

اصول الفقه

للشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

المتوفى ۱۳۸۳ هـ . ق

همراه با :

شرح فارسی

جلد اول

از: سیدعبدا... اصغری

اصول الفقه

للشيخ محمد رضا المظفر[ؒ] (قدس سره)

المتوفى ١٣٨٣ هـ . ق

همراه با :



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شرح فارسی

جلد اول

از: سید عبداللہ اصغری

شناسنامه کتاب

نام کتاب: شرح فارسی بر اصول فقه مرحوم مظفر جلد اول

مؤلف: سید عبدالله اصغری

ناشر: مؤلف

حروفچینی و صفحه آرایی: مهدی محقق ۷۷۴۹۰۵۰

چاپخانه:

نوبت چاپ: دوم

سال چاپ: ۱۳۸۶

بهای دوره [ج ۱] و [ج ۲] هشت هزار تومان

کلیه حقوق و امتیاز مخصوص مؤلف می باشد

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کتاب و ترویج علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۲۹۸۴۶
تاریخ ثبت:	

فهرست مطالب

٧	تعريف علم اصول
١٠	موضوع علم اصول
١١	فائده علم اصول
١٥	مبحث وضع
٨٣	مقصد اول مباحث الفاظ
٨٧	الباب الاول المشتق
١٠١	الباب الثانى الاوامر
١٦٧	الباب الثالث النواهي
١٧٥	الباب الرابع المفاهيم
٢٤٣	الباب الخامس العام والخاص
٣١٣	الباب السادس المطلق والمقيّد
٣٥٩	الباب السابع المجمل والمبيّن
٣٧٣	المقصد الثانى الملازمات العقلية
٣٩١	المبحث الاول التحسين والتقبيح العقليان
٤٤٣	الباب الثانى غير المستقلات العقلية
٤٤٤	الاجزاء
٤٧٢	مقدمة الواجب
٥٣٧	مسألة الضد
٥٧٠	اجتماع الامر والنهي
٦٢٠	دلالة النهى على الفساد

وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن
للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق
عندما يبلغون درجة المراهقين. وهو الحلقة
المفقودة بين كتاب معالم الاصول و بين كفاية
الاصول. يجمع بين سهولة العبارة و الاختصار، و
بين انتقاء الآراء الحديثة التي تطور اليها هذا الفن.



مركز تحقيقات كتابية وعلوم اسلامی



نَحْمَدُهُ عَلَى آلَائِهِ وَنُصَلِّي عَلَى خَاتَمِ النَّبِيِّينَ
مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصُومِينَ.

الْمَدْفَل (۱)

تعریف علم الاصول: (۲)

علم اصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتائجها في طرق استنباط الحكم الشرعي». (۳)

۱. یعنی راه ورود در مباحث علم اصول.
 ۲. در هر علمی ابتدا از تعریف و موضوع و فائده آن بحث می‌شود، از این رو مرحوم مظفر تعریف علم اصول و بیان موضوع و فائده آن را «مدخل» و راه ورود در مباحث علم اصول معرفی نموده و بطور اختصار علم اصول را تعریف و موضوع و فائده آن را بیان نموده است.
 ۳. خلاصه مطلب از این قرار است که در علم اصول فقه از قواعدی بحث می‌شود که نتیجه آنها استنباط حکم شرعی می‌باشد مثلاً استفاده وجوب نماز که یکی از احکام شرعی است از آیه «اقیموا الصلوة...» به دو چیز توقف دارد یکی اینکه صیغه امر دلالت بر وجوب داشته باشد و دیگر اینکه ظاهر قرآن کریم حجت باشد.
- ظهور صیغه امر در وجوب نتیجه مبحث اوامر است که با بررسی‌های گسترده ثابت گردیده است که صیغه امر ظهور در وجوب دارد. و معتبر بودن ظاهر قرآن نتیجه مبحث حجیت ظواهر است که با تحقیقات وسیع ثابت شده است که ظاهر قرآن حجت است بنابراین علم اصول فقه، علمی است که در آن از قواعدی بحث می‌شود که نتیجه آن قواعد، در طرق استنباط احکام شرعی واقع خواهد شد، مثلاً نتیجه بحث اوامر، که یکی از مباحث علم اصول است، آن است که صیغه امر ظهور و دلالت بر وجوب دارد، این نتیجه را کبرای قیاس قرار می‌دهیم و

(مثاله) - ان الصلاة واجبة في الشريعة الاسلامية المقدسة، وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: «وان اقيموا الصلاة»^(۱). «ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا»^(۲). ولكن دلالة الآية الاولى متوقفة على ظهور صيغة الامر - نحو (اقيموا) هنا - في الوجوب، ومتوقفة على ان ظهور^(۳) القرآن حجة يصح الاستدلال به. وهاتان المسألتان يتكفل ببيانهما (علم الاصول).

فاذا علم الفقيه من هذا العلم ان صيغة الامر ظاهرة في الوجوب، وان ظهور القرآن حجة - استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة ان الصلاة واجبة. وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من اي دليل شرعي او عقلي لابد ان يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة او اكثر من مسائل هذا العلم.

وجوب صلوة که یکی از احکام شرعی است استنباط می شود به این کیفیت:

«الصلوة ما دل عليها الأمر من القرآن (اقموا الصلوة) وكل ما دل عليه الأمر من القرآن فهو واجب فالصلوة واجبة».

۱. این آیه مثال برای صیغه امر است که دلالت بر وجوب دارد چنانچه آیه ۷۲ سوره انعام (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) مثال برای جمله خبریه است که در مقام انشاء دلالت بر وجوب دارد.

۲- سوره نساء آیه ۱۰۳ ترجمه: البته نماز وظیفه ثابت و معینی برای مؤمنان است.

برای کلمه (موقوت) دو معنی ذکر شده است یکی اینکه موقوت از ماده (وقت) است نظر براینکه نماز اوقات معینی دارد، لذا به کتاب موقوت تعبیر شده است، دیگر اینکه در بسیاری از روایات ذکر شده در ذیل آیه، (موقوت) به معنی واجب و ثابت تفسیر شده است که «نماز» نوشته ثابت و واجبی خواهد بود.

۳- هرگاه از لفظی دو معنی و یا چند معنی در ذهن خلجان نماید و یکی از آنها بر بقیه ترجیح داشته باشد می گویند این لفظ در آن معنی ظهور دارد و یا این لفظ ظاهر در آن معنی است، به عبارت دیگر در «ظهور» احتمال خلاف وجود دارد و در «نص» احتمال خلاف وجود ندارد، بنا بر این «نص» عبارت است از لفظی که ذاتاً و بر حسب وضع به معنی خود دلالت کند و جز آن معنی دیگری از آن استفاده نشود.

الحکم: واقعی و ظاهری^(۱). والدلیل: اجتهادی و فقهاتی.

ثم لا يخفى ان الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين:

۱- ان يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعل من الافعال، كالمثال المتقدم اعني وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الافعال مع قطع النظر عن اي شيء آخر. ويسمى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي). والدليل الدال عليه (الدليل الاجتهادي).

۲- ان يكون ثابتاً للشيء بما انه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الاجنبية، او وجوب الاقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على احد الاقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الاولی المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيراً لا بد له من وجود حكم آخر ولو كان عقلياً، كوجوب الاحتياط^(۲) او

۱. غرض از مطرح نمودن حکم واقعی و ظاهری آن است که با قواعد علم اصول همانطور ی که احکام واقعی استنباط می شود احکام ظاهریه ایضاً استنباط خواهد شد، و خلاصه فرق بین حکم واقعی و ظاهری آنست که در حکم واقعی، موضوع حکم، نفس عمل، بدون اخذ عنوان اضافی در آن می باشد مثل «وجوب» که به ذات صلوة به عنوان اولی آن که فعلی از افعال است، تعلق یافته است، و در حکم ظاهری متعلق حکم یک قید و عنوان اضافی دارد مانند حکم اباحه که متعلق شده است به «شُرْبُ تُتْنٍ» متتهی به عنوان ثانوی آن، یعنی شرب تنن با عنوان آن که «حکم واقعی آن مجهول است» متعلق حکم ظاهری قرار گرفته که اباحه باشد.

۲. وجوب احتیاط درجایی است که شک در مکلف به باشد مثلاً مسافر در نقطه ای رسیده است که نمی داند مسافتی را که طی کرده چهار فرسخ هست (تا قصر واجب باشد) و یا کمتر از چهار فرسخ است (تا تمام واجب باشد)؟ نسبت به اصل تکلیف (وجوب اتیان صلوة) یقین دارد و نسبت به مکلف به (قصر و یا تمام) شک و تردید دارد، در این مورد به حکم عقل احتیاط واجب است یعنی جهت تحصیل برائت یقینی باید صلوة را قصرأ و هم تماماً اتیان نماید.

مثال برائت: آنجا که شک در تکلیف دارد، مثلاً نمی داند (شُرْبُ تُتْنٍ) حرام است و یا حلال؟ در این مورد «إِضَالَةُ الْبَرَاءَةِ» جاری می شود و اباحه را ثابت خواهد کرد و این برائت

البراءة او عدم الاعتناء بالشك. ويسمى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري). والدليل الدال عليه (الدليل الفقاهتي) او (الاصل العملي). ومباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري. ويجمع الكل «وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي» على ما ذكرناه في التعريف.

موضوع علم الاصول:

ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، وهو استنباط الحكم الشرعي. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص (الادلة الاربعة) فقط، وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل، او بأضافة الاستصحاب، او بأضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون^(۱).

ايضاً حكم عقلست چه آنکه بحکم عقل، عقاب بلا بيان قبيح می باشد. مثال عدم اعتناء به شک: مثلاً یقین بظهارت داشته و شک در حدیث دارد در این مورد عقل حاکم است بر اینکه یقین سابق باید تداوم داد و بشک لا حق نباید اعتناء کرد که این عدم اعتناء حکم عقلی خواهد بود.

۱. متقدمین از علماء علم اصول نظر بر اینکه معتقد بودند و لازم می دانستند که هر علمی باید موضوع خاصی داشته باشد که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث گردد، لذا خود را به تکلف می انداختند تا موضوع خاصی برای علم اصول پیدا کنند، بدین لحاظ عده ای «ادله اربعة» را موضوع علم اصول معرفی کردند و عده دیگر بخاطر اینکه بعضی از مباحث اصولی از علم اصول خارج نشوند استصحاب و یا قیاس و استحسان را اضافه نمودند و خلاصه چون ندیدند و حقیقت رَه افسانه زدند، در صورتی که نیاز و ضرورت بر التزام بر اینکه هر علمی موضوعی باید داشته باشد در کار نبوده، و از این رو مرحوم مظفر می فرماید:

هیچ گونه ضرورتی در کار نیست که حتماً هر علمی موضوع خاصی داشته باشد که از عوارض ذاتی آن بحث گردد.

سرانجام به این نتیجه می رسیم: لازم نیست علم اصول موضوع خاصی داشته باشد بلکه علم اصول از موضوعات پراکنده ای بحث می کند که همه در یک هدف (استنباط حکم

ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية (۱) في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين، فإن هذا لا ملزم له ولا دليل عليه.

فائدته:

ان كل متشرع يعلم (۲) انه مامن فعل من افعال الانسان الاختيارية الا وله حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب او حرمة او نحوهما من الاحكام الخمسة. ويعلم ايضا ان تلك الاحكام ليست كلها معلومة لكل احد بالعلم الضروري، بل يحتاج اكثرها لأثباتها إلى اعمال النظر واقامة الدليل، اي انها من العلوم النظرية. وعلم الاصول هو العلم الوحيد المدوّن للاستعانة به على الاستدلال على اثبات الاحكام الشرعية، ففائدته اذاً الاستعانة على الاستدلال للأحكام من ادلتها.

تقسيم ابحاثه:

تنقسم مباحث هذا العلم (۳) إلى اربعة اقسام.



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

شرعی) شرکت دارند.

۱. عوارض جمع عارض، و عرض در مقابل جوهر است در علم منطق خواندیم که اعراض (۹) تا می باشد مانند کم و کیف و متى و أين و... عرض همیشه بر غیر خود عارض می شود (إذا وُجِدَ وَجَدَ فِي الْغَيْرِ) منتهی گاهی عروض عرض بر معروض بدون واسطه تحقق می یابد مانند عروض «زوجیت» بر «اربعة» و گاهی عروض عرض بر معروض با واسطه انجام می گیرد، مانند عروض «حرکت» بر سرنشین کشتی که به واسطه حرکت کشتی، سرنشین متحرک می شود، و گاهی عروض عرض بر معروض با واسطه در ثبوت خواهد بود، مانند عروض «ضحک» بر انسان به واسطه «تعجب» منظور از عوارض ذاتی آن است که واسطه در عروض نداشته باشد یعنی عوارض یا بدون واسطه باشد و یا با واسطه در ثبوت.

۲. یعنی هر متشرعی به علم اجمالی آگاه است که هر فعلی از افعال اختیاری انسان در شریعت مقدس اسلام محکوم به یکی از احکام خمس (واجب، حرام، مستحب، مکروه، مباح) خواهد بود.

۳. مباحث علم اصول چهار قسم است و کتاب «اصول الفقه» در چهار جزء تدوین شده

- ۱- (مباحث الالفاظ) وهي تبحث عن مداليل الالفاظ وظواهرها من جهة عامة (۱) نظير البحث عن ظهور صيغة افعال في الوجوب وظهور النهي في الحرمة. ونحو ذلك.
- ۲- (المباحث العقلية) وهي ما تبحث عن لوازم الاحكام في انفسها ولو لم تكن تلك الاحكام (۲) مدلوله للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع (۳)، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم مقدمة الواجب، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم مسألة الضد (۴)، وكالبحث عن جواز اجتماع الامر والنهي (۵). وغير ذلك.
- ۳- (مباحث الحجة) وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية كالبحث عن حجية خبر

که هر جزئی مخصوص یک قسم از مباحث علم اصول خواهد بود، جزء اول تحت عنوان «مقصد اول» مربوط به مباحث الفاظ است، و جزء دوم تحت عنوان «مقصد دوم» مربوط به ملازمات عقلیه است، و جزء سوم تحت عنوان «مقصد سوم» مربوط به مباحث حجت است، و جزء چهارم تحت عنوان «مقصد چهارم» مربوط به مباحث اصول عملیه خواهد بود.

۱. یعنی الفاظی که مورد بحث در (مباحث الفاظ) می باشد اختصاص به الفاظ مخصوصه ای ندارند بلکه مباحث الفاظ عموم الفاظ را شامل خواهد شد، مثلاً صیغه امر در مباحث الفاظ از جهت عامه (یعنی: چه از قرآن باشد و یا از روایات و احادیث و یا از مؤلفی عرفیه و یا از پدر و مادر و یا از بزرگترها) مورد بررسی قرار می گیرد که آیا در چه معنایی ظهور خواهد داشت؟

۲. مثل احکامی که از دلیل عقلی و یا اجماع که غیر لفظی هستند بدست آمده باشد.

۳. كُلُّمَا حَكَمَ الْعَقْلُ بِقُبْحِهِ حَكَمَ الشَّرْعُ بِحُرْمَتِهِ وَكُلُّمَا حَكَمَ الْعَقْلُ بِحُسْنِهِ حَكَمَ الشَّرْعُ بِوُجُوبِهِ.

۴. مثلاً با امر «أَزِلِ النِّجَاسَةَ عَنِ الْمَسْجِدِ» ازاله نجاست از مسجد بر مکلف واجب شده است، آیا امر ازاله نجاست از نظر عقلی دلالت بر حرمت (نماز) که ضد ازاله نجاست می باشد دارد یا خیر؟

۵. اجتماع امر و نهی مثلاً در مورد صلوة در دار غصبی امر (صَلِّ) و نهی (لَا تَغْصَبْ) اجتماع نموده اند، آیا از نظر عقلی اجتماع امر و نهی جایز است یا خیر؟ بالاخره در همه مباحثی که در مقصد دوم مطرح است عقل حضور دارد.

الواحد وحجية الظواهر وحجية ظواهر الكتاب وحجية السنة والاجماع والعقل، وما إلى ذلك.

٤- (مباحث الاصول العملية) وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن اصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها. فمقاصد الكتاب - اذن - اربعة. وله خاتمة تبحث عن تعارض الادلة وتسمى (مباحث التعادل والتراجع) فالكتاب يقع في خمسة اجزاء ان شاء الله تعالى. وقبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الادبية او لم يبحث عنها.



مركز تحقيقات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب ویر علوم اسلامی

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الالفاظ واستعمالها ودلالاتها وفيها اربعة عشر مبحثاً:

١- حقيقة الوضع

لا شك ان دلالة الالفاظ على معانيها في اية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار، وان توهم ذلك بعضهم^(١)، لأن لازم هذا الزعم ان

١- بعضى ما توهم کرده اند که دلالت لفظ بر معنى بخاطر مناسبت ذاتى است که نسبت به هم دارند مثلاً بين لفظ «آسمان» ومعنى آن ولفظ «زمین» ومعنى آن مناسبت ذاتى برقرار است و دليل آنها بر مدعاى مذکور آن است که اگر مناسبت ذاتى بين هر لفظ و معنای آن نباشد و دلالت لفظ بر معنى به وضع واضح باشد، اين سؤال مطرح مى شود که چرا واضح لفظ «آسمان» را برای زمین و لفظ «زمین» را برای آسمان وضع نکرد؟ انتخاب لفظ «آسمان» را برای آسمان و لفظ «زمین» را برای زمین ترجیح بلا مرجح است و محال خواهد بود. بنابراین باید قبول نماییم که بين هر لفظ و معنای آن، مناسبت ذاتى وجود دارد و سرانجام با اشکال ترجیح بلا مرجح مواجه نخواهیم شد؛ اين توهم مردود است، اولاً ترجیح بلا مرجح لازم نمى آید چه آنکه مرجح نوعى (که الفاظ بازاء معانى برای بشر از جهت سهولت تفاهم مصلحت دارد) موجود است و اين مرجح نوعى در وضع الفاظ برای معانى كافى خواهد بود. و ثانياً بعضى از الفاظ دارای دو معنای متضاد مى باشد مثلاً «قرؤ» به معنای «طهر» و «حيض» است، اگر دلالت الفاظ بر معانى بخاطر مناسبت ذاتى باشد چگونه یک لفظ با دو معنای متضاد مى تواند مناسبت ذاتى داشته باشد؟

يشارك جميع البشر في هذه الدلالة، مع ان الفارسي مثلاً لا يفهم الالفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم وكذلك العكس في جميع اللغات. وهذا واضح. وعليه، فليست دلالة الالفاظ على معانيها الا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الالفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية^(۱).

