصرف نموده‌اید اما در محل بحث اگر امر مقتید را بر استحباب حمل نمائیم، مستلزم تصرف و تجوز نیست زیرا وضع «ما نحن فیه» از قبیل «اقیموا الصلاة» و «صل فی المسجد» می‌باشد.

کسی که نماز ظهر را در خانه‌اش اتیان نموده، انجام وظیفه کرده اما آیا نسبت به فردی که نماز ظهرش را در مسجد اتیان نموده، می‌توان گفت او وظیفه وجوبی خود را انجام نداده؟ خیر! نماز در مسجد هم دارای وجوب و چون افضل افراد واجب است از آن به استحباب تعبیر می‌نمائیم^۲ یعنی: همان نماز ظهر واجب با یک مزیت در مسجد تحقق پیدا می‌کند.

اما در محل بحث: اگر مولا ابتدا فرمود: اعتق رقبة و سپس گفت: اعتق رقبة مؤمنة و ما آن امر مقتید را بر استحباب حمل نمودیم، استحبابش مانند استحباب صلات لیل نیست که صیغه افعال در غیر موضوع له استعمال شده باشد بلکه هیأت امر در همان مفاد خودش استعمال شده - منتها با اضافه رجحان و مزیت - پس معنای «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مؤمنة» این نیست که عتق رقبة، واجب و عتق رقبة مؤمنة، مستحب می‌باشد^۳ بلکه مفادش این است که عتق رقبة مؤمنة، افضل افراد واجب است لذا چرا شما در دفاع از

۱ - «صل» در غیر معنای حقیقی استعمال نشده.

۲ - مانند صلاة اللیل نیست که مستحب «فعلی» هست و هیچ شائبه‌ای از وجوب در آن تحقق ندارد.

۳ - در مواردی که وجوب، ثابت است اگر استحبایی هم مطرح باشد، می‌گوئیم آن استحباب به افضل افراد واجب ارشاد می‌نماید به عبارت دیگر: اگر ملاک وجوب با ملاک استحباب جمع شد، حکم فعلی، تابع وجوب است.

نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل كان من التوفيق بينهما حملة على أنه سيق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل، فافهم [۱].

مشهور گفتید حمل مقتید بر استحباب، موجب تصرف در معنای صیغه امر است.

[۱] - مصنف رحمته الله در یک مورد با مدافعین از مشهور مماشات می‌کنند.

توضیح ذلک: مقدمه: گفتیم برای تمسک به اطلاق باید مقدمات سه گانه حکمت، تمام و کامل باشد. یکی از آن مقدمات، این بود که متکلم در مقام بیان باشد که گفتیم مقدمه مذکور از دو طریق، ممکن است اثبات شود.

الف: گاهی «بالوجدان» احراز می‌کنیم که مولا در مقام بیان بوده.

ب: ممکن است در صورت تردید با تمسک به «اصل عقلانی» اثبات نمائیم، متکلم در مقام بیان بوده.

در صورت تردید در بیان و عدم بیان اگر از طریق اصل عقلانی احراز نمائیم مولا در مقام بیان بوده، چنانچه با مقتیدی مواجه شویم، بعید نیست از مدافعین مشهور بپذیریم که وجود دلیل مقتید، کاشف از این است که مولا از ابتدا در مقام بیان نبوده زیرا ما هم که «بالوجدان» احراز نکردیم او در مقام بیان بوده^۱ بلکه از طریق اصل عقلانی، «بیان» مولا را احراز نمودیم لذا می‌گوئیم اصل عقلانی در موردی کارساز است که دلیل مقتیدی نباشد و چنانچه با مقتیدی مواجه شویم، کاشف از این است که مولا در دلیل مطلق در مقام بیان نبوده.

قوله: «فافهم».

اگر با اصل عقلانی هم «بیان» را احراز نمائیم چنانچه با مقتیدی مواجه شویم، کاشف از این نیست که متکلم در مقام بیان نبوده و شاهدش این است که:

۱ - لذا می‌گوئیم: یکی از طرق جمع بین مطلق و مقید، این است: «حمل المطلق علی کونه مسوقاً فی مقام الاهمال فیکون المقید بیاناً له».

و لعل وجه التقييد^۱ كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق [۱].

اگر وجود دلیل مقتید، کاشف از این شد که متکلم در مقام بیان نبوده، نسبت به سایر تقييدات مشکوک هم شما نباید به مطلق تمسک کنید در حالی که عقلاً تمسک می نمایند لذا می گوئیم: هیچ گاه مقتید، کاشف از این نیست که متکلم در مقام بیان نبوده.

[۱] - آیا می توان کلام مشهور - در حمل مطلق بر مقتید^۲ - را توجیه نمود؟

مصنف رحمته الله: شاید وجه «حمل»، این باشد که با دو ظهور متعارض، مواجه هستیم لکن چون ظهور مقتید، نسبت به مطلق، اقوا هست، مطلق بر مقتید حمل می شود.

بیان ذلک: ظاهر «اعتق رقبة» این است که حکم به نحو اطلاق، ثابت است و فرقی بین عتق رقبة مؤمنه و غیر مؤمنه وجود ندارد و ظهور دلیل مقتید - اعتق رقبة مؤمنه - این است که عتق رقبة مؤمنه، متعین است^۳، اگر مولا بدون این که مطلق را بیان نماید، می گفت اعتق رقبة مؤمنه، شما از آن استفاده می کردید که عتق رقبة مؤمنه، واجب تعیینی هست و عدلی ندارد.

نتیجه: ظهور دلیل مقتید در وجوب تعیینی با ظهور دلیل مطلق در اطلاق، معارض

۱ - و حاصله: ان التعارض انما هو بين الظهور الاطلاقى للرقبة - مثلاً - و بين الظهور الاطلاقى للامر فى طرف المقيد لان ظاهر اطلاقه كون متعلقه واجباً تعيينياً غاية الامر ان مقدمات الحكمة قاضية فى الاول بالعموم البدلى و فى الثانى بخصوص فرد معين و الا فليست صيغة الامر حقيقة الا فى الجامع بين الوجوبين و لكن الغالب كون الاطلاق الثانى اقوى من الاول فيقدم عليه و لذا لو كان الاول اظهر او تساوى بحسب خصوصيات المقامات لكان مقدماً على الثانى فيحمل الامر بالمقيد على الوجوب التخييري مع استفادة الافضلية من القيد او بدونها فى الاول و يتساقطان و يرجع الى الاصل العملى - على التحقيق - فى الثانى. «مشكىنى رحمته الله» ر.ك: كفاية الاصول محشى به حاشية مرحوم مشكىنى ۳۹۳/۱.

۲ - در مواردی که آن دو از نظر نفی و اثبات، متوافق هستند.