۲- من الواضع؟

ولكن من ذلك الواضع الاول في كل لغة من اللغات؟
 قيل: ان الواضع لابد ان يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم

و ثالثاً اگر مناسبیت ذاتی بین هر لفظ و معنای آن برقرار باشد و دلالت هر لفظ بر معنای خود بخاطر مناسبیت ذاتی باشد مانند دلالت (دخان) بر وجود «نار» باید همه انسانها در این دلالت شریک باشند و همه عارف به همه لغات باشند در صورتی که واقع الامر چنین نخواهد بود.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی

۱. در علم منطق بیان شد که دلالت بر سه قسم است:

۱- دلالت عقلیه: آن است که دالّ و مدلول در وجود خارجی خود با هم تلازم ذاتی دارند مانند روشنایی صبح که اثر «شمس» است و به دلالت عقلی بر وجود «شمس» دلالت دارد.
 ۲- دلالت طبعیه: آن است که دالّ و مدلول از نظر طبع انسانی با هم تلازم دارند و این دلالت بر خلاف دلالت عقلیه، به طبایع انسانها بستگی دارد و به اختلاف طبایع متفاوت می شود مثلاً در بعضی از طبایع (أف) از وجود تاسف و تزجر حکایت می کند و یا در بعضی از طبایع، انگشت گذاشتن بین قسمت بالای گوش و ابرو حالت تفکر را به ذهن منتقل می سازد، و یا مثل دلالت «أخ أخ» بر وجع صدر درد سینه و دلالت سرعت (نبض) بر وجود تب

۳- دلالت وضعیه: در دلالت وضعیه بر خلاف دو قسم مذکور ملازمه بین دالّ و مدلول باید از ناحیه واضع جعل شود و این دلالت وضعیه به دو قسم منقسم می شود یکی لفظیه مانند دلالت لفظ (حسن) بر شخص معینی، دیگری غیر لفظیه مانند علائم راهنمایی.
 نظر بر این که در دلالت الفاظ بر معانی جعل و قرارداد لازم است لذا دلالت الفاظ بر معانی جزء دلالت وضعیه به حساب آمده است.

بتلك^(١) اللغة. وقيل - وهو الاقرب إلى الصواب - ان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي افادة مقاصد الانسان بالالفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند ارادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند اول امرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به^(٢)، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم الالفاظ لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الالفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر. وهذه اللغة قد تتشعب بين اقوام

١. در مورد این که واضع الفاظ کیست؟ سه احتمال وجود دارد:

١- احتمال اول آن است که واضع ذات باری تعالی است و مختار محقق نائینی (ره) همین است و ماحصل فرمایش ایشان (کما نُقِلَ فی المُحَاضِرَاتِ، از مرحوم آیت الله خوئی ج ١، ص ٣٤) آن است که مناسبت ذاتی بین الفاظ و معانی برقرار است منتهی از نظر ما مجهول می باشد و خداوند که واضع است با ملاحظه همین مناسبت الفاظ را برای معانی وضع کرده است، البته وضع الفاظ برای معانی از جانب الله، از قبیل جعل احکام شرعی که نیاز به ارسال رُسُل و اِنزال کُتُب داشته باشد نیست، کما این که از قبیل جعل امور تکوینی (مانند حُصول عطش عِنْدَ اَحْتِیاجِ الْمِعْدَةِ إِلَى الْمَاءِ) هم نمی باشد بلکه به طریق الهام بوده که برای هر طائفه ای الهام نموده فلان لفظ را در فلان معنا استعمال نمایند، و برای اثبات مدعای خود مرحوم نائینی (ره) دو دلیل ذکر کرده: دلیل اول این که تنها خداوند است که احاطه بر همه الفاظ و معانی دارد و دلیل دوم این که اگر شخصی و یا اشخاص معین واضع باید تاریخ ضبط می کرد.

٢- احتمال دوم آن است که واضع هر لغتی شخص و یا اشخاص معینی می باشد چنانچه می گویند واضع لغت عرب، یَعْرَبُ بْنُ قُحْطَانَ بوده است.

٣- احتمال سوم آن است که اهل هر لغتی به مرور زمان و بر حسب نیاز، طبق استعداد خدادادی خود الفاظ را برای معانی وضع کرده اند، بنابراین واضع هر لغتی جماعتی از انسانها خواهد بود، نه این که خداوند و یا شخص یا اشخاص معینی واضع بوده باشند مختار مرحوم مظفر (ره) همین احتمال سوم است (البته استعداد خدادادی که در نهاد بشر به ودیعت گذاشته شده است غیر از مسئله الهام است که در نظریه محقق نائینی (ره) مطرح بود).

٢. یعنی آن آخرین که با آن انسان مخترع مربوط و منسوبند.

متباعدة و تتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق^(۱) منها لغات اخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة. وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به. ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع انه لو كان الواضع شخصا واحداً لنقل ذلك في تاريخ اللغات ولعرف عند كل لغة واضعها.

۳- الوضع تعييني وتعييني

ثم ان دلالة الالفاظ على معانيها الاصل فيها ان تكون ناشئة من الجعل والتخصيص^(۲) ويسمى الوضع حينئذ (تعيينيا). وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان على وجه اذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. ويسمى الوضع حينئذ (تعيّنيا).



تقسيم الوضع

لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى

۱. جدا می شود.

۲. یعنی تعیین لفظ به ازاء معنی با قرارداد انجام گردد به این کیفیت که واضع اعلام نماید که لفظ (حسن) را برای فلان (نوزاد) وضع نمودم، نظر بر این که پای تعیین و تخصیص در کار است، لذا این نوع وضع را تعیینی و تخصیصی می نامند، به خلاف قسم دوم که تعیین و تخصیص در کار نخواهد بود، بلکه بر اثر زیادی استعمال، لفظ اختصاص به معنایی پیدا می کند یعنی تعین و تخصیص خود به خود حاصل می شود و لذا این نوع وضع را تعینی و تخصیصی می گویند، مانند لفظ (امام) که بر اثر کثرت استعمال در مورد بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران خمینی کبیر (ره) تخصیص و تعین یافته است و عَلَمُهَاي بِالْغَلْبَةِ مانند (تأبّط شراً).

البته تقسیم وضع به تعینی و تعیینی به لحاظ منشأ وضع می باشد که منشأ وضع در تعیینی وضع واضح است و در تعینی کثرت استعمال خواهد بود.

اللفظ، ولا يصح الحكم على الشيء إلا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الاجمال، لأن تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه أي بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه اذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفا عنه كما إذا حكمت على شبح^(١) من بعيد أنه أبيض مثلاً وانت لا تعرفه بنفسه أنه أي شيء هو، وأكثر ما تعرف عنه - مثلاً - أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات. فقد صح حكمك عليه بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه وإنما تصورت به عنوان أنه شيء أو حيوان لا أكثر واشترت به إليه. وهذا ما يسمى في عرفهم (تصور الشيء بوجهه) وهو كاف لصحة الحكم على الشيء. وهذا بخلاف المجهول محضاً فإنه لا يمكن الحكم عليه ابداً. وعلى هذا، فإنه يكفي في صحة الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا أن المعنى لا بد من تصوره وأن تصوره على نحوين - فإنه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو أن المعنى قد يكون خاصاً أي جزئياً وقد يكون عاماً أي كلياً، نقول أن الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية^(٢):

١- أن يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئي، أي أن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له خاص)^(٣).

٢- أن يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلي أي أن الموضوع له كلي

١. شَبَحَ يعني شيء كه با چشم دیده شود كه شخص ناظر به عنوان شَيْئِيَّتِ آن شبح و علامت را تصور می کند و سپس حکم می کند: بِأَنَّهُ أَبْيَضُ.

٢. عقلیه نه به این معنی كه عقل به صحت اقسام اربعه حكم نماید چنانچه خواهد آمد قسم چهارم از نظر عقل محال است، بلكه عقلیه به این معنی است كه فرض چهار قسم از نظر عقل ممكن خواهد بود.

٣. واضع در هنگام وضع، معنی جزئی حقیقی را كه ذات نوزاد باشد ملاحظه و تصور می کند و لفظ (حَسَن) را بازاء آن قرار می دهد كه سرانجام قضیه شخصیه بوجود می آید: لهذا حَسَنٌ، در این صورت وضع خاص است، چه آنكه معنی خاص را تصور کرده و موضوع له خاص است، چه آن كه موضوع له همان معنی خاص می باشد.

متصور بنفسه لا بوجهه. ویسمی هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام)^(۱).

۳- ان يكون المتصور کلیاً والموضوع له افراد ذلك الکلی لا نفسه ای ان الموضوع له جزئی غیر متصور بنفسه بل بوجهه، ویسمی هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص)^(۲).

۴- ان يكون المتصور جزئياً والموضوع له کلیاً لذلك الجزئی، ویسمی هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام)^(۳).

۱. واضع در هنگام وضع معنی کلی را که (حیوان ناطق) باشد ملاحظه و تصور می نماید و لفظ (انسان) را بازاء همان معنی کلی و عام قرار می دهد، سرانجام قضیه کلی طبیعی به وجود می آید: الانسان حیوان ناطق، در این صورت وضع و موضوع له عام است.

۲. واضع در هنگام وضع، معنی عام و کلی را تصور می کند و لفظ را بازاء افراد و مصادیق آن معنی عام، وضع می نماید بنابراین موضوع له افراد و مصادیقند گرچه آن افراد مستقیماً مورد ملاحظه و تصور قرار نگرفته اند ولی نظر بر این که عام می توان وجه و عنوان برای مصادیق و افراد خود باشد لذا با تصور عام، افراد و مصادیق آن بالواسطه و بالوجه و العنوان تصور شده اند چه آن که اگر یک مفهوم کلی را ملاحظه نماییم (مثل ملاحظه مفهوم انسان) افراد و مصادیق آن ایضاً به نحو اجمال ملاحظه خواهد شد، به عبارت دیگر مفهوم عام مرآة و آینه افراد و مصادیق خود می باشد، در این صورت وضع عام و موضوع له خاص است، در وضع عام موضوع له خاص از نظر مقام تصور (همان طوری که بیان گردید) نزاع و اختلافی وجود ندارد و لکن از نظر مقام وقوع که آیا واقع شده است یا نه؟ مورد اختلاف است کسانی که معتقد به وقوع (وضع عام موضوع له خاص) هستند حروف و اسماء اشاره و... را به عنوان مثال معرفی نموده اند که بحث مفصل آن خواهد آمد.

۳. واضع در هنگام وضع، معنی خاص (جزئی حقیقی مثل زید) را تصور می کند و لفظ انسان را مثلاً به ازاء معنی کلی و عام (که مفهوم حیوان ناطق باشد) وضع می نماید، در این صورت وضع خاص موضوع له عام است نظر بر این که مفهوم خاص و جزئی نمی تواند عنوان و وجه برای مفهوم کلی باشد و با تصور خاص، عام بوجه و بعنوان تصور نخواهد شد و مفهوم خاص آینه و مرآة مفهوم عام نمی باشد، لذا وضع کذایی (وضع خاص موضوع له عام) غیر ممکن می باشد چه آنکه موضوع له مجهول محض است و وضع لفظ برای موضوع

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية، فنقول: لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين. ومثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر، ومثال الثاني أسماء الأجناس كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان. وإنما النزاع وقع في امرين: الأول في إمكان القسم الرابع^(١)، والثاني في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. والصحيح عندنا استحالة الرابع ووقوع الثالث ومثاله الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها^(٢) على ما سيأتي.

٥- استحالة القسم الرابع

أما استحالة الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فنقول في بيانه: إن النزاع في إمكان ذلك ناشئ من النزاع في إمكان أن يكون الخاص وجهاً وعنواناً للعام^(٣)،

له مجهول، محال خواهد بود. ١. یعنی آیا می شود قسم رابع را تصور کرد؟
 ٢. مثل هیئت فعل ماضی و مضارع و امر حاضر که یکی از ملحقات حررف هیئات است. مثلاً واضع در هنگام وضع هیئت فعل ماضی (فَعَلَ وَزُنَ) نسبت تَحَقُّقِیَّه کلی و عام را تصور کرده است چه آنکه نسبت های تَحَقُّقِیَّه زیاد و لا یُخصی می باشد و همه نسبتها را تک تک نمی توانست تصور نماید مثلاً ضَرَبَ زَيْدٌ، قَامَ عَمْرٌ، ذَهَبَ بَكْرٌ، و... هر کدام نسبت تَحَقُّقِیَّه دارد و هیئت فعل ماضی را برای افراد آن عام و کلی یعنی نسبت جزئی وضع نمود، وضع عام موضوع له خاص می باشد مثلاً در «ضرب زید» هیئت فعل ماضی در نسبت تَحَقُّقِیَّه خاص که بین (ضَرَبَ) و (زَيْد) موحود است استعمال شده و همان نسبت خاص موضوع له خواهد بود و همچنین هیئت فعل مضارع برای افراد نسبت ترقیبیه وضع شده است و هیئت فعل امر برای افراد نسبت طلبیه وضع شده است.

٣. استحاله وضع خاص موضوع له عام، از این قرار است که واضع در مقام وضع تنها معنی خاص و جزئی را تصور نموده و لفظ را برای معنی کلی و عام وضع کرده است و معنی عام که موضوع له است نه بِنَفْسِیَّه و نه بِوَجْهِیَّه تصوّر نشده است، بِنَفْسِیَّه تصوّر نشده بخاطر آن که اگر معنای عام بِنَفْسِیَّه تصوّر شده باشد خلاف فرض است، چه آن که اگر معنی عام تصوّر شود و موضوع له همان معنی عام باشد قسم دوم از کار در می آید و بِوَجْهِیَّه تصوّر نشده به خاطر آن که آنچه که تصوّر شده معنی خاص و جزئی است و با تصوّر معنی خاص، معنی

وذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لا بد من تصويره بنفسه او بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، والمفروض في هذا القسم ان المعنى الموضوع له لم يكن متصورا وانما تصوّر الخاص فقط^(۱)، والا لو كان متصورا بنفسه^(۲) ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني وهو الوضع العام والموضوع له العام. ولا كلام في امكانه بل في وقوعه كما تقدم.

فلا بد حينئذ للقول بامكان القسم الرابع من ان نفرض ان الخاص يصح ان يكون وجهها من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصويره كافيا عن تصور العام بنفسه ومغنيا عنه، لأجل ان يكون تصورا للعام بوجه.

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الامر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجه^(۳) من وجوه الخاص وجهة من جهاته. ولذا قلنا بامكان القسم الثالث وهو (الوضع العام والموضوع له الخاص) لأننا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في



عام تصوّر نخواهد شد، چه آن که خاص نمی تواند وجه و عنوان برای عام باشد مثلاً با تصوّر زید مفهوم انسان (حیوان ناطق) تصور نخواهد شد، بنابراین موضوع له در قسم رابع معنی عام است و مجهول محض خواهد بود و در گذشته بیان شد که برای موضوع له مجهول به هیچ عنوان نمی توان لفظی را وضع نمود، مثلاً یک فضاوردی در کره مریخ حیوانی را مشاهده می کند و مشخصات منحصر به فرد دارد، در وسط سینه خود دست دارد و یک چشم در پیشانی و یک چشم دیگر در فرق سر قرار گرفته و یک عدد شاخ در پشت گردن خود دارد و... فضاورد این حیوان را که یک فرد جزئی و خاص می باشد تصور می کند و لفظی را فقط می تواند برای همین حیوان وضع نماید و نمی تواند لفظ را برای معنی عامی وضع نماید که شامل آن حیوان و غیر آن هم بشود چه آن که معنی عام تصوّر نکرده است.

از این جاست که قسم رابع (وضع خاص موضوع له عام) محال خواهد بود.

۱. ضمیر «تصوّر» به واضع راجع می شود. ۲. ضمیر «نفسه» به عام بر می گردد.

۳. مثلاً «حیوان» که عام است می تواند جهتی از جهات «انسان» که خاص است باشد برای این که انسان یکی از جوهش (حیوانیت) است و وجه دیگرش (ناطقیت) می باشد و لکن انسان نمی تواند وجهی و عنوانی از وجوه و عناوین «حیوان» باشد.

ضمنه جميع افراده^(١) بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فيكون من القسم الثاني، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الامر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص ولا يمكن الوضع للعام لأننا لم نتصوره اصلاً لا بنفسه بحسب الفرض ولا بوجهه اذ ليس الخاص وجهاً له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

٦- وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص

وتحقيق المعنى الحرفي

اما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: ان مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من اسماء الاشارة والضماير والموصولات والاستفهام ونحوها.

وقبل اثبات ذلك لابد من (تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم) فنقول: الاقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الاسماء ثلاثة:

١- ان الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الاسماء المسانخة لها في المعنى، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. وكذا معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء، ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية... وهكذا.

١. ضمير «أفراذه» به عام بر می گردد از عبارت کتاب استفاده می شود که تصوّر مفهوم عام تنها خود را نشان می دهد و از غیر خود چه مفهوم عام باشد و چه خاص هرگز حکایت نخواهد کرد، بنابراین با تصور مفهوم عام مفهوم دیگری به هیچ وجه تصور نمی شود، آری همگان قبول دارند که با تصور مفهوم عام تنها افراد و مصادیق همان عام را می توانیم بالوجه و العنّوان تصور نمائیم، به عبارت دیگر با تصور مفهوم عام خود آن بنفسه و بالتفصیل تصور می شود و افراد و مصادیق آن بالاجمال و بوجه و عنوانه تصوّر خواهد شد.

مؤلف:

غرض از توضیح مطلب مذکور آن است که در بحث حروف از گفتار مرحوم مظفر (ره) استفاده می شود که با تصوّر مفهوم عام می توان مفهوم خاص دیگری را و لو آن که از مصادیق و افراد آن عام نباشد بالاجمال و العنّوان و الوجه تصوّر نمود و این تقد مهمی است که بر ایشان وارد است و بحث آن مفصل خواهد آمد، فانتظر.

و اما الفرق في جهة اخرى، وهي ان الحرف وضع لاجل ان يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره، اي إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، والاسم وضع لأجل ان يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلاً في نفسه.

مثلاً - مفهوم (الابتداء) معنى واحد وضع له لفظان احدهما لفظ (الابتداء) والثاني كلمة (من) لكن الاول وضع له لأجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل مستقلاً في نفسه، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعاً». والثاني وضع له لأجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظ المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل «سرت من النجف».

فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم ان الاول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلاً، مع ان المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما انما هو في الغاية فقط. ولازم هذا القول ان الوضع والموضوع له في الحروف^(۱) عامان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي^(۲) نجم الاثمة واختاره المحقق صاحب الكفاية.

۱. ما حَصَلَ قول أول در مورد وضع حروف آن است که آقای واضع برای مفهوم (ابتداء) دو تا لفظ را وضع نموده یکی لفظ (مِنْ) را که حرف است، دیگر لفظ (إِبْتِدَاء) که اسم می باشد، منتهی فرق آن دو از این قرار است که اگر (معنى ابتداء) مستقلاً و فی نفسِهِ لحاظ شود باید لفظ (ابتداء) به کار گرفته شود و اگر آن معنى غير مستقل و آلَةً لِلْغَيْرِ لحاظ شود باید لفظ (مِنْ) بکار رود، قول مذکور مختار مرحوم صاحب کفایه می باشد.

و بنابراین قول وضع حروف عام و موضوع له حروف ايضاً عام خواهد بود، باین کیفیت که واضع در مقام وضع مفهوم عام ابتدائیت را تصور نموده و لفظ (ابتداء) و (مِنْ) را برای همان معنى عام وضع نموده است، منتهی در مقام استعمال، لفظ ابتداء (إِبْتِدَاءُ السَّيْرِ كَانَ سَرِيعاً) و لفظ مِنْ (سَرَتْ مِنَ الْبَصَرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ) در ابتداء جزئی و خاص استعمال خواهد شد و سرانجام در رابطه با حروف صحبت از نسبت و ربط مطرح نخواهد بود.

۲. شیخ رضى نجم الاثمه محمد بن حسن استرآبادی از مفاخر علماء شیعه است که جلال الدین سیوطی مصری دانشمند نامی و بزرگ عامه از این دانشمند عالی مقام شیعه بدین گونه نام می برد: (الرَّضِيُّ الْأَمَامُ الْمَشْهُورُ صَاحِبُ شَرْحِ كَافِيَةِ ابْنِ حَاجِبٍ است که مانند آن کسی شرحی بر کافیه ننوشته). تفصیل ماجرا در ج ۴ مفاخر اسلام ص ۲۰۸ آمده است.

٢- ان الحروف لم توضع لمعان اصلاً، بل حالها حال علامات الاعراب في افادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما ان علامة الرفع في قولهم (حدثنا زرارة) تدل على ان زرارة فاعل الحديث كذلك (من) في المثال المتقدم تدل على ان النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣- ان الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية، فان المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في انفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها.

والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلى توضيح وبيان:

ان المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:

الاول - ما يكون موجوداً في نفسه، (كزيد) الذي هو من جنس الجوهر و(قيامه) مثلاً الذي هو من جنس العرض، فان كلا منهما موجود في نفسه. والفرق ان الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره.

الثاني - ما يكون موجوداً لا في نفسه، كنسبة القيام إلى زيد^(١).

والدليل على كون هذا المعنى^(٢) لا في نفسه: انه لو كان للنسب والروابط وجودات

١- در فارسی نسبت بین زید و قیام به «أَسْتُ» تعبیر می شود: زید ایستاده است.

٢- خلاصه مطلب آن است که در مثل (زید قائم) سه قسم موجود محقق است:

١- جوهر که «زید» باشد با آن که هستی خود را از غیر گرفته موجود فی نفسه و لنفسه می باشد فی نفسه یعنی دارای استقلال است و به خود قوام دارد لنفسه می باشد یعنی در وجود خارجی خود نیاز به غیر و موضوع ندارد.

٢- عَرَضُ که «قیام» باشد موجود فی نفسه و لِغَیْرِهِ می باشد «فی نفسه» یعنی وجود مستقل دارد، منتهی در وجود خارجی نیاز به غیر و موضوع دارد، چه آن که «الْعَرَضُ إِذَا وُجِدَ فی الْخَارِجِ وَجَدَ فی الْمَوْضُوعِ»، در مثال مذکور موضوع قیام (زید) است.

٣- رابط بین زید و قیام موجود سوم است که وجود «فی غیره» دارد یعنی وجود آویزان، و حقیقت و واقعیت آن همان تعلق و وابستگی و ربط خواهد بود وجود ربطی باعث به هم پیوستن جوهر و عرض (زید و قیام) می باشد اگر وجود ربطی در کار نباشد (زید) و قیام با هم مربوط نخواهند بود، بنابراین اگر موجود سوم وجود ربطی نباشد و بلکه موجود مستقل

استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض انه موجود مستقل، فلا بد له من رابط ايضا... وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل.

فيعلم من ذلك ان وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له الا التعلق بالطرفين.

ثم ان الانسان في مقام افادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضي ان توضع بازاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، والموضوع بازاء المعاني المستقلة هي الاسماء، والموضوع بازاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها^(۱). وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على اقسام شتى فقد وضع بازاء كل قسم لفظ يدل عليه، او هيئة لفظية تدل عليه.

مثلا - إذا قيل «نزحت البئر في دارنا بالدلو» ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة: احداها نسبة النزح إلى فاعله^(۲) والدال عليها هيئة الفعل للمعلوم، وثانيها نسبته إلى ما وقع عليه اي مفعوله وهو البئر والدال عليها هيئة النصب في الكلمة، وثالثها نسبته إلى المكان والدال عليها كلمة (في)، ورابعها نسبته إلى الآلة والدال عليها لفظ الباء في كلمة (بالدلو).

ومن هنا يعلم ان الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظة من،

باشد یعنی هر سه موجود را در مثال مذکور وجودهای مستقل حساب نماییم لازم می شود که وجود چهارمی بنام وجود ربطی باید قائل شویم تا میان آن سه موجود مستقل ارتباط برقرار نماید و همچنین اگر موجود چهارمی استقلال داشته باشد نیاز به موجود پنجم داریم که باعث برگزاری ارتباط بشود و خلاصه بدین کیفیت گرفتار تسلسل خواهیم شد و تسلسل باطل است، و لذا بخاطر فرار از تسلسل در مثال مذکور باید قبول نماییم که موجود سومی وجود ربطی خواهد بود. ۱. مانند اسماء اشاره و موصولات و هیئات.

۲. نسبت نَزَح به فاعل نسبت صدوریه است و نسبت نَزَح به مفعول نسبت وقوعیه خواهد بود.

وإلى، وفي. وربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات والافعال^(٢) وهيئات الاعراب.

(النتيجة)

فقد تحقق مما بيناه ان الحروف لها معان^(١) تدل عليها كالاسماء، والفرق ان المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها وقابلة لتصورها في ذاتها، وان كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالأعراض، واما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور الا في ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي.

(بطلان القولين الاولين)

وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل ان الحروف لا معاني لها وكذلك القول الاول القائل ان المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان باللحاظ. ويرد هذا القول أيضا انه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع انه لا يصح بالبداهة حتى على نحو المجاز، فلا يصح بدل قولنا: زيد في الدار - مثلا - ان يقال زيد الظرفية الدار. وقد اجيب عن هذا الايراد بأنه انما لا يصح احدهما في موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ الظرفية الا عند لحاظ معناه مستقلا، ولا يستعمل لفظ (في) الا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره. ولكنه جواب غير صحيح لانه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصية في اللفظ والمعنى. وعلى تقدير ان يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام.

(زيادة ايضاح)

اذ قد عرفت ان الموجودات [ينبغي ان يقال للتوضيح ان الموجودات على أربعة

(١) اين عبارت اشاره برّد قول کسانی است که می گویند حروف و هیئات اصلا معنایی ندارند. ٢. مثل هیئت فاعلی و مفعولی و ظرفی، هیئت فاعلی مانند «کَتَبْتُ» که فعل منسوب به فاعل شده است، البته معنی هیئت غیر از معنی حرفی می باشد، منتهی تشبیه معنی حرفی خواهد بود.

انحاء: موجود في نفسه لنفسه بنفسه^(۱) و هو واجب الوجود، و موجود في نفسه لنفسه بغيره و هو الجوهر كالجسم و النفس، و موجود في نفسه لغيره بغيره و هو العرض، و موجود في غيره و هو أضعفها و هو المعنى الحرفي المعبر عنه بالرباط. فالاقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة، والرابع، عداها الذي هو المعنى الحرفي الذي لا وجود له الا وجود طرفيه. [منها ما يكون مستقلا في الوجود، ومنها ما يكون رابطا بين موجودين - فاعلم ان كل كلام مركب من كلمتين او اكثر إذا أُلقيت كلماته^(۲) بغير ارتباط بينها فان كل واحد منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالآخرى، وانما الذي يربط بين المفردات و يؤلفها كلاما واحدا هو الحرف او احدى الهيئات الخاصة. فانت إذا قلت مثلا: أنا، كتب، قلم - لا يكون بين هذه الكلمات ربط وانما هي مفردات صرفة منثورة^(۳). اما إذا قلت: كتبت بالقلم - كان كلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه. وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية الا بفضل الهيئة المخصوصة لكتبت و حرف الباء و آل.

وعليه يصح ان يقال ان الحروف هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام

مرکز تحقیق کلام و علوم اسلامی

۱. «فِي نَفْسِهِ» یعنی استقلال در وجود دارد به این معنی که وجودش مثل وجود ربط و وابسته به طرفین نخواهد بود «لِنَفْسِهِ» آن موجود به خود قوام دارد و مانند عَرَضُ نیاز به موضوع و محل نخواهد داشت «بِنَفْسِهِ» موجودی که هستی خود را از غیر نگرفته و بلکه هستی عین ذات او می باشد.

موجود «فِي نَفْسِهِ وَ لِنَفْسِهِ وَ بِنَفْسِهِ» مانند ذات خداوند، موجود «فِي نَفْسِهِ وَ لِنَفْسِهِ» مانند جوهر: «جسم» جوهر مادی است، و «نفس» جوهر مجرد است، جوهر وجود و هستی خود را از غیر گرفته، لذا بغيره خواهد بود.

موجود «فِي نَفْسِهِ وَ لِنَفْسِهِ وَ بِنَفْسِهِ» مانند عَرَضُ (كَمْ وَ كَيْفَ و...) که واقعیت مستقل دارد و به تنهایی قابل تصور می باشد یعنی قابلیت آن را دارد که به آن اشاره شود و بغيره به این خاطر است که إذا وُجِدَ وَ جَدَّ فِي الْمَوْضُوعِ، و موجودی که «بِنَفْسِهِ وَ لِنَفْسِهِ وَ فِي نَفْسِهِ» نمی باشد بلکه (فی غیره) می باشد، ضعیف ترین موجودات است مانند معنی حرف که عین تعلق و ربط است و با وجود طرفین نسبت، موجود می شود و در مرتبه بسیار ضعیفی از وجود قرار داد.

۲. یعنی زمانی که تلفظ کنی کلمات آن کلام را. ۳. پراکنده.

الواحد والموحدة للمفردات المختلفة، شأنها^(١) شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما أن النسبة رابطة بين المعاني^(٢) ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الالفاظ ومؤلف بينها.

وإلى هذا^(٣) أشار سيد الاولياء امير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «الاسم ما انبأ عن المسمى، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى، والحرف ما اوجد معنى في غيره». فأشار إلى أن المعاني الاسمية معان استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وانما هي تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص

إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر أن كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبة في وجودها الرابط مباينة لأي نسبة أخرى ولا تصدق عليها، وهي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي.^(٤)

مرکز تحقیق کتب و تدریس علوم اسلامی

١. یعنی کارآیی و منزلت حروف.

٢. یعنی همان طوری که بین معانی حقیقی نسبتی وجود دارد که آنها را به هم مربوط می سازد بین خود الفاظ ایضاً نسبتی به نام حروف وجود دارد که دال بر همان نسبت معنی خواهد بود.

٣. یعنی به این مطلب که حرف ایجاد ارتباط می کند و معنی حرف عین ربط بین معانیست و خود حرف عین ربط بین الفاظ خواهد بود، امیر المؤمنین علیه السلام اشاره فرموده است.

٤. پیش از تبیین این که وضع در حروف عام و موضوع له خاص می باشد، چند نکته را (چنانچه از عبارت کتاب استفاده می شود) باید در نظر داشته باشیم:

نکته اول: معنی حروف همان نسبت ها و ربط هایی است که فی ما بین دو چیز وجود دارند و قوام وجودی آنها وابسته به طرفین نسبت، می باشد و بدون طرفین هرگز وجود نخواهند داشت، مثلاً «فی» در زَیْدٌ فی الدَّارِ همان نسبت و ربط ظرفی ای می باشد که بین (زَیْد) و (دار) برقرار است، معنی (مِنْ) در سِرْتُ مِنْ البَصْرَةِ إِلَى الكُوفَةِ همان نسبت ابتدایی است که بین

سَيْر و بَصْرَه موجود است، معنی «إلى» همان نسبت انتهایی ای است که بین سَيْر و کوفه موجود است.

نکته دوم: نسبت ها و ربط هایی که معانی حروف هستند از نظر حقیقت و هویت با هم تباین دارند و حتی تباین نسبت ها با هم در دو مرحله تحقق دارد مرحله اول تباین بین نسبت های ابتدایی و انتهایی و ظرفی و ... برقرار است مرحله دوم تباین بین افراد نسبت ابتدایی و همچنین نسبت های انتهایی و بین افراد نسبت ظرفی، چه آن که هر کدام از نسبت های ابتدایی و ظرفی و انتهایی به نوبه خود افرادی دارند مثلاً نسبت ابتدایی در سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ غیر از نسبت ابتدایی است که در سِرْتُ مِنَ الْقَمِّ إِلَى الطُّهْرَانِ موجود است و با هم تباین خواهند داشت.

نکته سوم: هر یک از نسبت ها و ربط ها در حد ذات خود جزئی حقیقی و مفهوم خاص می باشد، مثلاً نسبت ابتدایی در سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ یک مفهوم جزئی و خاص است که بر کثیرین و بر غیر خود از نسبت های دیگر صادق نخواهد بود چه آن که هر نسبتی مشخصات مخصوص به خود دارد و مخصوص طرفین خود می باشد.

نکته چهارم: هیچ یک از نسبت ها را نمی توانیم یک مفهوم کلی که منطبق بر بقیه نسبت ها باشد فرض نماییم، چه آن که هر نسبتی، از طرفین خود قوام می گیرد و مشخصات مخصوص به خود دارد، و اگر آن نسبت جزئی و خاص را مفهوم کلی فرض نماییم (تا آن که صادق بر کثیرین باشد) از نسبت بودن و ربط بودن، و معنی حرفی بودن بیرون شده و حقیقتش منقلب خواهد گردید.

نکته پنجم: نسبت ها و ربط ها (نسبت ابتدائی که معنی (مِنْ) و نسبت انتهائی که معنی (إلى) و نسبت ظرفی که معنی (فی) می باشد) به حدی زیاد و فراوان است که برای هیچ انسان و متفکری تصور تک تک آن ها میسر نخواهد بود، چه آن که نسبت ها و ربط ها غیر محصور و نامحدود می باشند.

با توجه به نکات پنجگانه کلمه (مِنْ) که یکی از حروف است را به عنوان مثال مورد توجه قرار می دهیم که چرا و چگونه باید کلمه (مِنْ) وضع آن عام و موضوع له آن خاص باشد؟ واضح در مقام وضع نمی تواند تک تک نسبت های ابتدایی را تصور نماید و کلمه (مِنْ) را برای آن ها وضع کند چه آن که نسبت های ابتدایی غیر محصورند و تصور همه آن ها برای

واضح میسور نخواهد بود و همچنین امکان ندارد یکی از نسبت ها را مفهوم کلی فرض نماید و با تصور آن همه افراد نسبت های ابتدایی را بالاجمال تصور نماید چه آن که مفهوم جزئی عام و کلی نخواهد شد و بدین لحاظ واضح به ناچار باید نسبت ابتدایی به معنی اسمی را که مفهوم کلی و عام است تصور نماید و این مفهوم عام عنوان برای همه نسبت های ابتدایی به معنی حرفی خواهد بود، در نتیجه با تصور آن عام، همه نسبت های معنی حرفی را بالاجمال تصور کرده و سپس لفظ (مِنْ) را برای نسبت های ابتدایی خاص و جزئی وضع کرده است که وضع عام است و موضوع له خاص می باشد.

بنا بر این آنچه که در مقام وضع، و لحاظ تصور شده است نسبت ابتدایی به معنی اسمی است که کلی و عام خواهد بود، و آنچه که موضوع له (مِنْ) در سِرْثُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ است همان نسبت ابتدایی جزئی و خاص است که بین «سیر» و «بصره» موجود است. حمل اولی و ذاتی آن است که موضوع و محمول از نظر مفهوم متحد باشند مانند «الْإِنْسَانُ حَيَّوَانُ النَّاطِقُ» که مفهوم «انسان» با «حیوان الناطق» متحدند و تنها از نظر اجمال و تفصیل با هم تغایر دارند.

و حمل شایع و صناعی آن است که موضوع و محمول از نظر مفهوم مغایرند و تنها از نظر مصداق خارجی اتحاد دارند مانند «الْإِنْسَانُ ضَارِحٌ» به عبارت دیگر حمل اولی و ذاتی حمل مفهوم بر مفهوم است و حمل شایع صناعی حمل مصداق بر مفهوم خواهد بود، با توجه به معنی حمل اولی و شایع توضیح عبارت این می شود که:

نسبت ابتدائیة بحمل شایع موضوع له کلمة (مِنْ) می باشد چه آن که نسبت ابتدائیة یک مفهوم کلی است و معنای اسمی می باشد و آنچه که موضوع له (مِنْ) خواهد بود یکی از مصادیق نسبت ابتدائیة است که بین حرکت و بصره (سِرْثُ مِنَ الْبَصْرَةِ) موجود است، بنا بر این نسبت ابتدائیة به حمل شایع یعنی حمل مصداق بر مفهوم، موضوع له (مِنْ) می باشد. و اما نسبت ابتدائیة به حمل اولی و ذاتی یعنی حمل مفهوم بر مفهوم (النسبة الابتدائية نسبة الابتدائية) موضوع له (مِنْ) نخواهد بود بلکه نسبت ابتدائی بحمل اولی مفهوم کلی و معنی اسمی خواهد بود و طرف نسبت یعنی موضوع واقع می شود. این بود فرمایش مرحوم مظفر (ره).