۳ - نه این که عتق رقبة مؤمنه، افضل افراد واجب است.

و ربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع أنه بناء المشهور على حمل الامر بالمقيد فيها على تأكيد الاستحباب [۱].

اللهم الا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة، فتأمل [۲].

است و چون ظهور مقید از ظهور مطلق، اقوا هست، مشهور، ظهور مقید را اخذ و وجوب تعیین را اثبات نمودند - لازمه وجوب تعیین، این است که مطلق را بر مقید حمل نمود و از ظهور اطلاق مطلق صرف نظر کرد.

[۱] - مصنف رحمته الله توجیه و دلیل مناسبی برای کلام مشهور در حمل مطلق بر مقید بیان نمودند لکن اشکال دیگری مطرح است که: لازمه بیان مذکور، این است که قاعده حمل مطلق بر مقید در مستحبات هم جاری باشد^۱.

مثال: فرضاً یک دلیل می‌گوید: «استحب عتق رقبة» و دلیل دیگر می‌گوید: «استحب عتق رقبة مؤمنة»، بنابر مسأله تعارض ظهورین و تقدم ظهور مقید بر مطلق^۲ باید در مستحبات هم مطلق را بر مقید حمل نمود و گفت: عتق رقبة مؤمنة، مستحب است اما عتق رقبة غیر مؤمنة، استحباب ندارد - یعنی: لازمه حمل مطلق بر مقید، این است - در حالی که مشهور در باب مستحبات، مطلق را بر مقید حمل نمی‌کنند بلکه می‌گویند: عتق مطلق رقبة، مستحب و عتق رقبة مؤمنة، دارای تأکید استحباب است^۳.

اشکال: قاعده حمل مطلق بر مقید در تمام موارد، جاری هست چرا آنها فرق قائل شده‌اند؟

[۲] - مصنف رحمته الله در مقام جواب از اشکال اخیر، دو وجه بیان نموده‌اند:

۱ - آنچه را در توجیه کلام مشهور بیان کردیم در مورد دو حکم وجوبی و لزومی بود نه استحبابی.

۲ - که در توجیه کلام مشهور بیان کردیم.

۳ - «مطلق» بر اصل استحباب و «مقید» بر تأکیدش دلالت دارد.

أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقتد، وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها [١] .

الف: «غالباً» در مستحبات، مراتب استحباب و محبوبیت، متفاوت است به عبارت دیگر: در آن باب، استحباب و تأکد استحباب، فراوان است به خلاف واجبات که در آن‌ها چنان مسأله‌ای اصلاً مطرح نیست یا اگر هم مطرح باشد، غلبه ندارد. قوله: «فتأمل»^۱.

[١] - ب: برای بیان وجه دوم به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم: اگر روایت ضعیفی بر وجوب یا استحباب شیء دلالت نماید به کمک اخبار «من بلغ»^۲ می‌توان گفت آن شیء، مستحب است.

مثال: اگر خبر ضعیفی دلالت نماید که خواندن دو رکعت نماز در فلان شب، فلان مقدار ثواب دارد در این صورت به کمک اخبار «من بلغ» می‌گوئیم آن نماز، مستحب است^۳. سؤال: آیا اخبار مذکور، دال بر استحباب نفس آن نماز است یعنی همان طور که صلات اللیل، مستحب است آن دو رکعت نماز هم - بذاته - دارای استحباب می‌باشد یا این که مفاد اخبار «من بلغ» این است که آن دو رکعت نماز به عنوان «محتمل الثواب» و به

۱ - ... و قد يقال ان تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة في الواجبات ايضاً كثيرة فلا يتم هذا الوجه و اليه اشار بقوله: «فتأمل» ر. ك: عناية الاصول ۳۹۴/۲.

۲ - مانند: عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له و ان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله. ر. ك: وسائل الشيعة ج ۱ / باب ۱۸ - از ابواب مقدمات عبادت ح ۳ - ص ۶۰.

۳ - لازم به تذكر است که اخبار «من بلغ» به هیچ وجه نمی‌تواند اثبات وجوب نماید.

عنوان این که احتمال دارد مطابق واقع و لوح محفوظ باشد، استحباب دارد که در حقیقت عنوان احتیاط بر آن عمل، منطبق می شود.

جواب: در مسأله دو عقیده، مطرح است که نظر مصنف رحمته الله با عقیده شیخ اعظم رحمته الله متفاوت است^۱.

در «ما نحن فیه» چنین می گوئیم: گرچه در برابر روایت مطلق، با مقید هم مواجه هستیم و مقتضای قاعده، حمل مطلق بر مقید است و در صورت حمل، عتق رقبه غیر مؤمنه استحباب ندارد اما چون ابتدا یک مطلق، وارد شده و به نحو اطلاق بر استحباب عتق رقبه دلالت دارد لذا صغرای تسامح در ادله سنن، محقق می شود و می گوئیم: عدم رفع ید از دلیل مطلق و حمل دلیل مقید بر تأکد استحباب مقید، «کان من التسامح فی ادلة المستحبات» نتیجتاً مطلق را اخذ و مقید را بر تأکد استحباب حمل می نمائیم.

تذکر: مصنف رحمته الله در حاشیه «منه» در آن مطلب مناقشه نموده اند^۲.

یادآوری: برای حل اشکال، غیر از دو طریق مذکور - الف و ب - راهی نیست و چنانچه هر دو طریق را ابطال ورد نمائید، بین واجبات و مستحبات - در محل بحث - نمی توان فرقی قائل شد.

۱ - پاسخ سؤال مذکور را مشروحاً در جلد چهارم ایضاح الکفایة - صفحه ۵۳۲ - بیان کردیم.

۲ - و لا یخفی انه لو کان حمل المطلق علی المقید جمعاً عرفیاً کان قضیته عدم الاستحباب الا للمقید و ح ان کان بلوغ الثواب صادقاً علی المطلق کان استحبابه تسامحیاً و الا فلا استحباب له وحده کما لا وجه بناءً علی هذا الحمل و صدق البلوغ [لتأكد] الاستحباب فی المقید فافهم. «منه قدس سره» ر.ک: حقائق الاصول ۵۶۵/۱.

ثم انّ الظاهر أنّه لا يتفاوت^۱ فيما ذكرنا بين المثبتين و المنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب و غيره من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر [۱].