وعلیه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين وهي متقومة بالطرفين والا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم ان النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها وليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ (النسبة الابتدائية) المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية. ثم يضع لنفس الافراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها الا بعنوانها وبعبارة اخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الشائع واما النسبة الابتدائية بالحمل الاولى فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

ومن هذا يعلم حال اسماء الاشارة^(۱) والضمائر والموصولات ونحوها. فالوضع في

مؤلف:

در اینجا اشکالی بر مرحوم مظفر (ره) وارد است و آن این است که همه قبول دارند هر مفهوم کلی تنها می تواند برای افراد و متضادین خود، عنوان باشد، نه برای غیر خود، مرحوم مظفر صریحاً فرمودند که نسبت ابتدائی به معنی اسمی مفهوم کلی است که واضع آن را در مقام وضع تصور و لحاظ می نماید و آن مفهوم کلی عنوان است برای نسبت های ابتدائی که معنی حرفی است چگونه معنی اسمی عنوان برای معنی حرفی می شود در صورتی که خود مرحوم مظفر کراراً اشاره فرمودند: (إِنَّ الْحُرُوفَ مَوْضُوعَةٌ لِمَعَانٍ مُبَايِنَةٍ فِي حَقِيقَتِهَا وَ سِنْخِهَا لِلْمَعَانِي الْأَسْمِيَّةِ)، یعنی سنخ و حقیقت معانی اسمی با معانی حرفی مباین خواهد بود، بنا بر این معنی اسمی هرگز نمی تواند عنوان برای معانی حرفی باشد سرانجام با تصور معنی اسمی (نسبت ابتدائی بمعنی اسمی) افراد نسبت های ابتدائی به معنی حرفی تصور نشده و موضوع له (مِنْ) مجهول محض خواهد بود.

۱. مثلاً واضع در مورد وضع اسم اشاره (ذا) اولاً مشارالیه مفرد مذکر را به عنوان مفهوم کلی و عام ملاحظه نموده و (ذا) را برای مشارالیه خاص و جزئی وضع نموده است، و همچنین در مقام وضع ضمیر (هُوَ) اولاً مرجع مفرد مذکر غائب را به عنوان مفهوم کلی و عام تصور نموده و لفظ (هُوَ) را برای مرجع مفرد مذکر غائب خاص و جزئی وضع نموده است و کذا موصول و غیر ذلک.

الجميع عام والموضوع له خاص.

۷- الاستعمال حقیقی و مجازی^(۱)

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له (حقیقة)^(۲)، واستعماله في غيره المناسب له

۱. بحث استعمال حقیقی و مجازی از مباحث علم بیان است، چنانچه بحث حروف مربوط به علم لغت می باشد، غرض از طرح مبحث استعمال حقیقی و مجازی روشن نمودن نکته ای است که در علم بیان حالت ابهام داشته و آن نکته آن است که علی رغم اعتقاد عده ای از علمای علم بیان استعمال لفظ در غیر موضوع له در گرو تجویز و نیکو شمردن ذوق سلیم است، نه آن که منوط به ترخیص و اجازة واضع (که به ترخیص نوعی تعبیر شده است) باشد، بنا بر این در مقام استعمال لفظ در غیر موضوع له نباید تنها علاقات مذکوره در علم بیان (که ۲۵ تا و گاهی بیشتر گفته اند) را ملاحظه نمود، بلکه در هر موردی که معنی غیر موضوع له با موضوع له مناسبتی داشت و ذوق سلیم تحسین نمود استعمال جایز است، و الا در صورت عدم تحسین ذوق سلیم با وجود مناسبت و علاقه استعمال جایز نخواهد بود.

مرحوم مظفر برای اثبات مطلب مذکور یک دلیل و یک مؤید ذکر می فرماید: دلیل آن است که مثلاً استعمال لفظ «أَسَدٌ» در «رجل شجاع» به طور مجاز از نظر ذوق سلیم صحیح است و اگر صد بار واضع این استعمال را منع کند استعمال مذکور از کرسی صحت به زیر افکنده نخواهد شد و همچنین استعمال لفظ «أَسَدٌ» را به طور مجاز در رجلی که دهنش بوی بد دارد ذوق سلیم نیکو نمی شمارد و اگر هزار بار واضع این استعمال را تجویز کند استعمال مذکور صحیح نخواهد شد، بنا بر این معلوم می شود که استعمال مجازی مربوط به استحسان ذوق سلیم خواهد بود.

مؤید آن است که می بینیم لغات مختلفه ای در معانی مجازی اتفاق دارند مثلاً در هر لغتی از رجل شجاع به لفظ معادل (أَسَدٌ) تعبیر می کنند و همچنین در خیلی از مجازات که بین بشر شایع است همه لغات متفق هستند مثلاً در زبان فارسی به سخن گوی جمعیتی می گویند: فلانی زبان آن جمعیت است، در زبان عربی و انگلیسی و... ایضاً چنین تعبیری شایع است. خلاصه معلوم می شود که استعمالات مجازی منوط به نیکو شمردن ذوق سلیم است.

۲. استعمال حقیقی مانند: (إِضْرِبْ رَقَبَتَهُ) «گردن او را بزن» رَقَبَه در موضوع له خود که

(مجاز)، وفي غير المناسب (غلط). وهذا أمر محل وفاق.

ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، أو أن صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه، وإلا فلا؟

والأرجح القول الثاني، لأننا نجد صحة استعمال الأسد في الرجل الشجاع مجازاً، وإن منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازاً في كريبه رائحة الفم - كما يمثلون - وإن رخص الواضع. ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد. وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

۸- الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية:

۱- (التصورية) وهي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من (۱)

«گردن» باشد استعمال شده است، استعمال مجازی مانند: (اعْتِقْ رَقَبَةً) «بنده ای را آزاد کن» «رقبة» در کل بدن بطور مجاز استعمال شده است.

استعمال غلط مانند: (خُذْ هَذَا الْفَرَسَ مُشِيراً إِلَى كِتَابٍ) «بگیر این فرس را در حالی که به کتاب اشاره می کند» که استعمال فرس در کتاب غلط است، چه آن که مناسبت و علاقه ای بین فرس و کتاب وجود ندارد و ذوق سلیم استعمال مذکور را نمی پسندد.

۱. ما حصل سخن در مبحث ۸ آن است که بین علماء خلاف واقع شده که آیا دلالت لفظ بر معنی تابع اراده متکلم است به این معنی که لفظ در صورتی دلالت بر معنی دارد که متکلم آن معنی را در مقام تلفظ اراده و قصد نموده باشد، و یا این که دلالت تابع وضع است به این معنی که لفظ در صورتی دلالت بر معنی دارد که مخاطب و سامع علم به وضع داشته باشد.

مرحوم مظفر ابتداءً دلالت را به تصویری و تصدیقیه تقسیم می نماید و سپس نظر خود را در مورد نزاع مذکور اعلام می نماید، و خلاصه مطلب از این قرار است که در دلالت تصویری با توجه به تعریف و توضیحی که برای آن ذکر شده است بدون شک و تردید دلالت لفظ بر

لافظ^(۱)، ولو علم ان اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع ان المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتکلم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي او النائم او الغالط^(۲).

معنى تابع اراده متکلم نخواهد بود، مثلاً (مادر) به فرزندش می گوید «قربان چشمان بادامیت شوم» در عین این که متکلم از لفظ (بادام) معنی آن را اراده نکرده، ولی فرزند از لفظ بادام معنی واقعی آن را می فهمد و از مادر طلب بادام می کند و یا مثلاً شخصی نائم لفظی را می گوید و سامع از آن لفظ به معنی آن منتقل خواهد شد، بنا بر این در دلالت تصویریه دلالت تابع علم به وضع است و نه تابع اراده متکلم.

و اما در دلالت تصدیقیه که تحقق آن به سه امر توقف دارد، بدون شک و تردید دلالت تابع اراده خواهد بود، بنا بر این در نزاع مذکور باید قول به تفصیل را انتخاب نمائیم به این کیفیت که در دلالت تصویریه دلالت تابع وضع است و در دلالت تصدیقیه دلالت تابع اراده خواهد بود.

مرحوم مظفر (ره) به جهت پیشگیری از آن سؤال به کلی پنبه دلالت تصویریه را می زند و می فرماید: دلالت تصویریه از صف دلالات باید خارج شود و دلالت تصویریه را دلالت نامیدن غلط است، چه آن که دلالت آن است که دالّ از وجود مدلول کشف نماید و در دلالت تصویریه کشف وجود ندارد بلکه جز تداعی چیزی دیگری از دلالت تصویریه حاصل نخواهد شد.

بنا بر این دلالت تصویریه در واقع دلالت نبوده و اطلاق واژه (دلالت) را بر آن از باب تجوّر و تشبیه می باشد، و لذا دلالت همان دلالت تصدیقیه است و بس، و در دلالت تصدیقیه معلوم است که دلالت تابع اراده می باشد به این کیفیت که اولاً باید احراز شود متکلم در مقام بیان و افاده است، ثانیاً باید محرز شود که متکلم به طور جدی سخن می گوید و ثالثاً باید محرز شود که متکلم معنی لفظی را که تلفظ می کند اراده و قصد داشته، پس از تحقق امور ثلاثه دلالت تصدیقیه تحقق می یابد و معلوم است که دلالت تصدیقیه تابع اراده خواهد بود.

۱. مثلاً (مادر) به فرزندش می گوید: قربان چشمان بادامیت گردم، با این که مادر از لفظ بادام معنی آن را قصد نداشته، ولی فرزند از لفظ بادام معنی آن را می فهمد و از مادر طلب بادام می کند.

۲. فرق ساهی با غالیط آن است که غالیط در حرف زدن تعمّد دارد و لکن اشتباهات کلامی از او ایراد می گردد، و اما ساهی در حرف زدن تعمّد ندارد، بلکه سهواً سخنی بر زبانش جاری

۲- (التصديقية)^(۱) وهي دلالة اللفظ على ان المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقفة على عدة اشياء: اولا على احرار كون المتكلم في مقام البيان والافادة، وثانيا على احرار انه جاد غير هازل، وثالثا على احرار انه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، ورابعا على عدم نصب قرينة على ارادة خلاف الموضوع له والا كانت الدلالة التصديقية^(۲) على طبق القرينة المنصوبة.

والمعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة للوضع، اي ان الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: «ان الدلالة غير تابعة للارادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع».

والحق ان الدلالة تابعة للارادة، واول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصيرالدين الطوسي اعلى الله مقامه، لأن الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة، وان سميت كذلك فانه من باب التشبيه والتجوز، لأن التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني^(۳) الذي يحصل بأدنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره^(۴).

مرکز تحقیق کتب وعلوم اسلامی

۱. تصديقيه یعنی سبب تصدیق مخاطب می شود.
۲. یعنی دلالت تصديقيه همان طوری که در استعمال حقیقی تحقق می یابد در استعمال مجازی ایضاً تحقق پذیر است منتهی در استعمال حقیقی علاوه بر امور ثلاثه باید محرز شود که متکلم قرینه بر خلاف موضوع له لفظ نیاورده است و در استعمال مجازی علاوه بر امور ثلاثه باید محرز شود که متکلم قرینه بر اراده خلاف موضوع له آورده است که دلالت تصديقيه در معنی مجازی محقق خواهد شد، مانند (رَأَيْتُ اسْداً یَزْمِی) دیدم مرد شجاعی را که تیر اندازی می کرد.
۳. مثلاً شما صحنه جنگ و دعوای دو نفر را نظاره می کنید و بین آن دو میانجیگری کرده و دعوی خاتمه پیدا می کند، بعد از مدتی یکی از آن دو نفر را ملاقات می نمائید، بلافاصله صحنه جنگ و دعوی در ذهن شما تداعی خواهد نمود، تداعی یعنی چیزی در ذهن آمدن.
۴. تقسیم صحیح آن است که مَقْسَم شامل اقسام شود و وجود مَقْسَم در ضمن یکی از اقسام تحقق یابد، مانند: تقسیم (کلمه) به فعل و اسم و حرف، و اما اگر در مقام تقسیم شیء

والسر في ذلك ان الدلالة حقيقة - كما فسرناها في كتاب المنطق الجزء الاول بحث الدلالة - هي ان يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً او غير لفظ.

مثلاً - ان طَرَقَةُ الْبَاب^(١) يقال انها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار ان المطرقة موضوعة لهذه الغاية. وتحليل هذا المعنى ان سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطرقة، العلم بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى اجابته. لا انه ينتقل ذهن السامع من تصور الطرقة إلى تصور شخص ما، فان هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب او الطرقة من دون ان يسمع طرقة ولا يسمى ذلك دلالة. ولذا ان الطرقة - لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلاً - لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة وان خطر في ذهن السامع^(٢) معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الالفاظ على معانيها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه انه جاد فيه غير هازل وانه عن شعور وقصد وان غرضه البيان والافهام، ومعنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك، فان كلامه يكون حينئذ دالاً على وجود المعنى اي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل ان يفهمه السامع. وبهذا يكون الكلام دالاً كما تكون الطرقة دالة. وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع

راكه واقعاً مشمول مقسم نباشد به عنوان (قسم) معرفی نماید تقسیم شیء إلى نَفْسِهِ و إلى غَيْرِهِ خواهد بود و چنین تقسیمی غلط است، مانند تقسیم کتاب را به کتاب خطی و قلم.

در ما نحن فيه دلالت تصوریه واقعاً دلالت به حساب نمی آید، بنا بر این تقسیم «دلالت» را به تصوریه و تصدیقیه تقسیم شیء است إلى نَفْسِهِ و إلى غَيْرِهِ و ناصحیح خواهد بود.

١. یعنی کوبیدن و زدن دَرَب، طَارِقُ به معنی کوبنده است، الْمَطْرَقَةُ به معنی وسیله کوبیدن همان دستگاه و وسیله ای است که روی دَرَب ها کار گذاشته می شود.

٢. یعنی در مرحله تصور «کوبنده» در ذهن سامع می آید ولی نه به طوری که حتماً کوبنده پشت درب موجود است که مرحله تصدیق می باشد.

له او المعنى الذي اقيمت على ارادته قرينة.

ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق (۱/ ۲۶) بأنها «هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به». ومن هنا سمي المعنى معنى، أي المقصود، من عناء إذا قصده.

ولأجل ان يتضح هذا الامر جيداً^(۱) اعتبر باللافئات^(۲) التي توضع في هذا العصر

۱. منظور مرحوم مظفر (ره) در این ۵۳ سطر به چند جمله خلاصه می شود: دلالت منحصر به دلالت تصدیقی است و دلالت تصویری را از باب تشبیه و مجاز دلالت می گویند و در حقیقت و واقع دلالت تصویری جز تداعی معانی چیز دیگری نبوده و از زمره دلالت خارج خواهد بود، در دلالت تصدیقی اراده رکن مهمی به حساب می آید و اگر اراده و قصد معنی از ناحیه متکلم نباشد دلالتی در کار نمی باشد.

شاهد این مطلب آن است وقتی که دلالت وضعی و غیر لفظی را بررسی می کنیم می بینیم اراده، اساس دلالت را تشکیل می دهد و همچنین دلالت وضعی و لفظی که واضع لفظ را تنها برای معنایی وضع کرده که مراد متکلم باشد یعنی اراده متکلم در حین استعمال باید به آن معنی تعلق بگیرد و سامع از شنیدن آن لفظ به مراد متکلم تصدیق نماید، و خلاصه دلالت وضعی و غیر لفظی (مانند علائم راهنمایی) با دلالت وضعی لفظی فرق ندارد، همانطوری که در دلالت وضعی و غیر لفظی اراده و تصدیق واقعیت دلالت را تشکیل می دهد در دلالت وضعی لفظی ایضاً واقعیت دلالت بستگی به اراده و تصدیق دارد، مثلاً در دلالت وضعی و غیر لفظی مانند تابلوهای راهنمایی که دارای دو حالت است:

حالت اول آن است که تابلوها با شرایط خاص خود در محلی که باید، نصب شده اند به نحوی که معلوم می شود از نهادن آن ها هدایت «راه روان» اراده و قصد شده است، در این حالت اراده هست و دلالت ایضاً وجود دارد که راه روان با مشاهده تابلو می فهمد که مثلاً راه مسدود است و یا غیر ذلک.

حالت دوم مثلاً تابلو در مغازه نقاشی قرار گرفته است، در این حالت قصد و اراده وجود ندارد، و لذا دلالتی وجود ندارد، با آن که از خواندن نوشته تابلو در ذهن انسان معنی آن نوشته خطور و تداعی می کند ولی دلالتی در کار نخواهد بود.

۲. تابلوهای راهنمایی، «إِتْجَاه» انحراف، «الْأَفْتَةُ» تابلو، «مُسْتَطَرِّقِينَ» راهروان، «مَعْلُوقَةً» راه

للدلالة على ان الطريق مغلق - مثلاً - او ان الاتجاه في الطريق إلى اليمين او اليسار، ونحو ذلك. فان اللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لوضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق او الاتجاه. اما لو شاهدتها مطروحة في الطريق مهملة او عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ ولكن لا تكون دالة عنده على ان الطريق مغلقة او أن الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا ان لها الدلالة فعلاً.

٩- الوضع شخصي ونوعي

قد عرفت في المبحث الرابع انه لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى وعرفت هناك ان المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه وأخرى بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا ان اللفظ ايضاً كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب في الالفاظ، فيسمى الوضع حينئذ (شخصياً). وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع (نوعياً).^(١)

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

بسته است.

١. تقسیم «وضع» به شخصی و نوعی به اعتبار لحاظ و تصور خود لفظ است، چنانچه تقسیمات گذشته (وضع عام موضوع له خاص وضع عام موضوع له عام و...) به اعتبار تصور معنی بود.

وضع شخصی آن است که: واضع لفظ را شخصاً و خاصاً و بنفسه تصور می نماید و همان لفظ را برای معنایی وضع می کند، مثلاً واضع لفظ (حَسَن) را بنفسه تصور می کند و آن را برای نوزاد مورد نظر وضع و به عنوان نام قرار خواهد داد.

وضع نوعی آن است که: واضع نوع الفاظ را بوجه تصور می نماید مثلاً در مقام وضع هیئت ها (فَعَلَ وَزَنَ وَ يَفْعَلُ وَ فاعِلٌ وَزَنَ) نظر بر این که تصور همه هیئت ها بطور جداگانه برای واضع امکان ندارد، چه آن که هیئت فَعَلَ وَزَنَ را مثلاً اگر تصور کند باید در ضمن ماده ای آن را ملاحظه کند و مواد حدّ و حصر و اندازه ای ندارد و غیر محدود است، مثلاً گاهی هیئت فَعَلَ در ضمن (ض، ز، ب) محقق می شود و گاهی در ضمن (خ، ر، ج) (خَرَجَ) و... محقق

ومثال الوضع النوعي الهيئات، فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل انما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلا وهي هيئة الفعل الماضي فان تصورها لا بد ان يكون في ضمن الضاد والراء والباء او في ضمن الفاء والعين واللام في فعل. ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها فلا بد من الاشارة إلى أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلا او زنة فاعل او غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في احدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

١٠- وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعية لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الاشارة اليها، واخرى في المركبات^(١) كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لافادة

می شود، بنا بر این تصور تک تک هیئت ها غیر میسور است، و لذا واضع در مقام وضع باید نوع فعل وزن را تصور نماید که سرانجام همه هیئت های فعل وزن بالوجه و العنوان تصور شده است، و سپس نوع هیئت فعل وزن (فعل ماضی) را برای نسبت تحقیقی وضع می کند که با یک وضع میلیونها هیئت فعل وزن (فعل ماضی) وضع شده است و کذا هیئت یفعل و فاعل و غیر ذلك.

١. منظور از مرکب یعنی مجموع ماده و هیئت که آیا مرکب به مجموع هیئت و ماده خود برای معنایی وضع شده است یا خیر؟ جهت توضیح مطلب و بیان حق مطلب و مشخص شدن محل نزاع دو مثال را در زمینه بحث می آوریم و سرانجام خواهیم دید که نزاع واقعیت خود را از دست داده و به نزاع لفظی و صوری برگشت خواهد نمود.

مثال اول: (زید انسان) در این جمله تحقق سه تا وضع مورد اتفاق است:

١- وضع کلمه (زید) برای ذات معین و مشخص خارجی.

٢- وضع لفظ «انسان» برای «حیوان الناطق»

٣- وضع هیئت ترکیبیه بین مبتداء و خبر «زید انسان» برای اثبات انسانیت برای زید.

مثال دوم: «الانسان متعجب» تحقق چهار وضع در این جمله مورد قبول همگان است:

١- وضع «انسان» برای «حیوان الناطق»

حمل شيء على شيء، و كهيئة تقديم ما حقه التأخير لافادة الاختصاص.

۲- وضع ماده «متعجب (مصدر)» برای تعجب کردن.

۳- وضع هیئت «متعجب (هیئت اسم فاعل)» برای ذات متلبس به مبدأ.

۴- وضع هیئت جمله اسمیه «الْإِنْسَانُ مُتَعَجِّبٌ» برای ثبوت تعجب برای انسان. محل نزاع آن است که آیا مرکب وضع جداگانه و مخصوص به خود دارد یا نه؟ یعنی جمله «زَيْدٌ إِنْسَانٌ» علاوه بر سه وضعی که بیان شد، وضع چهارمی دارد یا خیر؟ و یا «الْإِنْسَانُ مُتَعَجِّبٌ» علاوه بر چهار وضعی که بیان گردید وضع پنجمی دارد یا خیر؟

حق مطلب آن است که وضع اضافی به نام وضع مرکب وجود ندارد، چه آن که وضع اضافی یا لغو است و یا خلاف واقع خواهد بود، مثلاً در مثال «زَيْدٌ إِنْسَانٌ» اگر بگوییم مجموع «زَيْدٌ إِنْسَانٌ بِأَ هِئْت و ماده به عنوان مرکب وضع چهارمی دارد و با وضع چهارم همان معنای (اثبات انسانیت برای زید) را که هیئت ترکیبی بین مبتداء و خبر افاده می‌کرد، تفهیم می‌نماید، در این صورت وضع چهارم به عنوان وضع مرکب لغو خواهد بود چه آن که معنی مذکور (اثبات انسانیت برای زید) به توسط وضع سوم افاده می‌شود و نیاز به وضع چهارم نخواهد بود، و اگر بگوییم با وضع چهارم به عنوان وضع مرکب غیر از معانی ای که به توسط وضع های سه گانه افاده شده، تفهیم می‌گردد خلاف واقع می‌باشد چه آن که در مثال مذکور غیر از معانی ای افاده شده به توسط وضع های سه گانه معنای دیگری در کار نخواهد بود.

و همچنین در مثال «الْإِنْسَانُ مُتَعَجِّبٌ» که وضع پنجم اگر همان معانی ای را که به توسط وضع های چهارگانه افاده شده تفهیم نماید، تحصیل حاصل و لغویت وضع پنجم لازم می‌آید، و اگر وضع پنجم معنایی را که غیر از معانی افاده شده به توسط وضع های چهارگانه می‌باشد، تفهیم نماید خلاف واقع خواهد بود.

بنابر این در دو مثال مذکور و مثال های دیگر مرکب وضع جداگانه، غیر از وضع هایی که بیان گردید نخواهد داشت، و شاید آن هایی که قائل به وضع مرکب شده اند منظورشان از وضع مرکب همان وضع سوم در مثال اول و وضع چهارم در مثال دوم (یعنی وضع هیئت ترکیبیه برای حمل شيء بر شيء) باشد و اگر چنین باشد نزاع، لفظی و صوری بوده و از واقعیت برخوردار نخواهد بود، چه آن که همان طوری که بیان گردید وضع سوم در مثال اول و وضع چهارم در مثال دوم مورد قبول همگان می‌باشد:

ومن هنا تعرف انه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في افادة معانيها زائداً على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي - كما قيل - بل هو لغو محض. ولعل من ذهب إلى وضعها اراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة على وضع اجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفظياً.

١١- علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الانسان - اما من طريق نص اهل اللغة او لكونه نفسه من اهل اللغة - ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولا كلام لأحد في ذلك، فانه من الواضح ان استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز.

وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم ان استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، او على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة. وقد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - اي لتعيين انه موضوع لذلك المعنى او غير موضوع - طرقاً وعلامات كثيرة نذكر هنا اهمها:

مرکز تحقیق کتب وعلوم اسلامی

(الاولى - التبادر)

دلالة كل لفظ على اي معنى لا بد لها من سبب. والسبب لا يخلو فرضه عن أحد امور ثلاثة: المناسبة الذاتية.^(١) وقد عرفت بطلانها، او العُلُقَةُ الوُضْعِيَّة، او القرينة الحالية او

١. تبادر آن است که از شنیدن لفظ که عاری از قرینه باشد معنایی در ذهن سامع خطوط نماید و این خطوط و فهم و سبقت معنی در ذهن، علامت آن است که آن معنی موضوع له و معنی حقیقی آن لفظ خواهد بود و این خطوط معنی از لفظ در ذهن نه به خاطر آن است که مناسبت ذاتی بین لفظ و معنی وجود دارد، همان طوری که مناسبت ذاتی بین «دُخَان» و وجود «نَار» موجود است چه آن که وجود مناسبت ذاتی بین لفظ و معنی قابل قبول نیست و بطلان آن در گذشته بیان گردید، و همچنین خطوط معنی در ذهن از استماع لفظ نه به خاطر قرینه حالیه و مقالیه است چه آن که فرض بر آن است که لفظ عاری از هر گونه قرینه باشد.

المقالية. فاذا علم أن الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فانه يثبت انها من جهة العلة الوضعية.

وهذا هو المراد بقولهم «التبادر علامة الحقيقة». والمقصود من كلمة التبادر هو انسباق المعنى^(١) من نفس اللفظ مجردا عن كل قرينة.

وقد يعترض على ذلك^(٢) بأن التبادر لا بد له من سبب، وليس هو الا العلم بالوضع، لأن من الواضح ان الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في اية لغة لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع. فلو أردنا اثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر - لزم الدور المحال^(٣). فلا يعقل - على هذا - ان يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض انه مستفاد من العلم بالوضع.

بنا بر این منشأ خطور معنی از لفظ در ذهن همان علته وضعیه است که بین لفظ و معنی وجود دارد و بدین کیفیت «تبادر» از ثبوت وضع کشف نموده و معنی حقیقی و موضوع له را مشخص می سازد، از این جا است که می گویند «تبادر» علامت حقیقت است و عدم «تبادر» نشانه مجاز خواهد بود، یعنی اگر لفظی در معنایی تبادر نداشته باشد معلوم می شود که آن معنی معنای مجازی می باشد. ۱. یعنی پیشی گرفتن معنی در ذهن.

۲. ماحصل اشکال آن است که در مقام اثبات آن هستیم که موضوع له و وضع به توسط «تبادر» مشخص می شود یعنی علم بوضع و مشخص شدن موضوع له توقف بر «تبادر» دارد، در صورتی که سبب حصول «تبادر» همان علم به وضع است، یعنی بدون علم به وضع «تبادر» محقق نخواهد شد، بنا بر این علم به وضع توقف بر «تبادر» دارد و «تبادر» متوقف بر علم به وضع خواهد بود و این دؤر است و محال.

۳. «دؤر» اقسامی دارد، بعضی از آن ها محال است و بعضی از آن ها محال نخواهد بود، مثلاً دؤر معنی که توقف شیء بر شیء است و عنوان علت و معلول را ندارد محال نمی باشد مانند دو تا آجری که سر به سر هم تکیه دارند و دؤر زمانی که عنوان علت و معلول را دارا می باشد محال است، مثلاً وجود «ب» بر «الف» توقف داشته باشد و وجود «الف» بر «ب».

در مورد بحث منظور از «دؤر» دؤر محال است، لذا در عبارت، (دؤر) را مقید به محال نموده و فرموده: لَزِمَ الدَّوْرُ الْمَحَالُ.

و (الجواب) ^(۱): ان كل فرد من اية امة يعيش معها لا بد ان يستعمل الالفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، ولا بد ان يركز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي اليه وإلى خصوصيات المعنى. فاذا أراد الانسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه اليه - فانه يفتش ^(۲) عما هو مرتكز في نفسه من المعنى، فينظر اليه مستقلاً عن القرينة، فيرى ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه ^(۳) الارتكازي. فيعرف انه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية أي الالتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجه اليه يتوقف على التبادر، والتبادر انما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت اليه.

والحاصل ان هناك علمين: احدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الاجمالي ^(۴) الارتكازي.

۱. ما حصل جواب آن است که درست است، «تبادر» و انسباق معنی در ذهن عند سماع اللفظ، بر علم به وضع توقف دارد، یعنی سبب حصول «تبادر» همان علم به وضع است، منتهی علم اجمالی که در اذهان مرتکز است سبب حصول «تبادر» می شود و آنچه که توقف بر «تبادر» دارد علم تفصیلی به وضع و تشخیص موضوع له با همه خصوصیات تفصیلی آن خواهد بود، بنابراین آنچه که توقف بر «تبادر» دارد علم تفصیلی پیدا کردن به وضع است و آن چه که «تبادر» بر آن توقف دارد علم اجمالی و ارتکازی داشتن به وضع خواهد بود، و بدین لحاظ دَوْر لازم نمی آید. ۲. «يُفْتِشُ» به معنی تفتیش و بررسی است.

۳. (من؟) بیانیة است و بیان از (ما) (ما هو) خواهد بود.

۴. علم اجمالی در اصطلاح علم اصول به این معنی است که مثلاً به نجاست یکی از دو ظرف آب یقین دارد و لکن نمی داند که ظرف آب غربی نجس است و یا ظرف آب شرقی، در اصطلاح علم اصول می گویند به نجاست ظرف آب علم اجمالی دارد.

و اما در اصطلاح علم منطق علم اجمالی به آن علمی اطلاق می شود که بعنوان کبری کلی برای انسان حاصل شود نه به عنوان مشخصات فردیه.

در اصطلاح فلسفه، علم اجمالی همان التفات مُرتکِز در ذهن است که به طور اجمال

هذا الجواب^(١) بالقياس إلى العالم بالوضع، وأما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة. نعم يكون التبادر اشارة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعني أن الامارة عنده تبادر غيره من أهل اللغة. مثلاً إذا شاهد الاعجمي من اصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد أن يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف على التبادر والتبادر يتوقف على علم غيره.

(العلامة الثانية - عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمه)

ذكروا: أن عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة أنه حقيقة فيه وأن صحة السلب علامة على أنه مجاز فيه.^(٢)

باشد نه به طور تفصیل در ما نحن فيه منظور از علم اجمالی به معنی فلسفی آن خواهد بود.
 ۱. جواب دوم از «دور» آن است که «تبادر» در نزد عالم به وضع، علامت حقیقت است برای شخص جاهل، به این کیفیت که مثلاً آقای عجمی معنای حقیقی و موضوع له «صعید» را نمی داند که آیا تراب خالص است و یا مطلق وجه الارض؟ او باید برود بین عربها بررسی کند که در نزد عربها از لفظ «صعید» چه معنایی تبادر دارد و آنها از لفظ «صعید» چه معنایی را می فهمند، تبادر در نزد عربها که عالم به لغت هستند، علامت حقیقت است برای آقای عجمی که جاهل به لغت می باشد بنابراین دور لازم نخواهد آمد، چه آنکه حصول علم به موضوع له برای شخص عجمی توقف بر «تبادر» دارد ولی «تبادر» توقف بر علم عجمی بر وضع ندارد، بلکه «تبادر» بر علم عربها بر وضع خواهد داشت.

۲. علامت دوم جهت تشخیص معنی حقیقی از معنی مجازی آن است که صحت حمل لفظ بر معنایی، علامت حقیقت است و عدم صحت حمل بر معنایی علامت مجاز است و همچنین صحت سلب لفظ از معنایی علامت مجاز است و عدم صحت سلب لفظ از معنایی علامت حقیقت خواهد بود، مثلاً حمل لفظ «حمار» با معنای ارتکازی که دارد بر حیوان دراز گوش صحیح است و سلب آن از حیوان دراز گوش صحیح نخواهد بود، سرانجام معلوم می شود که حیوان دراز گوش موضوع له و معنی حقیقی (حمار) است و همچنین از عدم

وذكروا أيضاً: ان صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز.

وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق الحمل^(١) وعدمه والسلب وعدمه نسلك

صَحَّتْ حمل (حِمَار) بر «بَلِيد» و صَحَّتْ سَلْب (حِمَار) از (بَلِيد) کشف می شود که (بَلِيد) معنی مجازی (حِمَار) خواهد بود.

مرحوم مظفر (ره) می فرماید: علامت مذکور نیاز به تفصیل و توضیح دارد و لذا برای بررسی آنکه حمل و عدم صَحَّتْ سَلْب چگونه علامت حقیقت است و عدم حمل و صَحَّتْ سَلْب چگونه علامت مجاز خواهد بود از سه طریق وارد بحث می شود:

طریق اول: خلاصه طریق اول آن است: مثلاً شک داریم که تراب خالص موضوع له و معنی حقیقی «صَعِيد» است یا خیر؟ معنی مشکوک (تراب خالص) را موضوع قرار می دهیم و لفظ مشکوک (صَعِيد) را (با معنی اجمالی و ارتکازی که دارد) محمول قرار می دهیم و سپس آن لفظ مشکوک را با معنی ارتکازی آن بر آن معنی «البته با حمل اولی» حمل می نمائیم و می گوئیم (الْتَرَابُ الْخَالِصُ، صَعِيدٌ) در این صورت اگر وجداناً حمل صحیح بود و سَلْب ناصحیح، کشف می شود که معنی حقیقی «صَعِيد» تراب خالص است و علم تفصیلی نسبت به موضوع له (صَعِيد) برای ما حاصل خواهد شد و اگر حمل مذکور صحیح نبود و سَلْب صَحَّتْ داشت معلوم می شود که تراب خالص موضوع له صَعِيد نبوده و بلکه معنی حقیقی «صَعِيد» همان «مطلق وَجْهُ الْأَرْضِ» خواهد بود.

۱. در مورد حمل باید توجه داشت که در تحقق حمل همان طوری که اتحاد لازم است تغایر و تفاوت ایضاً ضروری خواهد بود، چه آن که اگر دو چیز نسبت به هم از هیچ جهتی متحد نباشند حمل هر یک را بر دیگری حمل بین متباینین است، مانند الْإِنْسَانُ حَجَرٌ؛ و اگر از هیچ جهتی تغایر نداشته باشند حمل شیء بر نفس شیء می شود (الْإِنْسَانُ إِنْسَانٌ) و هر دو حمل نامعقول خواهد بود و از اینجا است که حمل از لحاظ اتحاد و تغایر یا ذاتی و اولی است و یا شایع و صناعی.

حمل اولی و ذاتی آن است که موضوع و محمول از نظر مفهوم و ذات متحدند و تنها تغایر اعتباری دارند (مانند الْإِنْسَانُ حَيَوَانُ النَّاطِقِ) که تنها از نظر اجمال و تفصیل با هم متغایرند، این حمل را اولی می گویند بخاطر آن است که أَوَّلُ الصِّدْقِ و اولین حمل است، یعنی اولین باری که انسان التفات پیدا می کند در ذهنش می یابد که هر چیزی خودش هست، و ذاتی

الطرق الآتية:

١- نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له (موضوعاً) ونعبر عنه بأي لفظ كان

می‌گویند به خاطر آن که در این حمل محمول از ذاتیات موضوع خواهد بود. حمل شایع و صناعی آن است که دو شیء در مفهوم و ذات تغایر دارند و تنها از نظر مصداق خارجی متحدند (مانند زید کاتب) این حمل نظر بر این که در اصطلاحات و صناعات علوم و استعمالات متعارف شایع است، لذا شایع و صناعی نام گرفته است. طریق دوم: آن است که اگر به کیفیت مذکور حمل، به حمل اولی و ذاتی صحیح نبود این بار معنای مشکوک را به حمل شایع و صناعی مورد آزمایش قرار می‌دهیم در این فرض اگر حمل صحت داشت کشف می‌شود که موضوع و محمول از نظر وجود و مصداق با هم متحدند و اگر حمل صحیح نبود و بلکه سلب صحت داشت، معلوم می‌شود که موضوع و محمول با هم تباین دارند، در صورتی که صحت حمل چه نسبت بین موضوع و محمول تساوی باشد مانند (الْإِنْسَانُ ضَاِحِكٌ) و چه عموم و خصوص من وجه باشد مانند (الْكَاتِبُ أَبْيَضٌ) و چه عموم و خصوص مطلق باشد (البته خاص) موضوع باشد و عام محمول باید باشد) مانند (الناطق حيوان).

در مثال‌های مذکور نظر بر این که صحت حمل دارد از صحت حمل کشف می‌شود که موضوع و محمول از نظر وجود و مصداق اتحاد دارند.

طریق سوم: آن است که یکی از مصادیق معنایی را که شک داریم که فلان لفظ برای آن معنا وضع شده یا خیر؟ موضوع قرار می‌دهیم نه خود آن معنا را (به خلاف طریق اولی و دومی که خود آن معنا موضوع واقع می‌شد) و سپس با حمل شایع و صناعی (چه آنکه حمل اولی و ذاتی مورد ندارد) تجربه و آزمایش را شروع می‌نماییم اگر حمل صحت داشت معلوم می‌شود که (موضوع) از مصادیق حقیقی آن معنا است و اگر حمل صحت نداشت معلوم می‌شود که موضوع از مصادیق آن معنا نخواهد بود مثلاً می‌گوییم (الْحَجَرُ صَعِيدٌ) اگر حمل صحت داشت معلوم می‌شود که «حجر» یکی از مصادیق حقیقی «صعید» خواهد بود و اگر حمل صحیح نباشد و سلب صحیح باشد معلوم می‌شود که «حجر» از مصادیق «صعید» نمی‌باشد و استعمال صعید در حجر مجاز خواهد بود. سرانجام معلوم می‌شود که صحت حمل و عدم صحت سلب از نظر مرحوم مظهر علامت حقیقت است و عدم صحت حمل و صحت سلب علامت مجاز خواهد بود.