[۱] - «ظاهر» در جمع بين مطلق و مقید^۲، فرقی نیست که مطلق و مقید، هر دو، اثباتی و مانند «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مؤمنة» باشند یا این که هر دو منفيين و به صورت «لا تعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» باشند البته بعد از فرض این مسأله که گفتیم باید بين دو دليل «تنافي» باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی «تنافي» محقق است؟

جواب: در موردی که یک حکم، مطرح باشد به عبارت دیگر: شرط حمل مطلق بر مقید، این است که احراز نمائیم مولا درباره اعتق رقبة، یک حکم دارد و حکمش بين مطلق و مقید، مردّد است که در این صورت، طبق قاعده، مطلق را بر مقید حمل می‌نمائیم اما چنانچه مولا در مقام بیان دو حکم باشد که آن دو به یکدیگر ارتباطی ندارند^۳، نمی‌توان مطلق را بر مقید حمل نمود پس شرط حمل مطلق بر مقید، احراز وحدت حکم است.

سؤال: وحدت حکم از چه طریقی احراز می‌شود؟

جواب: از طریق وحدت سبب، قرائن حالیه یا مقالیه. مثل این که مولا بگوید: «ان ظاهرت فاعتق رقبة» و در خطاب دیگر بگوید: «ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» که در فرض مذکور می‌دانیم «ظهار» برای یک حکم، سببیت دارد و چنین نیست که در «ظهار» دو حکم، ثابت باشد پس وحدت سبب، کاشف از این است که مولا یک حکم دارد منتها

۱ - نعم لا يتفاوت بين المثبتين و المنفيين غير ان المشهور في الاول كان هو الحمل و التقييد و في الثاني العمل بهما جميعاً و كان ظاهر قول المصنف فيما تقدم و ان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل و التقييد ... الخ ان في كلا القسمين يكون المشهور ذلك و هو خلاف الواقع اللهم الا اذا كان مراده من المتوافقين كما اشير قبلاً هو خصوص المثبتين ر. ك: عناية الاصول ۳۹۴/۲.

۲ - به حمل مطلق بر مقید.

۳ - مانند: «ان افطرت فاعتق رقبة» و «ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة».

تنبيه: لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي و في بيان الحكم الوضعي، فاذا ورد مثلاً أن البيع سبب و أن البيع الكذائي سبب و علم أن مراده إما البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق و ارادة المقيّد - بخلاف العكس - بإلغاء القيد، و حمله على أنه غالبی، أو على وجه آخر، فإنه على خلاف المتعارف [۱] .

بین مطلق و مقید، مردّد است که طبق قاعده، مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم.

حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست

[۱] - حمل مطلق بر مقید در متنافیین^۱، مخصوص احکام تکلیفی نیست بلکه در احکام وضعیه هم - با اجتماع شرائط حمل - جاری هست^۲.
مثال: یک دلیل می‌گوید: «البيع سبب للتملیک و التملک» و دلیل دیگر می‌گوید: «البيع العربي سبب للتملیک و التملک» در فرض مذکور، با احراز این که هر دو خطاب، دالّ بر یک جهت است، مطلق را بر مقید حمل می‌نمائیم به عبارت دیگر: حمل در صورتی است که احراز نمائیم، هر دو دلیل، بیانگر یک جهت می‌باشد، یا درصدد است سببیت مطلق بیع را بیان نماید یا سببیت بیع عربی را منتها آن جهت و هدف، مردّد می‌باشد که آیا واقعاً «مطلق» هدف است و قید عربیت، هیچ‌گونه مداخلیتی ندارد، مثلاً به عنوان وصف غالبی - او علی وجه آخر^۳ - ذکر شده یا این که تقييد به عربیت هم در سببیت مداخلیت دارد و اگر بیع، فاقد آن شد برای تمليک و تملک

۱ - خواه مثبتین باشند یا منفیین.

۲ - البته در «مختلفین» مانند: «البيع حلال» و «لا يحل البيع الربوي» هم جاری هست - نگارنده.

۳ - مثل کون القيد لدفع توهم انتفاء الحكم عن مورد القيد كما لو قال مثلاً البيع سبب للنقل و البيع من الكافر سبب للنقل فانه ليس احترازياً و لا غالبياً بل لدفع توهم انتفاء السببية عن بيع الكافر. ر.ک: عنایه الاصول ۳۹۶/۲.

تبصرة: لا تخلو من تذكرة، وهي: أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب [بحسب] اختلاف^۱ المقامات، فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلي، و أخرى على العموم الاستيعابي، و ثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام، و اختلاف الآثار و الاحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام [۱] .

سببیت ندارد.

مصنّف رحمه الله: در احکام وضعیه هم مطلق را بر مقید حمل می نمائیم^۲. «لو كان ظهور دليله في دخل القيد اقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه كما هو ليس ببعيد^۳» یعنی: اگر ظهور دليل مقید در تقید از ظهور دليل مطلق در اطلاق، اقوا باشد - كما هو ليس ببعيد.

نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است

[۱] - گفتیم اگر مقدمات سه گانه حکمت، جاری شود، نتیجه اش اطلاق است لکن باید توجه داشت که نتیجه اطلاق در موارد مختلف، متفاوت است یعنی: ممکن است نتیجه اطلاق، عموم بدلی^۴، عموم استيعابي یا حتی تعین فرد یا نوع خاصی باشد که مثال هر کدام

۱ - ... اما اقتضاء خصوص المقام فكصیفة الامر فان اطلاق الصیفة في مقام الايجاب يقتضى ان يكون مراد الموجب فرداً معیناً و هو الوجوب العینی التعینى و اما اقتضاء الآثار و الاحكام فكلفظ «الرقة» الدال على موضوع حکم تکلیفی فی مثل «اعتق رقبة» و کلفظ «البيع» الدال على موضوع حکم وضعی فی مثل «احل الله البيع» ... ر.ک: منتهی الدراية ۳/ ۷۶۰.

۲ - و باید گفت: فقط بیع عربی، دارای سببیت است اما بیع مطلق فاقد وصف عربیت برای تملیک و تملک سببیت ندارد.

۳ - زیرا متعارف، چنین است که مطلق را ذکر می نمایند اما مراد جدی، همان مقید است - بخلاف العکس بالغاء القید و حمله على انه غالبی او على وجه آخر.

۴ - مثال: اگر مولا بگوید «اعتق رقبة» و مقدمات حکمت، کامل و تمام باشد، نتیجه اطلاق، عموم بدلی هست یعنی: عتق یک رقه «على سبيل البدلية» واجب است - نه این که معنای آن خطاب «عتق

فالحکمة في اطلاق صيغة الامر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسی، فإن ارادة غيره تحتاج الى مزيد بيان، ولا معنى لارادة الشیاع فيه، فلا محيص عن الحمل عليه فيما اذا كان بصدد البیان [۱] .

را به زودی بیان می‌نمائیم.

تذکره: مفاد سائر قرائن هم به حسب مقامات، مختلف است پس این مسأله، مختص قرینه حکمت که یک قرینه عقلی هست، نمی‌باشد.

[۱] - گفتیم گاهی ممکن است نتیجه اطلاق، تعین فرد یا نوع خاصی باشد.

مثال: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد لکن تعینیت یا تخییریت آن مشخص نبود، مقتضای تمامیت مقدمات حکمت، این است که بگوئیم آن واجب، «تعیني» هست زیرا واجب تخییری دارای قید هست نه واجب تعیني.

در واجب تخییری در صورتی یک عدل بر مکلف، واجب است که عدل دیگر را اتیان نکرده باشد اما اگر فرضاً عدل اول را اتیان نموده، عدل دوم وجوب ندارد پس واجب تخییری، مقید است نه تعیني.

اگر اصل وجوب شیء را احراز نمودیم اما عینیت یا کفائیت آن برای ما مشخص نبود، مقتضای اطلاق صیغه امر - در صورت تمامیت مقدمات حکمت - این است که آن شیء، واجب «عینی» باشد نه کفائی زیرا واجب عینی قیدی ندارد بخلاف واجب کفائی که مقید است^۱.

اگر اصل وجوب شیء را احراز نمودیم اما نفسیت یا غیریت آن محرز نبود، مقتضای اطلاق صیغه امر - در صورت تمامیت مقدمات حکمت - «نفسیت» است زیرا وجوب

→ کل رقبه» باشد - به عبارت دیگر، عتق «واحد من الرقبه» واجب است و آن واحد، دارای اطلاق می‌باشد و بر تمام افراد رقبه، عنوان مذکور، صادق است که از آن به عموم بدلی تعبیر می‌نمائیم یعنی: عتق یک رقبه، عوض سائر افراد و عتق هر یک به جای دیگری کفایت می‌نماید.

۱ - مثلاً در صورتی تجهیز میت مسلمان بر شما واجب است که دیگران بر آن اقدام ننمایند اما چنانچه سائرین اقدام کردند بر من و شما لزومی ندارد، اقدام نمائیم.

کما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في «أحل الله البيع وحرّم الربا» اذا ارادة البيع مهملاً أو مجملاً ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، و ارادة العموم البدلي لا يناسب المقام، و لا مجال لاحتمال ارادة بيع اختاره المكلف أي بيع كان. مع أنها تحتاج الى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الاطلاق، و لا يصح قياسه على ما اذا أخذ في متعلق الامر، فإن العموم الاستيعابي [في مثل ذلك] لا يكاد يمكن ارادته، و ارادة غير العموم البدلي وان كانت ممكنة الا أنها منافية للحكمة، و كون المطلق بصدد البيان [۱] .

نفسی، قیدی ندارد بخلاف واجب غیري^۱ که مقتید است.

جمع بندی: مقتضای اطلاق صیغه امر، این است که: وجوب، «نفسی تعییني عینی» باشد - لا غیر - به نحوی که بیان کردیم.

سؤال: آیا می توان گفت مقتضای اطلاق، شیاع است و نتیجتاً یک شیء هم واجب تعییني باشد هم تخییری؟ لا معنی^۲ لارادة الشیاع فيه فلا محيص عن الحمل عليه [ای علی خصوص الوجوب التعیینی فیما] اذا كان بصدد البيان .

[۱] - گاهی نتیجه اطلاق، عمومی شمولی هست مانند «أحل الله البيع» که در صورت تمامیت مقدمات حکمت، چاره ای غیر از این نیست که بگوئیم: مقصود از «أحل الله

۱ - مثلاً نمی توان گفت «هذا الشيء واجب» بلکه باید گفت: «هذا الشيء واجب اذا كان ذو المقدمة واجبة» پس اگر مولا فرموده باشد، فلان شيء، واجب است و در مقام بیان هم بوده و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیت نموده و می گوئیم: آن وجوب، نفسی هست نه غیري زیرا اگر قیدی لازم بود، می بایست مولا آن را بیان نماید و چون بیان نکرده، درمی یابیم که قیدی مطرح نیست و آن واجب، نفسی هست نه غیري.

۲ - غرضه: انه ليس قضية مقدمات الحکمة الحمل على الشیاع في جميع الموارد بل هي مختلفة باختلاف المقامات اذا لا معنى لحمل الطلب على الجملع بين انواع الوجوب لتضادها. ر.ک: منتهی الدراية

«البيع»، «احل الله كل بيع»^۱ می باشد زیرا اگر بگوئیم مولا در مقام اهمال یا اجمال بوده با مقام بیان او منافات دارد چون فرض مسأله در صورتی است که مقدمات حکمت و مقام بیان مولا محرز است.

سؤال: آیا می توان گفت عموم در «احل الله البيع» «بدلی» هست یعنی خداوند متعال یک بیع را «على سبيل البدلية» حلال نموده؟

جواب: خیر! این مسأله با مقام^۲ امتنان و امضا تناسبی ندارد مخصوصاً که در مقابل آن «حرّم الربا» هست و ظهورش در این است که «كل ربا وكل ما يتحقق عليه هذا العنوان» محکوم به حرمت و فساد است.

سؤال: آیا می توان گفت مقصود از آن، بیعی هست که مکلف خارجاً اراده می نماید؟
جواب: خیر! زیرا: ۱- اگر آن را مقتید نمودیم، ثمره ای ندارد چون در این فرض هر بیعی را مکلف خارجاً انجام دهد، صحیح است در حالی که اگر قید مذکور هم نباشد، همان معنا را استفاده می نمائیم پس قید مذکور، مطلب زائد و اضافه ای را بیان نمی کند پس لغو است.

۲- بر فرض که آن قید، دارای اثر و نتیجه باشد، قرینه ای بر تقیید نداریم - بدون قرینه نمی توان چنان برداشتی نمود.

قوله: «و لا يصح قياسه على ما اذا اخذ في متعلق الامر فان العموم الاستيعابي لا يكاد

۱ - یعنی: هر معامله ای که خارجاً تحقق پیدا کند و عنوان بیع داشته باشد، خداوند متعال آن را امضا نموده و مؤثر در ملکیت قرار داده.

۲ - الذي هو مقام الامتنان اذ لا امتنان اصلاً بالفرد الغير المعين عند المخاطب المعين بحسب الواقع مضافاً الى لزوم الاغراء بالجهل على ما هو المفروض من كونه بصدد البيان. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۳۵۹۱/۱.

یمكن ارادته...».