يدل عليه.

ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى (محمولا) بما له من المعنى الارتكازي.

ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الاولي ملاكه الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار.

وحينئذ إذا أجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. وان وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا انه ليس موضوعا لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازا.

٢- إذا لم يصح عندنا الحمل الاولي نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما.

وحينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبة التساوي او العموم من وجه او مطلقا، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. وان لم يصح الحمل وصح السلب علمنا انهما متباينان.

٣- نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل - وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع - فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور او غيره المتحد معه وجودا. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق. بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام او خاص، كلفظ (الصعيد) المردد بين ان يكون موضوعا لمطلق وجه الارض او لخصوص التراب الخالص، فاذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الارض يُعْلَمُ بالقهر تعيين وضعه لعموم الارض.

وان لم يصح الحمل وصح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقية، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا اما فيه رأسا او في معنى يشمل له ويعمه.

تفنيه: إِنَّ الدَّوْرَ الَّذِي^(١) ذكر في التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضاً. والجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحة الحمل وصحة السلب انما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز اجمالاً، فلا توقف العلامة الا على العلم الار تكازي وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي. هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. واما الجاهل بها فيرجع إلى أهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتيبادر.

(العلامة الثالثة - الاطراد):^(٢) وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدمه، فالاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز. ومعنى الاطراد: ان اللفظ لا يختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصداق دون مصداق. والصحيح ان الاطراد ليس علامة للحقيقة، لأن صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً سواء كان حقيقة ام مجازاً. فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

١. اشكال دور که در مورد تبادر مطرح گردید در مورد صحت حمل... ايضاً مطرح است به این کیفیت که علم پیدا کردن به وضع و تشخیص معنای حقیقی (صعید) توقف بر صحت حمل آن بر (تراب خالص) دارد و صحت حمل متوقف است بر اینکه اولاً باید به معنای حقیقی صعید علم داشته باشیم تا بتوانیم آن را بر تراب خالص حمل نماییم و این دور است و محال خواهد بود. عین همان دو جوابی که در مسأله تبادر بیان گردید تکرار می شود جواب اول صحت حمل بر علم اجمالی ارتکازی توقف دارد و آنچه که بر صحت حمل توقف دارد علم تفصیلی به موضوع له لفظ مشکوک خواهد بود. جواب دوم آن است که صحت حمل در نزد عارف و عالم به وضع علامت می شود برای شخصی که جاهل به وضع است.

٢. در کتب علم اصول تفسیرهای مختلفی برای اطراد و عدم اطراد ذکر شده است و آن چه که از عبارت کتاب: (... مرة واحدة تُشْتَلَزِمُ صِحَّتَهُ دَائِماً...) استفاده می شود آن است که منظور مرحوم مظفر از اطراد آن است که لفظ در معنی استعمال مکرر داشته باشد و عدم اطراد آن است که استعمال مکرر نداشته باشد که اطراد علامت حقیقت است و عدم اطراد علامت مجاز خواهد بود. مرحوم مظفر (ره) می فرماید: اطراد و عدم اطراد علامت حقیقت و مجاز نخواهد بود چه آن که اگر استعمال لفظ در آن معنی یک بار صحیح باشد برای همیشه استعمال لفظ در آن معنی صحیح خواهد بود و اگر یک بار صحیح نباشد دائماً صحیح نخواهد بود، و سرانجام اطراد (تکرار استعمال) در مجاز ایضاً موجود است، البته با معاونت قرینه. بنابراین اطراد و عدم اطراد علامت حقیقت و مجاز نمی باشد.

۱۲- الاصول اللفظية

تمهید

اعلم ان الشك في اللفظ ^(۱) علی نحوین:

۱. شک در لفظ از دو جهت و به دو نحو قابل تصور است:

نحوه اول: شک در لفظ مربوط به وضع و معنی حقیقی آن است به این معنی که شک داریم در موضوع له و معنی حقیقی (صعید) که آیا صعید برای چه معنائی وضع شده است، آیا معنائی حقیقی (صعید) تراب خالص است و یا (مطلق وَجْه الارض) می باشد، به عبارت دیگر در نحوه اول شک، ما دنبال تشخیص معنای حقیقی و مجازی هستیم، و در گذشته علامات و نشانه هایی از قبیل تبادر و صحت حمل و مراجعه به لغت برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی بیان گردید.

منظور از طرح مجدد نحوه اول شک، دو نکته خواهد بود: نکته اول آن است که می خواهد بفهماند که شک در وضع لفظ در نقطه مقابل شک در مراد (که نحوه دوم شک در لفظ می باشد) است و بحث آن خواهد آمد، نکته دوم آن است که می خواهد بفهماند مجرد استعمال لفظ در معنایی، علامت حقیقت نخواهد بود چنانچه عده ای چنین پنداشته اند که اگر در لغتی مراجعه کردیم و دیدیم لفظی در معنایی استعمال شده مجرد استعمال علامت آن است که مستعمل فیه معنی حقیقی و موضوع له آن لفظ خواهد بود و «إصالة الحقيقة فی الاستعمال» جاری می شود، و موضوع له و معنی حقیقی مشخص می گردد، خطا و اشتباه این پندار ظاهر است چه آن که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، همان طوری که احتمال داده می شود «مستعمل فیه» معنی حقیقی باشد احتمال دارد که مستعمل فیه معنای مجازی باشد که در حین استعمال قرینه حالی و یا مقالی در کار بوده است.

بنا بر این مجرد استعمال نمی تواند کاشف از معنای حقیقی و موضوع له باشد و ثانیاً أصالة الحقيقة در نحوه اول شک، جاری نمی باشد و مجری اصالت الحقيقة شک در مراد است که نحوه دوم شک در لفظ خواهد بود.

اما نحوه دوم: شک در لفظ، شک در مراد است، به این معنی که معنی حقیقی و مجازی لفظ کاملاً مشخص و معلوم است و شک و تردید مربوط به آن است که آیا متکلم معنی

۱- الشك في وضعه لمعنى من المعاني.

۲- الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في ان المتكلم اراد بقوله (رأيت اسدا) معناه الحقيقي او معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

اما (النحو الاول) فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله^(۱)، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة او المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا نقول: ان الرجوع إلى تلك العلامات واشباهها كنص أهل اللغة أمر لا بد منه في اثبات اوضاع اللغة اية لغة كانت، ولا يكفي في اثباتها ان نجد في كلام اهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له، لأن الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي، وما يدرينا^(۲) لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية او مقالية في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز. ولذا اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: «ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز».

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لاثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى رحمته الله فإنه كان يجري اصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما ان اصالة الحقيقة انما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي.

واما (النحو الثاني) فالمرجع فيه لاثبات مراد المتكلم الاصول اللفظية وهذا البحث معقود لأجلها. فينبغي الكلام فيها من جهتين.
اولا - في ذكرها وذكر مواردها.

حقيقي لفظ را اراده کرده و یا آن که معنی مجازی مرادش خواهد بود؟ در صورت شک در مراد باید به اصول لفظیه مراجعه شود، بنا بر این محل اجرای اصالة الحقيقة شک در مراد است نه شک در وضع.

مرحوم مظفر (ره) به بیان یک سلسله از اصول لفظیه و بررسی مجاری آنها می پردازد.

۱. یعنی منعقد، تنظیم شده بود.

۲. یعنی چه می دانیم، اگر (ما) نافیة باشد، «ما نمی دانیم».

ثانيا - في حجيتها ومدرک حجيتها.
اما من (الجهة الاولى) فنقول: اهم الاصول اللفظية ما يأتي:

۱- اصالة الحقيقة^(۱)

وموردها ما إذا شك في ارادة المعنى الحقيقي او المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على ارادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ (الاصل الحقيقة)، اي الاصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتکلم على السامع وحجة فيه للسامع على المتکلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتکلم: لعلك أردت المعنى المجازي، ولا يصح الاعتذار من المتکلم بأن يقول للسامع: اني أردت المعنى المجازي.

۲- اصالة العموم

وموردها ما إذا ورد لفظ عام وشك في ارادة العموم منه او الخصوص اي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ (الاصل العموم) فيكون حجة في العموم على^(۲) المتکلم او السامع.

-
۱. یکی از اصول لفظیه اصالة الحقيقة می باشد و مورد جریان آن جایی است که شک شود در این که متکلم معنی حقیقی لفظ را اراده کرده است و یا معنی مجازی آن را و انگیزه حصول تردید آن است که نمی داند قرینه وجود داشت یا خیر؟ شک مزبور شک در مراد است و اصالة الحقيقة جاری می شود و احتمال وجود قرینه بر معنی مجازی نفی خواهد گردید.
 ۲. یکی از اصول لفظیه اصالة العموم است، مورد جریان اصالة العموم آنجایی است که شک داریم که متکلم از «أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ» مثلاً عموم را اراده کرده و یا خصوص علماء عدول را، سر منشأ شک آن است که احتمال داده می شود شاید متکلم مخصّصی را ذکر کرده و به مانرسیده است، در این مورد اصالة العموم جاری می شود و اراده عموم ثابت خواهد شد.

٣- اصالة الاطلاق^(١)

وموردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن ارادة بعضها منه وشك في ارادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: (الاصل الاطلاق) فيكون حجة على السامع والمتكلم كقوله تعالى: «أحل الله البيع» فلو شك - مثلاً - في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربية فاننا نتمسك باصالة اطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقيد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالالفاظ غير العربية.

٤- اصالة عدم التقدير

وموردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالاصل^(٢)

١. مورد اصالة الاطلاق آن جایی است که لفظ مطلق در کلام ذکر شود و آن لفظ مطلق دارای حالات و قیودی باشد با آن که امکان دارد برای متکلم که یکی از آن حالات و قیود را در کلام اخذ نماید و آن لفظ را مقید به آن قید و حالت نماید، در عین حال لفظ را مطلق آورده است و احتمال می رود که قیدی ذکر کرده و به ما نرسیده است، در این مورد باصالة الاطلاق تمسک می شود و با اجرای اصالة الاطلاق احتمال قید نفی می شود، مثلاً مولى فرموده (اعْتِقْ رَقَبَةً) در عین حال که رَقَبَةً قابل تقیید به مؤمنه می باشد متکلم آن را آزاد از قید ذکر کرده و احتمال آن که قیدی در کار بوده و به دسترس سامع قرار نگرفته موجود است، یعنی احتمال می دهد که مراد مولى رقبه مؤمنه باشد در این صورت با اجرای اصالة الاطلاق احتمال قید نفی خواهد شد، و اگر مکلف رقبه کافره را آزاد کرد مولى حق اعتراضی را ندارد و آقای مکلف می تواند علیه مولى احتجاج نماید.

و یا مثلاً خداوند فرموده است: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (بَيْع) مطلق است و همه بیع ها را شامل می شود و حلیت همه بیع ها ثابت می شود اگر شک شود که در بیع، عربیت شرط است یا خیر؟ با تمسک به اصالة الاطلاق احتمال شرطیت عربیت نفی خواهد شد و حلیت و صحت بیع به لفظ غیر عربی ثابت خواهد شد.

٢. یکی از اصول لفظیه اصالة عدم التقدير است، مجرای اصالة عدم تقدير آن جایی است که قرینه ای بر تقدير در کار نباشد و الا از محل بحث خارج خواهد شد، مثلاً در مثل (وَ اسْتَلِ الْقَرْيَةَ) قرینه بر وجود تقدير لفظ «أَهْلٌ» موجود است، چه آنکه قریه نمی تواند متعلق

عدمه. ويلحق باصالة عدم التقدير اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك. وموردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الاول وهو المسمى بالمنقول^(۱) فالاصل (عدم النقل)، وان كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشترك^(۲) فان الاصل (عدم الاشتراك)، فيحمل اللفظ في كل منهما على ارادة

سؤال و پرسش قرار بگيرد و كلام با الفخوا دلالت دارد كه «أهل» در تقدير خواهد بود و اصالة عدم تقدير جاری نخواهد بود، اصل مذکور در موردی جریان دارد كه قرينه‌ای بر تقدير موجود نباشد مثلاً متکلم فرموده (جائنی زيد) احتمال دارد غلام در تقدير باشد كه در واقع غلام زيد نزد او آمده، نه خود زيد، در اين صورت اصالة عدم تقدير جاری می‌شود و احتمال مقدر بودن «غلام» را نفی می‌کند.

اصل لفظی دیگری كه به اصالة عدم تقدير ملحق می‌شود «اصل عدم نقل» است، «اصل عدم نقل» در موردی جاری می‌باشد كه احتمال داده شود فلان لفظ از معنی اولی نقل شده و معنی اولی متروك گردیده و در معنی دومی حقیقت شده است و معنی دومی موضوع له قرار گرفته است، در اين صورت اصل عدم نقل جاری می‌شود و احتمال مذکور نفی خواهد شد و اصل سومی كه به اصل عدم تقدير ملحق می‌شود «اصل عدم اشتراك» است، اصل عدم اشتراك در موردی جاری است كه احتمال داده شود فلان لفظ از معنی اولی نقل شده و معنی دومی موضوع له آن قرار گرفته، البته معنی اولی متروك نگردیده است، به اين معنی كه احتمال می‌رود فلان لفظ بين معنی اولی و دومی مشترك باشد، در اين صورت اصل عدم اشتراك جاری است و با جریان اصل عدم اشتراك احتمال مذکور نفی خواهد گردید. البته ناگفته نماند اگر مسئله نقل و اشتراك با دلیلی ثابت شود از محل بحث و از محل جریان اصل عدم نقل و اصل عدم اشتراك خارج خواهد بود، منتهی در صورت اثبات نقل، لفظ بر معنی دوم حمل می‌شود و در صورت اثبات اشتراك لفظ، تا قرينه معینه نباشد بر هیچکدام حمل نمی‌شود و در حالت اجمال باقی خواهد بود.

۱. منقول مانند لفظ صلوة كه از معنی لغوی خود (دعاء) نقل شده و معنی لغوی متروك گردیده است، و در معنی دومی كه ارکان مخصوصه باشد حقیقت شده است.

۲. مشترك مانند لفظ (عین) كه بين دو چشم و چشمه مشترك می‌باشد و قاعده معروف در هر مشتركی آن است كه در اراده یکی از معانی مشتركه، از لفظ مشترك، قرينه معینه لازم

المعنى الاول ما لم يثبت النقل والاشتراك. اما إذا ثبت النقل فانه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى مجملاً لا يتعين في أحد المعنيين الا بقرينة على القاعدة المعروفة في كل مشترك.

۵- اصالة الظهور

وموردها ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا (۱)

خواهد بود.

۱. یکی از اصول لفظیة اصالة الظهور است و اصالة الظهور در کلامی جاری می شود که آن کلام در معنائی ظهور داشته باشد و احتمال خلاف ظاهر، نفی خواهد گردید، و اما اگر کلامی نص در معنایی باشد احتمال خلاف وجود ندارد و از محل بحث بیرون بوده و مجراً برای اصالة الظهور نخواهد بود.

فَرَقَ بَيْنَ ظَاهِرٍ وَ نَصٍّ:

فرق بین نص و ظاهر آن است که در نص احتمال خلاف وجود ندارد، ظاهر آن است که احتمال خلاف در آن موجود باشد، منتهی احتمال خلاف ضعیف است و با تمسک به اصالة الظهور به آن احتمال اعتنایی نمی شود و معمولاً تفهیم معنای به توسط الفاظ در محاورات بشری و روابط انسانی و حتی در آیات و روایات اکثراً از قبیل ظواهر می باشد، در آیات قرآنی که در رابطه با احکام شرعی می باشند و همچنین در اکثر روایات و احادیث، تعبیراتی که به صورت نص و تصریح باشند خیلی کم به چشم می خورد، خصوصاً در آیات قرآنی که می توان گفت اصلاً آیه ای که نسبت به حکم شرعی نص باشد وجود ندارد، چه آن که آیات قرآنی را به دو دسته تقسیم می کنند:

۱- مُحْكَمَاتٌ، ۲- مُتَشَابِهَاتٌ (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ). سوره آل عمران آیه ۷

آیات متشابهات از نظر فقیه حجیت ندارند برای این که آیات متشابهات یا مجملات هستند مانند مُقَطَّعَاتِ اوائل سوره ها و مانند آیه (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا فَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ...) که اصلاً ظهور در معنایی ندارند، و یا (مؤولات) هستند مانند آیاتی که ظهور در معنایی دارند ولی تأویل شده اند و ظاهر آن ها مراد نخواهد

يَحْتَمِلُ مَعَهُ الْخِلَافَ، بَلْ كَانَ يَحْتَمِلُ ارَادَةَ خِلَافِ الظَّاهِرِ، فَإِنَّ الْأَصْلَ حِينَئِذٍ أَنْ يَحْتَمِلَ الْكَلَامُ عَلَى الظَّاهِرِ فِيهِ.

وفي الحقيقة ان جميع الاصول المتقدمة^(۱) راجعة إلى هذا الاصل، لأن اللفظ مع

بود، مانند آیاتی که جسمیت خداوند را می فهمانند (جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًا صَفًا) که برهان قطعی موجود است بر عدم جسمیت خداوند.

لذا با توجه به برهان قطعی باید از ظاهر آیه مذکور صرف نظر بشود و تأویل گردد. و اما آیات محکّمات یا نصوص هستند که گفتیم آیه ای که نصّ در حکم شرعی باشد نداریم و یا آنکه ظواهرند که آیات مربوط به احکام شرعی همه از قبیل ظواهر خواهند بود. ۱. ما حصل فرمایش مرحوم مظفر بعد از بیان مورد جریان اصالة الظهور آن است که در حقیقت و واقع چهار تا اصل قبلی به «اصالة الظهور برگشت دارند به این معنی که در حقیقت یک عدد اصل لفظی وجود دارد که همان «اصالة الظهور» می باشد برای این که هر یک از اصول بیان شده را اگر بررسی نماییم معلوم می شود که همه آن ها جز «اصالة الظهور» چیزی دیگری نخواهد بود و مرحوم مظفر برای اثبات مطلب مذکور دلیلی را بیان نموده و خلاصه آن دلیل آن است که مثلاً «اصالة الحقيقة» در صورتی می تواند به عنوان اصل لفظی مطرح باشد که با «اصالة الظهور» وفق داشته باشد و الا اگر «اصالة الحقيقة» با «اصالة الظهور» موافق نباشد در این صورت «اصالة الحقيقة» نه تنها حجّیت ندارد بلکه از «اصل لفظی بودن» ساقط خواهد شد، مثلاً می گویند: (گروگان روسی به مردم روستاهای بی دفاع و مظلوم افغانستان حمله نمودند و آن ها را مورد بُمباران قرار دادند).