سؤال: آیا می‌توان «احل الله البيع» را با «اعتق رقبة» مقایسه نمود و گفت چون آنجا عمومش بدلی هست در آیه شریفه هم عموم بدلی مطرح است؟
جواب: خیر! عموم استیعابی در متعلق امر - در اعتق رقبة - غیر ممکن است و عدم امکانش یا به خاطر این است که می‌دانیم مولا چنان چیزی را اراده نکرده یا از جهت این است که «رقبة»، نکره و مقتید به وحدت است و مولا فرموده: یک بنده - «رقبة» - را آزاد نمائید و عتق یک رقه با عموم استیعابی، سازگار نیست.
در آیه شریفه، خداوند متعال نفرموده «احل الله بیعاً» پس نمی‌توان «البيع» را با «رقبة» مقایسه نمود.

نتیجه: در «اعتق رقبة» اراده عموم استیعابی، غیر ممکن است، اراده غیر عموم بدلی - مانند عتق رقبة مخصوص، یعنی: مؤمنه - هم با قرینه حکمت منافات دارد پس چاره‌ای غیر از این نیست که آن را بر عموم بدلی حمل نمائیم.
تذکره: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته یا نکاتی از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی جلب می‌نماید.
ثم انه قد تبين لك من مطاوي كلماتنا انه لا فرق بين ما اذا كان دليل المقيد دالاً على تقييد المتعلق او الموضوع و بين ما اذا كان دالاً على تقييد نفس الحكم فكما يحمل المطلق على المقيد في متعلقات التكليف و موضوعاتها كما علمت فكذلك يحمل مطلقات التكليف على مقيداتها ايضاً كما اذا ورد «حج» و ورد «حج عن استطاعة» بناء على ما هو المشهور من كون القيد في الواجب المشروط قيداً لنفس الحكم لا للمتعلق و ذلك لاجل اتحاد مناط الحمل في الصورتين و هو وحدة التكليف^۱.

فصل: فی المجمال والمبیین و الظاهر أنَّ المراد من المبیّن فی موارد اطلاقه الکلام الذی له ظاهر، و یشکون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنی، و المجمال بخلافه، فما لیس له ظهور مجمل وان علم بقرینة^۱ خارجة ما أريد منه، كما أنَّ ما له الظهور مبیین و ان علم بالقرینة الخارجة أنَّه ما أريد ظهوره^۲ و أنَّه مأوّل [۱] .

مجمال و مبیین

[۱] - تعریف مبیین: لفظی است که در یک معنا ظهور دارد و به حسب متفاهم عرفی، آن لفظ برای معنا به منزله «قالب»^۳ است پس هر لفظی که در معنایی ظهور داشته باشد و قالب معنا باشد، مبیین نامیده می شود.

تذکره: فرقی هم ندارد که متکلم، آن معنای ظاهر را اراده کرده باشد یا غیر آن معنای ظاهر را - به کمک قرینة اراده نموده باشد چون بحث ما در مراد متکلم نیست.

تعریف مجمال: لفظی است که ظهوری در معنا ندارد مانند مشترک لفظی. مثلاً اگر متکلمی گفت رأیت «عیناً» و قرینه‌ای همراهش ذکر نکرد، نفس کلمة عین به اعتبار

۱ - هذا تعریف بما فی التقریرات من عده من المجمال و استشهد علیه بما تقدم من الحكم بسرایة اجمال الخاص الى العام و لا یخفی انه لیس من الاجمال فی الکلام بل فی المراد الا ان یشکون اصطلاح علیه كما قد یشهر منه فانه قسم المجمال علی قسمین الاول ما لم تتضح دلالة و الآخر ما له ظاهر غیر مراد للمشکلم و مثل له بالعام الذی علم اجمالاً تخصیصه و المطلق الذی علم اجمالاً تقييده. ر.ک: حقائق الاصول ۵۶۸/۱.

۲ - نحو جاء ربک.

۳ - یعنی: آن لفظ از معنای خاصی حکایت می نماید.

و لكلّ منهما في الآيات و الروايات و ان كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى^۱، الا أنّ لهما أفراداً مشتبهة و قمت محلّ البحث و الكلام للاعلام في أنّها من أفراد أَيْهَما، كآية السّرقة، و مثل «حرّمت عليكم أمهاتكم» و «أحلّت لكم بهيمة الانعام» ممّا أضيف [التّحریم و] التّحليل الى الاعيان، و مثل «لا صلاة الا بطهور» [۱] .

اشتراک لفظی در خصوص هیچ یک از معانی ظهور ندارد لذا به کلمه عین به اعتبار عدم ظهورش مجمل می‌گوئیم؛ البتّه اگر خارجاً قرینه‌ای هم بر مراد متکلم داشته باشیم، آن لفظ، دارای اجمال ذاتی هست چون ذاتاً قالب یک معنای خاصّی نیست چه مراد متکلم باشد چه نباشد آن لفظ، دارای اجمال هست - لفظ غیر ظاهر، مجمل است.

نتیجه: مجمل و مبین بودن از اوصاف لفظ و دایره مدار، ظهور و عدم ظهور نفس لفظ است.

[۱] - مصادیق مجمل و مبین در آیات^۲ و روایات، فراوان است لکن موارد زیادی مورد تردید واقع شده که آیا از مصادیق مجمل است یا مبین که اینک به ذکر بعضی از

۱ - منها ما يكون مجملًا باعتبار الوقوع في تركيب خاص لاجل خصوصية خارجية بحيث لو كان في غيره لم يكن مجملًا كقول عقيل بن ابي طالب امرني معاوية بلعن علي عليه السلام «الا فالعنوه» و قال بعض اصحابنا حين سئل عن الخليفة بعد النبي صلى الله عليه وآله قال: من بنته في بيته و منها ما يكون مجملًا باعتبار نفس التركيب كقوله تعالى: ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح * كما انه قد يكون الاجمال في القول المفرد الحاصل بسبب الاعلال كمختار المشترك بين صيغة الفاعل و المفعول او بسبب عدم العلم بالوضع كما في لفظ الصعيد ... ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ۳۶۰/۱.

* حيث انه قيل: يحتمل ان يكون المراد بالمعطوف الزوج فيكون العفو عما في ذمة الزوجة اذا قبضت المهر و ان يكون ولي الزوجة فيكون المعفو عنه الزوج با براء ذمته عن المهر. ر.ك: منتهى الدراية ۷۷۲/۳.

۲ - متشابهات قرآن از نظر بحث فعلی، جزء مجملات است.

آن‌ها می‌پردازیم:

۱ - «و السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما...»، سورة مائدة، آیه ۳۸.

آیه مذکور به جهت اشتغال بر کلمه «ایدی» محل بحث واقع شده که آیا در قسمت معینی از «ید» ظهور دارد یا مجمل است و باید با آن معامله مجمل^۱ نمود.

۲ - «حرمت علیکم امهاتکم...»، سورة نساء، آیه ۲۳.

۳ - «... احلت لکم بهيمة الانعام»، سورة مائدة، آیه ۱.

در آیتین مذکور تین، تحلیل و تحریم به اعیان خارجیّه نسبت داده شده در حالی که اسناد تحلیل و تحریم به ذوات، فاقد معنا هست و مفهومی ندارد، ذوات، حلال یا حرام باشد بلکه افعال متعلق به ذوات، حلال و حرام است لذا آن دو آیه - و امثال آن‌ها - محل بحث واقع شده که آیا از موارد اجمال^۲ است یا نه به عبارت دیگر آیا آیات و روایاتی که حلیّت و حرمت را به ذوات نسبت داده در تمام افعال متعلق به ذوات ظهور دارد یا در افعال خاصی.

۱ - و وجه الاجمال إما لان اليد تستعمل فی الانامل و الاصابع و نفس الکف و ما ینتهی الی المرفق و ما ینتهی الی المنکب و لیس فی الآیه الشریفة قرینة علی تعیین المراد. و إما لان تعلیق القطع بالید مجمل اذ لا ظهور له فی محل القطع نظیر قولک: قطعت الحبل حیث یتردد محل القطع بین کل جزء من اجزائه، ... ر.ک: حقائق الاصول ۵۶۸/۱.

۲ - وجه الاجمال فی آیات التحلیل و التحریم امتناع تعلّقهما بالاعیان فلا بد من التقدير و الصالح للتقدير متعدد و لیس بعضه معیناً اذ لا قرینة و یمکن دفعه بان الاطلاق یقتضی تقدير کل ما هو صالح للتقدير من افعال المکلف المتعلقة بتلك الاعیان ولو بتقدير الجامع بینها الا ان یکون جهة ظاهرة ینصرف الیها الکلام كما فی الآیتین الشریفیتین و لذا لم یتوهم احد من الصحابة اجمال آیه تحریم الامهات من جهة احتمال کل من اللمس و النظر و الکلام و التعظیم و غیر ذلك. ر.ک: حقائق الاصول ۵۶۹/۱.

ولا يذهب عليك أنّ اثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من أنّ ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، و يكون قالباً لمعنى و هو ممّا يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمل^۱ [۱].

ثم لا يخفى أنّهما وصفان اضافيتان ربما يكون مجملّاً عند واحد، لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه، و مبيناً لدى الآخر، لمعرفة، و عدم

۴ - «لا صلاة الا بظهور»، فقيه: ۳۵/۱، باب ۱۴.

روایت مذکور هم محلّ بحث واقع شده که آیا اجمال^۲ دارد یا نه؟

[۱] - تذکرة: در کتب اصولی درباره مجمل و مبین «مشروحاً» بحث شده لکن مصنف رحمته الله با بیان دو نکته اثبات می نمایند که آن بحث ها از نظر «اصولی»، بدون فائده است که اینک به بیان آن دو نکته می پردازیم:

۱ - مجمل و مبین بودن «کأن» دو امر وجدانی هست، چیزی نیست که انسان بخواهد با برهان ثابت کند، فرضاً اگر فلان لفظ، نزد فلان شخص در معنایی ظهور داشت، مبین است و چنانچه فاقد ظهور بود، نمی توان برهان اقامه نمود که آن لفظ، واجد ظهور است.

قوله: «فتأمل»، گاهی مبین بودن از طریق برهان، ثابت می شود.

۱ - و لعل البرهان على ذلك اى على الظهور هو ذلك الوجدان فانه اذا تبادل معنى من سماع اللفظ الى اذهان اهل تلك اللغة يكون دليلاً على ظهوره فيه. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳۶۱/۱.

۲ - و وجه الاجمال انه - بناء على الاعم - يمكن تقدير الصحة كما يمكن تقدير الكمال و لا قرينة معينة لاحدهما و يمكن دفعه بان الصحة اقرب عرفاً و اعتباراً الى نفي الذات من نفي الكمال و الاقرب كذلك يكون اظهر. ر.ک: حقائق الاصول ۵۶۹/۱.

التصادم بنظره، فلا يهتمنا التعرض لموارد الخلاف و الكلام، و النقض و الابرام في المقام، و على الله التوكّل و به الاعتصام [۱] .

[۱] - ۲: مجمل و مبين بودن، دو وصف اضافي^۱ هست - نه واقعي - و به لحاظ افراد، متفاوت مي باشد. ممكن است يك لفظ، نزد كسي مبين اما از نظر فرد ديگر، مجمل باشد مثلاً كسي كه درباره كلمه «صعيد» - در آيه فتيمموا صعيداً طيباً - تحقيق نموده و برايش مشخص شده كه موضوع له آن، تراب خالص است در اين صورت، آيه تيمم براي او اجمال ندارد اما فرد ديگري كه تحقيق نموده لكن برايش مشخص نشده كه صعيد به حسب لغت و عرف براي تراب خالص وضع شده يا براي «مطلق وجه الارض» در اين صورت، آيه تيمم از نظر او اجمال دارد^۲ پس نمي توان گفت آيه مذکور «مطلقاً» مجمل است و نمي توان گفت «مطلقاً» مبين است.

نتيجه: عنوان مجمل و مبين بودن، دو امر اضافي و نسبت به افراد، مختلف است. جمع بندي: با توجه به دو نکته مذکور و جهتي ندارد مهم نيست - كه هر يك از موارد اختلاف بين اصوليين را بررسي نمائيم كه آيا مجمل است يا مبين زيرا گفتيم:

۱ - مجمل و مبين بودن، دو امر اضافي هست. ۲ - آن مسأله، برهاني نيست بلكه وجداني مي باشد.

والحمد لله أولاً و آخراً

و صلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين

به تاريخ نيست و هفتم رمضان ۱۴۱۷ هجري قمری.

۱ - بخلاف مطلق يا مقيد بودن كه دو صفت واقعي براي مطلق و مقيد است.

۲ - گاهي هم ممكن است انسان، موضوع له لفظ را بداند اما شياء در كلام ذكر شده كه با موضوع له منافات دارد و در حقيقت چون كلام مكتنف «بما يصلح للقرينة» هست، اجمال پيدا کرده.

فهرستها

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهرس الموضوعي

الصفحة

الموضوع

المقصد الثاني: في النواهي

٣	فصل: في مادة النهي و صيغته.....
١٠	فصل: في اجتماع الامر و النهي.....
١٠	بيان المراد بالواحد الذي تعلق به الامر و النهي.....
١٣	الفرق بين مسألة الاجتماع و مسألة النهي في العبادة.....
١٦	تقرير الفصول في الفرق بين المسألتين.....
١٩	في كون مسألة الاجتماع اصولية.....
٢٢	في كون المسألة عقلية لا لفظية.....
٢٦	شمول النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع لانواع الايجاب و التحريم.....
٢٩	اعتبار المندوحة.....
٣٢	توهم ابتناء النزاع على القول بتعلق الاحكام بالطبائع.....
٣٦	اعتبار وجود المناطين في المجمع.....
٣٨	ما يستكشف به المناط.....
٤٤	ثمرة بحث الاجتماع و احكامها.....