در این مثال (گروگان) ظهور در معنای مجازی دارد که همان جنایتکاران روسی باشند احتمال اراده معنای حقیقی از لفظ (گروگان) داده می شود «اصالة الحقيقة» مخالف با «اصالة الظهور» است و لذا «اصالة الحقيقة» سقوط نموده و «اصالة الظهور» جاری می شود و معنای مجازی را ثابت خواهد کرد، بنا بر این «اصالة الحقيقة» زمانی به عنوان اصل لفظی مورد توجه می باشد که با «اصالة الظهور» موافق باشد و الا هیچ خواهد بود.

و هكذا لَوْ كَانَ الْكَلَامُ ظَاهِرًا فِي التَّخْصِصِ... مثلاً متکلمی در حوزه علمیه قم می گوید: درس ها به مناسبت ایام فاطمیه (سلام الله علیها) تعطیل است، لفظ «درس ها» عام است و ظهور در خاص دارد که درس های حوزه علمیه قم تعطیل می باشد و درس های مدارس دولتی را شامل نخواهد شد، و در عین حال احتمال عموم داده می شود، ولی «اصالة الظهور» جاری

احتمال المجاز - مثلاً - ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الاطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدى اصالة الحقيقة نفس مؤدى اصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص...^(١) وهكذا في باقي الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلاً عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحاً مؤدياً للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار اصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة الا اصل واحد هو اصالة الظهور. ولذا لو كان الكلام ظاهراً في المجاز واحتمل ارادة الحقيقة انعكس الامر، وكان الاصل من اللفظ المجاز، بمعنى ان الاصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازي ولا تجري اصالة الحقيقة حينئذ. وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص او التقييد.

حجية الاصول اللفظية

وهي الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في بابه وهو^(٢) باب مباحث الحجة. ولكن ينبغي الآن ان نتجمل في البحث عنها لكثرة الحاجة

است و معنای خاص را ثابت می کند، در این مورد إصالة العموم مخالف با اصالة الظهور است، لذا اصلاً جاری نمی شود.

و همچنین اصالة الاطلاق، مثلاً مولى فرموده: (اعْتِقْ رَقَبَةً لَا يَتَرَكَ صَلَوَتَهُ) این کلام در مقید ظهور دارد، یعنی رقبه غیر کافر باید آزاد شود، و در عین حال احتمال مطلق داده می شود، در این مورد اصالة الاطلاق مخالف با اصالة الظهور است، لذا جاری نمی شود و اصالة الظهور، تقييد را ثابت خواهد کرد، بنابراین همه اصول لفظیه برگشت به اصالة الظهور دارد و بدین لحاظ در بحث حجیت اصول لفظی تنها اصالة الظهور مورد توجه قرار می گیرد.

۱. جای کلمة التخصيص باید «مجاز» باشد.

۲. جهت اول بحث راجع به اصول لفظیه مشخص ساختن مجاری و موارد اصول لفظیه بود که به اتمام رسید.

جهت دوم بحث راجع به اصول لفظیه، مربوط به حجیت اصول لفظیه است که آیا اصول لفظیه مذکوره که همه برگشت به اصالة الظهور دارند، حجت می باشد یا خیر؟

الیها، مکتفین بالاشارة فنقول:

ان المدرك والدلیل فی جمیع الاصول اللفظیة واحد وهو تبانی العقلاء فی الخطابات الجاریة بینهم علی الاخذ بظهور الکلام وعدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر، كما لا یعتنون باحتمال الغفلة او الخطأ او الهزل او ارادة الاهمال والاجمال، فاذا احتمل الکلام المجاز او التخصیص او التقیید او التقدير لا یوقفهم ذلك عن الاخذ بظاهره، كما یلغون أيضا احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولابد ان الشارع قد امضى هذا البناء وجرى فی خطابه على طریقتهم هذه، والا لجزرنا ونهانا عن هذا البناء فی خصوص خطابه، او لیین لنا طریقته لو كان له غیر طریقتهم طريقة خاصة یجب اتباعها ولا یجوز التعدي عنها إلى غیرها. فیعلم من ذلك علی سبیل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

۱۳- الترادف والاشتراك

لا ینبغي الاشکال فی امکان الترادف والاشتراك، بل فی وقوعهما فی اللغة

مرکز تحقیات کلمه و ترجمه علوم اسلامی

گرچه بحث از حجیت در مقصد سوم مطرح است، ولكن بخاطر آنکه اصول لفظیه زیاد مورد نیاز است لذا در اینجا به حجیت آنها بطور اجمال اشاره خواهد شد.

و خلاصه دلیل بر حجیت اصالة الظهور که مرجع اصول لفظیه خواهد بود یک برهان قطعی است که دارای صغری و کبری می باشد.

صغری: قرارداد و بناء عقلاء بر آن است که به ظواهر عمل می کنند و به هر گونه احتمال خلاف، اعتنائی نداشته و بلکه آن را نفی می نمایند، صغری قیاس یک مسئله وجدانی می باشد.

کبری: نظر بر اینکه شارع مقدس در زمینه عمل به ظواهر روش تازه ای را معرفی نکرده و روش مذکور عقلاء را منع نکرده است معلوم می شود که روش عقلاء، مورد تصویب شارع مقدس خواهد بود (در اصطلاح علم اصول اگر معصوم علیه السلام امری را ملاحظه نماید و ردع و منعی نسبت به آن، نداشته باشد می گویند امر مزبور، با تقریر معصوم علیه السلام تصویب شده است)، بنا بر این بناء مزبور عقلاء، مورد تصویب شارع مقدس است و ظواهر از نظر شارع مقدس حجیت دارد. چنانچه از نظر عقلاء حجیت خواهد داشت.

العربية،^(١) فلا يصغى إلى مقالة من انكرهما. وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

ولكن ينبغي ان نتكلم في نشأتها، فانه يجوز ان يكونا من وضع واضع واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة - مثلاً - لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى لفظاً آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

والظاهر ان الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، وعلى الاقل فهو الاغلب في نشأة الترادف والاشتراك ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا... وهكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والاقوام والاقطار في الجملة. ولا تهمنا الاطالة في ذلك.



١. مطلب قابل توجه در بحث ترادف و اشتراك آن است كه در سر منشاء ترادف (أَسَدٌ، زَيْغَمٌ، غَضَنَفَرٌ كه به معنى «شیر» هستند) و اشتراك (قُرء كه مشترك است بین طُهر و حَيْض و یا لفظ «عین» كه مشترك است بین هفتاد معنى) دو تا احتمال وجود دارد: احتمال اول آن است كه يك نفر واضع چند لفظ را برای يك معنى (ترادف) و یا يك لفظ را برای چند معنى (اشتراك) وضع کرده است.

احتمال دوم آن است كه ترادف و اشتراك از وضع كردن های مختلفى و از ناحیه واضعين متعددى، بوجود آمدند به این کیفیت كه مثلاً قبیله ای لفظ قُرء را برای طُهر و قبیله دیگر آن را برای حَيْض وضع کرده است و یا يك قبیله برای (شیر) لفظ اسد را وضع کرده و قبیله دیگر لفظ «زَيْغَم» را برای (شیر) وضع کرده، و سرانجام پس از آنكه لغت نویسان لغات را جمع آوری نمودند ترادف و اشتراك بوجود آمدند.

دلیل بر واقعیت احتمال دوم آن است وقتى كه به كتب لغت مراجعه می كنیم می بینیم يك لفظ را به قبائل مختلفى نسبت می دهند. مثلاً می گویند لفظ «قُرء» از نظر فلان قبیله به معنى طُهر و از نظر فلان قبیله همین لفظ قُرء به معنى «حَيْض» می باشد.
 "قبائل = ایلها. اقوام = گروهها. اقطار = نقاط مختلف جهان."

استعمال اللفظ في اكثر من معنى

ولا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه.^(۱)

۱. در مورد لفظ مشترک دو تا استعمال از نظر همگان جایز است و هیچ گونه خلاف و نزاعی در آن وجود ندارد.

۱ - استعمال اول آن است که لفظ مشترک در یکی از معانی خود با کمک قرینه (مُعَيِّنَه) استعمال شود، مانند رَأَيْتُ عَيْنًا بَاكِئَةً قَرِينُهُ (مُعَيِّنَه) در قبال قَرِينُهُ ضَارِفُهُ می باشد، قرینه (مُعَيِّنَه) در استعمال لفظ مشترک بکار گرفته می شود که یکی از معانی مشترک را معین و مشخص می سازد، حتی اگر قرینه مُعَيِّنَه موجود نباشد لفظ مشترک حالت اجمال به خود می گیرد و بر هیچ یک از معانی خود دلالت ندارد.

قَرِينُهُ ضَارِفُهُ در استعمال مجازی بکار گرفته خواهد شد که لفظ را از معنی حقیقی به معنی مجازی انصراف می دهد.

۲ - استعمال دوم آن است که لفظ مشترک در مجموع معانی خود، استعمال گردد مانند استعمال لفظ (عَيْن) در «مُسَمًّى به عَيْنٍ» (مُسَمًّى بِعَيْنٍ) معنی و مفهوم کلی می باشد که همه معانی (عَيْن) را شامل خواهد شد، مثلاً می گوید (مَا رَأَيْتُ عَيْنًا) مُسَمًّى به عَيْنٍ را ندیدم، البته این استعمال، مجازی خواهد بود چه آنکه مسمی به عین موضوع له (عَيْن) نمی باشد، همانطوری که استعمال اولی حقیقی بود.

آنچه که محل نزاع است استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنی، به این کیفیت که لفظ واحدی در دو معنی مستقل، استعمال شود و هر یک از دو معنی منفرداً و مستقلاً اراده شود، یعنی از یک لفظ در یک استعمال، دو معنی بطور انفراد و استقلال اراده شود، بعضی از علماء و محققین استعمال مذکور را تجویز نموده اند و بعضی ها محال شمرده اند.

مرحوم مظفر (ره) می فرماید: استعمال مذکور محال است و برای اثبات مدعای خود دلیل نسبتاً مفصلی را بیان می فرماید و ماحصل آن از قرار ذیل است:

حقیقت استعمال قرار دادن لفظ را وجود تنزیلی است، بنا بر این متکلم در مقام استعمال لفظ در معنی، با آن لفظ، آن معنا را ایجاد می نماید، یعنی با وجود تنزیلی لفظ (نه با وجود

حقیقی آن) معنی را ایجاد می نماید، مثلاً بخر (ب، ح، ر) لفظ است و معنی آن همان موجود سیالی است که دارای موج و تلاطم می باشد که در خارج وجود دارد، این معنی دو وجود دارد، یکی وجود حقیقی که همان دریای موج و متلاطم می باشد، و دیگری وجود تنزیلی که همان لفظ بخر (ب، ح، ر) می باشد، بنا بر این لفظ (بخر) وجود واحدی است که نسبت به خودش اولاً و ذاتاً وجود لفظی است و نسبت به معنی (یعنی دریای موج) ثانیاً و بالعرض، وجود تنزیلی آن خواهد بود.

متکلم در مقام استعمال لفظ (بخر) فی الواقع، معنی را با وجود تنزیلی آن (که لفظ باشد) ایجاد کرده و به مخاطب القاء می نماید (البته نه با وجود حقیقی آن، و الا مخاطب را آب می برد).

به عبارت دیگر در مقام استعمال، لفظ فانی در معنی می شود، به این کیفیت که لفظ وجود تنزیلی معنی می گردد و به مخاطب القاء می شود و فانی می گردد، بنا بر این لفظ به یک اعتبار وجود خودش هست (یعنی حقیقتاً وجود لفظی است) و به یک اعتبار وجود تنزیلی معنی است، و از همین جا است که لفظ بخاطر معنی ملاحظه می شود و لحاظ آن وسیله و طریق است برای لحاظ معنی و آن چه که بالاصالة و مستقلاً مورد لحاظ متکلم و مخاطب است، معنی خواهد بود، نظیر آینه که به منزله لفظ است و صورت موجود در آن، به منزله معنی است، آینه وجود واحدی است که نسبت به خودش حقیقتاً آینه است و نسبت به صورت موجود در آن، وجود تنزیلی آن (صورت) خواهد بود و ملاحظه آینه فانی در ملاحظه (صورت) است چه آن که شخص ناظر بالاصالة و مستقلاً (صورت) خود را نظاره می کند ولی بالتبع به آینه نظاره خواهد کرد.

با توجه به بررسی فوق می رویم سراغ اصل مطلب که استعمال لفظ در دو معنی چرا امکان پذیر نباشد؟

اگر یک لفظ در دو معنی استعمال شود معنایش آن است که در آن واحد، لفظ دو بار بالتبع ملاحظه شود و آن دو معنا باید بالاصالة و مستقلاً لحاظ شوند، به عبارت دیگر: استعمال یک لفظ در دو معنی یعنی یک لفظ دو بار باید فانی شود، بار اول در معنی اول و بار دوم در معنی دوم و سرانجام لازم می آید که در آن واحد دو لحاظ آلی به یک ملحوظ که همان فانی در دو معنی باشد، تعلق گرفته باشد و این محال است، چه آن که هر لحاظ کردنی، یک وجود

كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لانه استعمال للفظ في غير ما وضع له. وانما وقع البحث والخلاف في جواز ارادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة، وكأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها. وانما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

(الدليل): ان استعمال اي لفظ في معنى انما هو بمعنى ايجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلي، لان وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، اولاً وبالذات، وإلى المعنى تنزيلاً، ثانياً وبالعرض فاذا أوجد المتكلم اللفظ لاجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلم بل للسامع آلة وطريقاً للمعنى وفانياً فيه وتبعاً للمحاطة، والملحوظ بالاصالة والاستقلال هو المعنى نفسه. وهذا نظير الصورة في المرأة، فان الصورة موجودة بوجود المرأة، والوجود

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

لازم دارد که تا فانی در معنی شود، لفظ واحد به لحاظ اول در معنی اول فانی می شود و در همان آن وجود ثانی ندارد که به لحاظ دوم در معنی دوم فانی بشود و آن لفظ واحد، تنها یک وجود دارد و شیء واحد در آن واحد نمی شود در نفس انسانی دو وجود را قبول نماید و از این جاست که می گوئیم از یک لفظ در یک استعمال، اراده دو معنی غیر ممکن خواهد بود. همان طوری که در آینه ای که از یک صورت بیشتر گنجایش ندارد با یک نظاره دو صورت ملاحظه نمی شود و با یک لفظ دو معنی را نمی توان ملاحظه کرد.

آری در دو استعمال می توان با یک لفظ دو معنی را ملاحظه کرد به این معنی که در استعمال اول یک بار لفظ فانی در معنی اول می شود و در استعمال دوم همان لفظ دوباره در معنی دوم فانی خواهد شد، همچنان که با آینه دو بار می شود دو صورت را مشاهده کرد، و همچنین اگر لفظ در معنی کلی استعمال شود مثلاً عین را در «مسمی به عین» استعمال نماید، معانی متعددی ملاحظه خواهد شد در ابتدای بحث بیان شد که این صورت از محل نزاع خارج است و استعمال در این فرض مجاز می باشد، همان طوری که در آینه چند تا صورت کوچک را جمعاً می توان ملاحظه کرد.

الحقيقي للمرأة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً، وبالعرض. فاذا نظر الناظر إلى الصورة في المرأة فانما ينظر اليها بطريق المرأة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والاصالة وللمرأة بالآلية والتبع. فتكون المرأة كاللفظ ملحوظة تبعا للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنوي.

وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد الا في معنى واحد، فان استعماله في معنيين مستقلاً بان يكون كل منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن الا نفسه، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد اعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين. وهو محال بالضرورة فان الشيء الواحد لا يقبل الا وجوداً واحداً في النفس في آن واحد. الا ترى انه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرأة كلها وتنظر - في نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها أيضاً. ان هذا لمحال.

وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحك الا عنه.

نعم يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنى في استعمال، ثم لحاظه فانياً في معنى آخر في استعمال ثان، مثل ما تنظر في المرأة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة أخرى تسعها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد ولو مجازاً مثلما تنظر في المرأة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفي الحقيقة انما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرأة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

تنبيهان

(الاول)^(١) - انه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين

١. هدف و غرض از تنبيه اول آن است که نزاع استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی اختصاص به لفظ مشترک ندارد، چنان چه مشهور بین علما آن است که نزاع مذکور مربوط به

او مجازین او مختلفین، فان المانع وهو تعلق لحاظین بملحوظ واحد فی آن واحد موجود فی الجميع، فلا یختص بالمشترک كما اشتهر.

(الثانی)^(۱) - ذکر بعضهم ان الاستعمال فی اکثر من معنی ان لم یجز فی المفرد یجوز

لفظ مشترک خواهد بود، و لذا عنوان بحث را چنین مطرح می کنند: (استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنی).

۱- استعمال لفظ در دو معنی که هر دو معنی، معنی حقیقی باشند، مانند لفظ مشترک که بحث آن بیان گردید.

۲- استعمال لفظ در دو معنی که هر دو معنی، مجازی باشند.

۳- استعمال لفظ در دو معنی که یکی حقیقی باشد و دیگری مجازی باشد معیار و ملاک امتناع استعمال در بیشتر از یک معنی در هر سه صورت همان است که در مورد مشترک بیان گردید.

۱. تحقیق مطلب در مورد تشبیه و جمع که آیا استعمال آنها در بیشتر از یک معنی جایز است یا نه؟ بستگی به آن دارد که مشخص گردد موضوع له تشبیه و جمع، چه خواهد بود؟ بعضی از اصولیین (مانند صاحب معالم^(ره)) معتقد می باشند که موضوع له (عینان) مثلاً دو فرد از دو ماهیت است به این معنی که از (عینان) دو فرد، یکی (ذَهَب) که از یک ماهیت است و دیگری (فِضَه) که از ماهیت دیگری است استفاده می شود، بنا بر این اگر کسی بگوید (رَأَيْتُ عَيْنَانِ) معنایش آن است که هم عین به معنی «ذَهَب» و هم عین به معنی «فِضَه» را مشاهده نموده، بر طبق این مبنی نه تنها استعمال لفظ تشبیه در دو معنی جایز است و بلکه استعمال حقیقی خواهد بود، چه آن که بر طبق مبنای مذکور (عینان) در حکم (عَيْنٌ وَ عَيْنٌ) می باشد، همان طوری که استعمال عین اول در فِضَه و عین دوم در ذَهَب ایرادی ندارد استعمال (عینان) در دو فرد از دو طبیعت (فِضَه و ذَهَب) ایضاً ایرادی در پی نخواهد داشت، بنا بر این رکورد استحالة استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی با شکست مواجه گردید.