٥٢	الفرق بين الاجتماع و التعارض
٥٤	دليل الامتناع و تمهيد مقدمات
٥٥	تضاد الاحكام الخمسة
٥٧	تعلق الحكم الشرعي بالموجود خارجاً
٦٠	عدم ايجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون
٦١	المتحد وجوداً متحد ماهية
٧٣	بعض ادلة المجوزين
٧٨	اقسام العبادات المكروهة
٨٠	الجواب عن القسم الاول من العبادات المكروهة
٨٧	الجواب عن القسم الثاني من العبادات المكروهة
٩٢	الجواب عن القسم الثالث من العبادات المكروهة

تنبيهات مسألة الاجتماع

١٠٧	التنبيه الاول: مناط الاضطراب الراجع للحرمة
١٠٩	حكم الاضطراب بسوء الاختيار
١٣٩	حكم الصلاة في الدار المفصولة اضطراباً
١٤٤	التنبيه الثاني: صفروية الدليلين لكبرى التعارض او التزاحم
١٥١	وجوه ترجيح النهي على الامر في حال الاجتماع و الاشكال فيها:
١٥١	١ - النهي اقوى دلالة من الامر
١٥٧	٢ - اولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة
١٦٤	٣ - الاستقراء
١٧٣	التنبيه الثالث: الحاق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات
١٧٥	فصل: في ان النهي عن الشيء هل يقتضى فساد ام لا
١٧٧	هل المسألة لفظية أو عقلية

١٧٩	شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي و التبعى
١٨٤	تعين المراد من العبادة في المسألة
١٨٨	تحرير محل النزاع
١٨٩	تفسير وصفى الصحة و الفساد
١٩٤	الصحة و الفساد عند المتكلم و الفقيه
٢٠١	تحقيق حال الاصل في المسألة
٢٠٤	اقسام متعلق النهى
٢١٣	النهى عن المعاملة
٢١٣	اقتضاء النهى الفساد في العبادات
٢٢٢	عدم اقتضاء النهى الفساد في المعاملات
٢٢٦	الاستدلال على اقتضاء الحرمة للفساد بالاخبار
٢٢٩	ما حكى عن ابى حنيفة و الشيبانى من دلالة النهى على الصحة

المقصد الثالث في المفاهيم

٢٣٦	تعريف المفهوم و انه من صفات المدلول او الدلالة
٢٤٢	فصل: في مفهوم الشرط
٢٦٠	تقرير ادلة منكرى المفهوم و المناقشة فيها
٢٦٦	ضابط اخذ المفهوم
٢٧٢	اشكال و دفع
٢٨١	اذا تعدد الشرط و قلنا بالمفهوم فهل يخصص مفهوم كل بمنطوق آخر
٢٨٩	تداخل المسببات
٣١٣	فصل: في مفهوم الوصف
٣٢٢	تحرير محل النزاع
٣٢٧	فصل: في مفهوم الغاية

٣٣٠	دخول الغاية في المعنى و عدمه
٣٣٢	فصل: مفهوم الاستثناء
٣٣٥	مفاد كلمة الاخلاص
٣٣٩	في دلالة «انما» على المحصر
٣٤٤	إفادة المسند اليه المعروف باللام للمحصر
٣٤٨	فصل: في مفهوم اللقب و العدد

المقصد الرابع في العام و الخاص

٣٥١	فصل: في تعريف العام
٣٥٤	اقسام العام
٣٦٠	فصل: في انه هل للعموم صيغة تخصه
٣٦٣	فصل: في بيان ما دل على العموم
٣٧١	فصل: في تحقيق العام المخصص
٣٨٧	فصل: في المخصص المجمل
٣٨٧	المخصص اللفظي المجمل مفهوماً
٣٩٤	المخصص اللفظي المجمل مصداقاً
٤٠٢	المخصص اللفظي المجمل مصداقاً
٤١٢	احراز المشتبه بالاصل الموضوعي
٤١٩	التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص
٤٣١	مورد حجية اصالة العموم
٤٣٤	فصل: في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
٤٤٠	الفرق في الفحص بين الاصول اللفظية و العملية
٤٤٢	فصل: في الخطابات الشفاهية
٤٤٦	لا يصح توجيه الخطاب الى الغائب و المعدوم

٤٥١	وضع ادوات النداء للخطاب الانشائي
٤٦٠	فصل: ثمره خطابات المشافهة للمعدومين و المناقشة فيها
٤٧٢	فصل: تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده
٤٨١	فصل: في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف
٤٨٧	فصل: الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة
٤٩٥	فصل: في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٥٠٤	فصل: في تعارض العام و الخاص و صورته
٥١١	حقيقة النسخ
٥١٧	البداء
٥٢٣	ثمره النسخ و التخصيص

المقصد الخامس في المطلق و المقيد و المجمل و المبين

٥٢٥	فصل: تعريف المطلق
٥٢٦	الالفاظ التي يطلق عليها المطلق
٥٢٦	١- اسم الجنس
٥٣١	٢- علم الجنس
٥٣٤	٣- المفرد المعروف باللام
٥٤١	٤- النكرة
٥٤٨	فصل: في مقدمات الحكمة
٥٥٥	الاصل كون المتكلم في مقام البيان
٥٥٧	انواع الانصراف
٥٦٣	اذا كان للمطلق جهات عديدة
٥٦٥	فصل: في المطلق و المقيد المتنافيين
٥٧٢	عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات

- ٥٧٦ عدم اختصاص الحمل على المقيد بالحكم التكليفي و شموله للوضعي
- ٥٧٧ اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة
- ٥٨٢ فصل: في المجلد و المبين



مركز تحقيقات كچي پتير علوم اسلامي

فهرست موضوعی کتاب

موضوع	صفحه
 مقصد دوم «تواهی»	
متعلق نهی، ترک است یا کف؟	۴
آیا صیغه نهی، دال بر دوام و تکرار است؟	۷
اجتماع امر و نهی	۱۰
مقصود از کلمه «واحد» چیست؟	۱۰
فرق بین مسأله «اجتماع امر و نهی» با «نهی در عبادت»	۱۳
نقد و بررسی کلام صاحب فصول در تفاوت دو مسأله	۱۶
مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است.	۱۹
مسأله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟	۲۲
آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود؟	۲۶
آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه، معتبر است؟	۲۹
بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله تعلق احکام به طبایع ندارد	۳۲
اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماعی	۳۶

- ۳۹ منایط امر و نهی در ماده اجتماع، چگونه احراز می شود؟
- ۴۴ ثمره بحث اجتماع امر و نهی
- ۵۲ فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی
- ۵۵ تضاد احکام خمس
- ۵۷ متعلق تکالیف چیست؟
- ۶۰ تعدد عنوان، باعث تعدد معنوی نمی شود
- ۶۱ دفع دو توهم
- ۶۶ تقریر دلیل امتناع
- ۶۷ ادله مجوزین:
- ۶۷ دلیل اول قائلین به جواز اجتماع
- ۷۰ رد دلیل اول مجوزین
- ۷۰ دلیل دوم قائلین به جواز اجتماع
- ۷۲ رد دلیل دوم مجوزین
- ۷۳ دلیل سوم قائلین به جواز
- ۷۵ رد دلیل سوم مجوزین
- ۷۹ عبادات مکروهه بر سه قسم است
- ۸۰ احکام عبادات مکروهه:
- ۸۰ حکم قسم اول
- ۸۷ حکم قسم دوم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد
- ۹۲ حکم قسم سوم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد
- ۱۰۲ دلیل چهارم قائلین به جواز اجتماع
- ۱۰۳ رد دلیل چهارم مجوزین
- ۱۰۷ تنبیهات مسأله اجتماع امر و نهی
- ۱۰۷ ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟

۱۱۰	حکم اضطرار به سوء اختیار
۱۳۹	ثمره مسأله خروج از دار غصبی
۱۵۱	وجوه ترجیح نهی بر امر و نقد و بررسی آن:
۱۵۱	۱- اقوائیت دلالت نهی، نسبت به امر
۱۵۷	۲- اولویت دفع مفسده از جلب منفعت
۱۶۴	۳- استقرا
۱۷۲	الحاق تعدد اضافات به تعدد جهات
۱۷۵	آیا نهی در شیء مقتضی فساد آن شیء هست یا نه؟
۱۷۹	ملاک بحث، شامل نهی «تنزیهی» هم می شود
۱۸۱	آیا نهی «غیری» هم داخل بحث فعلی هست یا نه؟
۱۸۳	آیا نهی «تبعی» هم داخل محل نزاع هست یا نه؟
۱۸۴	معنای عبادت
۱۸۸	مقصود از «شیء» در عنوان بحث چیست؟
۱۸۹	معنای «صحت» و «فساد»
۱۹۴	صحت و فساد از احکام شرعیه است یا عقلیه یا اعتباریه؟
۲۰۲	تأسیس اصل
۲۰۴	اقسام تعلق نهی به عبادت
۲۱۳	اقسام تعلق نهی به معامله
۲۱۴	نهی در عبادت، مقتضی فساد است
۲۲۲	آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟
۲۲۹	آیا نهی، بر صحت متعلق خود دلالت می کند؟

مقصد سوم

«مفاهیم»

۲۳۶	تعریف مفهوم.....
۲۴۲	مفهوم شرط.....
۲۴۷	ادله قائلین به ثبوت مفهوم شرط و نقد و بررسی آن:.....
۲۴۷	۱- تبادر.....
۲۴۸	۲- انصراف.....
۲۵۰	۳- مقدمات حکمت.....
۲۶۰	ادله منکرین مفهوم شرط و نقد و بررسی آن.....
۲۶۶	ضابطه اخذ و اثبات مفهوم.....
۲۸۱	تعدد شرط و وحدت جزا.....
۲۸۹	تداخل یا عدم تداخل مسببات.....
۲۹۱	اقوال در بحث تداخل.....
۲۹۱	مختصری از زندگی نامه محقق خوانساری «ره».....
۲۹۲	تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل.....
۳۰۵	نقد و بررسی کلام فخرالمحققین «ره» در بحث تداخل.....
۳۰۹	نقد و بررسی تفصیل علامه حلی «ره» در بحث تداخل.....
۳۰۹	مختصری از زندگی نامه علامه حلی.....
۳۱۱	تعیین محل نزاع در بحث تداخل.....
۳۱۳	مفهوم وصف.....
۳۲۲	تعیین محل نزاع در مفهوم وصف.....
۳۲۷	مفهوم غایت.....
۳۳۰	آیا غایت، داخل در مفاهاست؟.....
۳۳۲	مفهوم استثنا.....

۳۳۷	حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟
۳۳۹	ادوات دال بر حصر
۳۴۸	مفهوم لقب
۳۴۹	مفهوم عدد

مقصد چهارم

«عام و خاص»

۳۵۵	اقسام عام
۳۵۹	آیا اسماء عدد از افراد عام است؟
۳۶۰	آیا «عموم»، دارای لفظ خاصی هست؟
۳۶۴	الفاظ دال بر عموم
۳۷۱	آیا عام مخصص، نسبت به «باقی» حجت دارد؟
۳۸۷	آیا اجمال مخصص به عام سرایت می‌کند یا نه؟
۳۹۴	شبهه مصداقیه
۴۱۲	احراز مشتبّه به وسیله اصل موضوعی
۴۱۹	آیا در غیر از مورد تخصیص می‌توان به عام تمسک نمود؟
۴۳۱	اصالت العموم در چه موردی حجت است؟
۴۳۴	آیا قبل از فحص از مخصص می‌توان به «عام» عمل کرد؟
۴۴۰	تفاوت «فحص» در محل بحث با «فحص» در اصول عملیه
۴۴۲	آیا خطابات شفاهیه، شامل غائبین و معدومین می‌شود یا نه؟
۴۶۰	ثمره خطابات مشافهیه و مناقشه در آن
۴۷۲	تعقب عام به ضمیر
۴۸۱	تخصیص عام به مفهوم مخالف
۴۸۷	استثنای عقیب جمل متعدد

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر	۴۹۵
ادله مانعین و رد آن	۴۹۷
تعارض عام و خاص	۵۰۴
نسخ	۵۱۲
بداء	۵۱۸
ثمره بین نسخ و تخصیص	۵۲۳

مقصد پنجم

«مطلق و مقید»، «مجمل و مبین»

تعریف مطلق	۵۲۵
الفاظی که «مطلق» به آن ها گفته می شود	۵۲۷
۱- اسم جنس	۵۲۷
۲- علم جنس	۵۳۱
۳- مفرد معرف به لام	۵۳۴
۴- نکره	۵۴۱
مقدمات حکمت	۵۴۸
تأسیس اصل	۵۵۵
اقسام انصراف	۵۵۷
آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدد باشد، می توان به آن تمسک نمود؟	۵۶۳
حمل مطلق بر مقید	۵۶۵
حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست	۵۷۶
نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است	۵۷۷
مجمل و مبین	۵۸۲