و لکن مختار و مبنای مرحوم مظفر^(ره) (کَمَا هُوَ الْحَقُّ) غیر از آن است که آن بعض، گمان کرده اند، بلکه واقع مطلب از این قرار است که تشبیه (عینان) مثلاً دو تا وضع دارد: یک وضع مربوط به ماده تشبیه است که همان (مفرد) باشد یعنی (عَيْنٌ) و وضع دیگر مربوط به هیئت تشبیه می باشد که همان (الف و نون) باشد. موضوع له ماده (عَيْنٌ) طبیعت مهمله ای است که هریک از جمیع خصوصیات می باشد، یعنی (عَيْنٌ) چون که مشترک است وضع شده برای

في التثنية والجمع، بأن يراد من كلمة عینین - مثلاً - فرد من العین الباصرة وفرد من العین النابعة، فلفظ عین - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة. وهذا شأنه في الامكان^(١) والصحة شأن ما لو ارید معنى واحد من كلمة عینین بان يراد بها فردان من العین الباصرة مثلاً، فاذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق.

ذهب فُضّه چشم و چشمه و... و موضوع له تثنيه تعدد است، کدام تعدد؟ تعدد همان مفرد که ماده تثنيه هست.

بنا بر این (عینان) تنها همان مفرد خود را دو تا می سازد، (عین) یعنی یک فرد از فُضّه، نه آن که عینان دو فرد از دو طبیعت را بفهماند، به عبارت دیگر موضوع له تثنيه همان تعدد است و بس و کاملاً تابع مفرد خود می باشد و اگر از (مفرد) مثلاً از (عین) یک فرد فُضّه اراده شود (عینان) بر دو فرد از فُضّه دلالت دارد، و اگر از مفرد یعنی (عین) دو معنی اراده شود (فُضّه و ذهب) (عینان) بر دو فرد از فُضّه و بر دو فرد از ذهب دلالت خواهد داشت که مدلول تثنيه چهار فرد می شود.

خلاصه کار تثنيه دوبله ساختن مفرد می باشد و اگر از مفرد یک معنی اراده شود تثنيه دلالت بر دو تای از آن معنی دارد و اگر از مفرد دو معنی اراده شود تثنيه آن را چهار تا می سازد و نظر بر این که از مفرد مثل (عین) در یک استعمال به خاطر همان استحاله که بیان شد، اراده دو معنی (فُضّه و ذهب) غیر ممکن است، لذا باید از (عین) تنها فردی از ذهب اراده شود.

و بنابراین (عینان) تنها بر دو فرد از ذهب دلالت دارد، و از این جاست که طبق مبنای مذکور استعمال در اکثر از یک معنی، در مورد تثنيه پیش نمی آید، چه آن که در صورتی استعمال در اکثر لازم می آید که از تثنيه دو فرد از دو طبیعت استفاده شود و حال آن که چنین نبود، بلکه از تثنيه دو فرد از یک طبیعت استفاده می شود، سر انجام می بینیم که رگورد استحاله استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی از خطر شکست رهایی جست.

١. (هذا) و ضمیر شأنه هر دو به یک چیز برگشت دارند یعنی استعمال عینین در باصره و نابعه، شأن و موقعیتی است که مثلاً عینان در دو فرد از باصره استعمال شود که هر دو صورت از نظر صحیح بودن با هم فرق ندارند. البته این عدم فرق بنا بر مبنای کسانی است که موضوع له تثنيه را دو فرد (چه از یک ماهیت و چه از دو ماهیت باشد) می دانند.

واستدل على ذلك بما ملخصه: ان التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فاذا قيل: عینان فکأنما قيل: عین وعین. واذ يجوز في قولك (عین وعین) ان تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فکذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتها أعني (عینین). وكذا الحال في الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد. و(الدليل) ان التثنية والجمع وان كانا موضوعين لافادة التعدد، إلا أن ذلك من جهة وضع الهيئة^(١) في قبال وضع المادّة، وهي - أي المادّة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع. فاذا قيل (عینان) مثلاً، فان أريد من المادّة خصوص الباصرة فالتعدد يكون فيها اي فردان منها، وان أريد منها خصوص النابعة مثلاً فالتعدد يكون بالقياس اليها، فلو أريد الباصرة والنابعة فلا بد ان يراد التعدد من كل منهما أي فرد من الباصرة وفرد من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادّة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالة.

وأما أن التثنية والجمع^(٢) في قوة تكرار الواحد فمعناه أنها تدل على تكرار أفراد

١. ذلك = افادة تعدد، هیئت تشبیه همان (الف و نون) و یا (یا و نون) است در زیدان (زید) ماده تشبیه است و (الف و نون) هیئت تشبیه به حساب می رود.

٢. مرحوم مظفر از عبارت (و اما ان التثنية...) به بعد یک اعتراضی را پاسخ می دهد و اعتراض آن است که مبنای مرحوم مظفر با تشبیه و جمعی که در «اعلام» محقق می شوند سازگاری ندارد و قابل تطبیق نخواهد بود، چه آن که «زیدان» مثلاً بر دو فرد از دو ماهیت دلالت دارد (زیدان) یعنی زید ابن عمر و زید بن بکر، و این مطلب با آن چه که مرحوم مظفر تثبیت نمود که تشبیه تنها بر دو فرد از یک ماهیت دلالت دارد سازگاری نخواهد داشت.

ماحصل جواب آن است که در اعلام شخصیه قانون و قاعده تشبیه و جمع بستن به این کیفیت است که اولاً (زید) را تأویل به «مسمی به زید» می برند و سپس آن «مسمی به زید» را تشبیه می سازند که تشبیه و جمع در اعلام شخصیه از قبیل مجاز بلا حقیقت است و البته مجازیت مربوط به ماده تشبیه و جمع است، چه آن که (زید) را مجازاً به «مسمی به زید» تأویل می برند و محال است که از معنی حقیقی زید تشبیه و جمع ساخته شود، و در صورت تأویل منظور از زید که ماده است مسمی به زید است که کلی می باشد و مراد از (زیدان) دو فرد از مسمی به زید است که یکی زید بن عمر است و دیگری زید بن بکر می باشد.

المعنى المراد من المادة لا تكرر نفس المعنى المراد منها. فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبداً إلا أن يراد من المادة (المسمى بهذا اللفظ) على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد وهو معنى (مسمى هذا اللفظ) وأن كان مجازاً، نظير الاعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئية إلا بتأويل المسمى. فإذا قيل (محمدان) فمعناه فردان من المسمى بلفظ (محمد)، فاستعملت المادة وهي لفظ محمد في المفهوم المسمى مجازاً.

١٤- الحقيقة الشرعية

لا شك في أنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الالفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما^(١) معاني خاصة شرعية، ونجزم بأن هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الاسلام، وإنما نقلت تلك الالفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية.

هذا لا شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين في أن هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعييني أو التعيني فتثبت الحقيقة الشرعية، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرعة^(٢) فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة

١. به خلاف الفاظ معاملات مثل بيع و نكاح و اجاره و صلح و هبة... كه اينها معنى جديدى ندارند و در لسان شرع در همان معنى لغوى استعمال مى شوند، منتهى با اضافه شرايطى كه از نظر شرع ثابت شده است، بنا بر اين الفاظ معاملات مشمول نزاع حقيقت شرعيه نمى باشند.

بلكه مورد نزاع الفاظ عبادات مثل صلوة و صوم و زكات و... مى باشند در مورد الفاظ عبادات بدون شك آن چه كه مسلم است آن است كه در لسان شرع از معنى لغوى به معنى شرعى منتقل شده اند و بحث و نزاع در آن است كه اگر نقل مذکور در زمان پيغمبر صلى الله عليه و آله و ائمه عليهم السلام، واقع شده باشد حقيقت شرعيه ثابت است و اگر در زمان بعد از ائمه عليهم السلام واقع شده باشد حقيقت شرعيه ثابت نخواهد بود، و اما حقيقت شرعيه على كل حال ثابت است.

٢. منظور از متشرعين غير از ائمه عليهم السلام مى باشد، از اين عبارت معلوم مى شود

الْمُتَشَرَّعَةُ.

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الالفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السُّنَّة^(١). فعلى القول الاول يجب حملها على المعاني الشرعية، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعية ولا على اللغوية، بناء على رأي من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الامر بين المعنى الحقيقي وَبَيْنَ الْمَجَازِ الْمَشْهُورِ^(٢)، اذ من المعلوم انه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الاقل - مجازاً مشهوراً في زمانه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. والتحقيق في المسألة ان يقال: ان نقل تلك الالفاظ إلى المعاني المستحدثة اما

که مراد از عصر شارع مقدس زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام می باشد، شارع مقدس، پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام را شامل می شود، بنا بر این اگر نقل مذکور در زمان ائمه علیهم السلام واقع شده باشد ایضاً حقیقت شرعیّه ثابت است.

۱. مثلاً در روایت: (صَلُّ عِنْدَ رُؤْيَةِ الْهَلَالِ) اگر حقیقت شرعیّه ثابت باشد (صَلُّ) را به معنی ارکان مخصوصه اخذ می نماییم و در موقع رؤیت هلال دو رکعت نماز باید بخوانیم و اگر حقیقت شرعیّه ثابت نباشد (صَلُّ) را به معنی دعا اخذ می کنیم و در موقع رؤیت هلال باید دعا بخوانیم.

۲. علمای علم بیان مجاز را به چند قسم تقسیم می کنند:

- ۱- مجاز مرجوح که استعمال لفظ در آن به طور ندرت اتفاق می افتد.
 - ۲- مجاز راجح که استعمال لفظ در آن زیاد باشد ولی به حد حقیقت نرسیده باشد.
 - ۳- مجاز راجح که استعمال لفظ در آن به مقدار استعمال لفظ در معنی حقیقی باشد که این قسم دوم از مجاز راجح را، مجاز مشهور ایضاً می گویند.
- و اگر امر دایر شود بین حمل لفظ بر معنی حقیقی و حمل لفظ بر مجاز مشهور (البسته دوران امر در صورتی است که قرینه ای در کار نباشد) بعضی ها می گویند:
- معنی مجاز مشهور مقدم است و بعضی ها می گویند معنی حقیقی مقدم خواهد بود و بعضی دیگر در دوران مزبور قائل به توقف هستند که می گویند لفظ نه بر معنی حقیقی و نه بر معنی مجاز مشهور حمل نمی شود و باید متوقف باشیم.

بالوضع التعييني أو التعيني^(١):

أما (الاول) فهو مقطوع بعدم، لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعي إلى الاخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك ابداً. وأما (الثاني) فهو^(٢) مما ريب فيه بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لان

١. وضع تعيني به این کیفیت که شارع مقدس شخصاً در جامعه مسلمان صریحاً اعلام کرده باشد که لفظ (صلوة) را از معنی لغوی آن نقل کرده و برای نماز وضع نمودم. وضع تعینی آن است که شارع مقدس لفظ (صلوة) را در ارکان مخصوصه با کمک قرینه به حدی استعمال کرده که بر اثر کثرت استعمال در ارکان مخصوصه حقیقت شده باشد.

٢. ما حصل فرمایش شیخ مظفر (ره) از (و اما الثاني) تا پایان بحث حقیقت شرعی از این قرار است: ایشان در رابطه با ثبوت حقیقت شرعی به وضع تعینی دو تا تفصیل را بیان می کنند:

تفصیل اول نسبت به زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است که الفاظ مورد بحث بدون شک و تردید در زمان حضرت علی علیه السلام تا زمان حضرت حجت علیه السلام پیش از غیبت با وضع تعینی در معانی شرعی حقیقت شده اند و حقیقت شرعی ثابت است، بنا بر این آن الفاظ در روایات حضرت علی علیه السلام و بقیه ائمه علیهم السلام در صورتی که بدون قرینه باشند بر معانی شرعی حمل می شوند، ولی ثبوت حقیقت شرعی برای آن الفاظ در خصوص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله نامعلوم است، یعنی به طور یقین و حتم نمی توان گفت که آن الفاظ به وضع تعینی در معانی شرعی حقیقت شده باشند. ناگفته نماند که ثبوت حقیقت شرعی در خصوص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله برای ما ثمره قابل توجهی ندارد برای این که اکثر روایات منسوب به پیغمبر صلی الله علیه و آله از طریق ائمه علیهم السلام برای ما نقل شده است و حکم روایات خود ائمه علیهم السلام را دارند که حقیقت شرعی ثابت است.

اما آن روایات که منسوب به رسول الله صلی الله علیه و آله که از طریق ائمه علیهم السلام نقل شده است (که سنت نبویه می گویند) مورد ابتلای ما نبوده چه آن که از نظر ما حجیت نخواهند داشت، و از این جاست که بحث در ثبوت حقیقت شرعی در خصوص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله ثمره مهمی ندارد.

اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زماناً معتداً به - لاسيما إذا كان المعنى جديداً - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متتالية.

فلا بد - إذاً - من حمل تلك الالفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن في روايات الائمة عليهم السلام.

نعم كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي صلى الله عليه وآله غير معلوم وان كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن في هذا الباب ^(۱) لا يغني عن الحق شيئاً. غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أن السنة النبوية غير مبتلى ^(۲) بها الا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم انه لا بد من حملها على المعاني المستحدثة. وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الالفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لارادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة اليه.

على أن الالفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فان بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لاسيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

ممکن است کسی بگوید که ثمره آن نزاع در قرآن ظاهر است که در صورت ثبوت حقیقت شرعی در زمان رسول صلی الله علیه و آله الفاظ مذکوره را که در قرآن آمده به معنی شرعی و در صورت عدم ثبوت به معنای لغوی حمل می کنیم.

مرحوم مظفر (ره) پاسخ می دهد (و اما القرآن...) نوعاً آن الفاظ در قرآن محفوف به قرائن است که آن قرائن مراد را مشخص می نماید.

و اما تفصیل دوم: (علی أن الالفاظ...) نسبت به الفاظی است که در زمان رسول صلی الله علیه و آله کثیر الاستعمال بوده اند بدون شک در همان سال های دوم و سوم بعثت به بعد در معانی شرعی به وضع تعینی حقیقت شده اند، و اما الفاظ قلیل الاستعمال در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله چنین نبوده اند که در سال های دوم و سوم حقیقت شده باشند.

۱. یعنی «ظن» نسبت به الفاظ، حجیت ندارد، آری ظن حاصل از خبر واحد و یا از ظواهر کلام اگر نسبت به احکام شرعی باشد حجیت دارد.

۲. سنت نبویه آن روایاتی است که منسوب به رسول الله می باشد و از طریق ائمه علیهم السلام نقل نشده باشد، این روایات مورد ابتلای ما نبوده چه آن که از نظر ما حجیت ندارند.

جداً ألا تصبح حقايق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه صَلَّاهُ وآلِهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

الصحيح والاعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة (الصحيح والاعم). فقد وقع النزاع في ان الفاظ العبادات او المعاملات اهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للاعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان المختار لابد من تقديم مقدمات:

(الاولى) - ان هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت ان هذه الالفاظ مستعملة في لسان المشرعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيني عندهم. ولا ريب ان استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فاذا عرفنا - مثلاً - ان هذه الالفاظ في عرف المشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه ان المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً، مهما كان استعماله عنده حقيقة كان أم مجازاً. كما انه لو علم انها كانت حقيقة في اعم في عرفهم كان ذلك اشارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو اعم أيضاً وان كان استعماله على نحو المجاز.

(الثانية) - أَنَّ الْمُرَادَ ^(١) من الصحيحة من العبادة او المعاملة: هي التي تمت اجزاؤها وكملت شروطها، وَالصَّحِيحُ إِذَا مَعْنَاهُ: ^(٢) تام الاجزاء والشرائط فالنزاع يرجع هنا إلى ان

١. از مقدمه دوم بطور ضمنی استفاده می شود که بحث صحیح و اعم در الفاظی مطرح می شود که معانی آنها مرکب باشند و اجزا و شرایطی داشته باشند، و اما در لفظی که معنی بسیط دارد نزاع مذکور مطرح نمی شود چه آن که شیء بسیط امرش دائر بین عدم و وجود است نه صحیح و فاسد.

٢. از نظر عرف و لغت عمل صحیح آن است که اجزا و شرایط آن تکمیل باشد، به عبارت دیگر صحیح یعنی (درستی)، اما فقها صحیح را بِإِسْقَاطِ الْقَضَاءِ وَ الْإِعَادَةِ، و متکلمین صحیح را به «موافقت با شریعت» تفسیر کرده اند و هر دو تفسیر، تفسیر بلازم می باشد چه آن که از لازمه تکمیل بودن اجزا و شرایط یک عمل (مثل صلوٰة) آن است که آن عمل هم موافق با شریعت است و هم مُسْقِطِ قَضَاءٍ وَ الْإِعَادَةِ خواهد بود.

الوضع له خصوص تام الاجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الاعم منه ومن الناقص.

(الثالثة) - ان ثمره النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للاعم - المسمى (بالاعمى) - إلى أصالة الاطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى - (بالصحيح) - فانه لا يصح له الرجوع إلى أصالة اطلاق اللفظ.
توضیح ذلك:

ان المولى إذا أمرنا بإيجاد شيء^(۱) وشككنا في حصول امتثاله بالاثبات بمصدق

۱. اگر مولى به ایجاد چیزی دستور بدهد و ما مصداق خارجی آن چیز را انجام بدهیم و شک نماییم که با آن مصداق خارجی «امر» مولى امتثال شده و یا خیر؟ این مسئله دو صورت مختلفی دارد که هر دو صورت دو حکم مختلفی دارند که در یکی «إصالة الاطلاق» جاری است و در دیگری اصل عملی جریان خواهد داشت.
اما صورت اول مثلاً مولى فرموده: (اَعْتِقْ رَقَبَةً) آقای مأمور، رقبه کافره را آزاد کرده و شک دارد که آیا صفت ایمان که قید زائدی است، مطلوب و خواسته مولى بوده یا خیر؟ نظر بر این که عنوان مأمور به یقیناً بر رقبه کافره صدق می کند، و عنوان مأمور به (رَقَبَةً) در کلام مولى مطلق ذکر شده و در اطلاق و عنوان مأمور به اجمال و ابهامی وجود ندارد، یعنی در صدق عنوان مأمور به بر عمل انجام شده، اجمال و ابهامی وجود ندارد، لذا اصالة الاطلاق، جاری می شود و اعتبار قید زائد نفی خواهد شد.

و اما صورت دوم آن است که شک مربوط به صدق عنوان مأمور به بر عمل انجام شده خواهد بود مثلاً مولى فرموده: (تَيَمَّمُوا بِالصَّعِيدِ) و آقای مکلف به سنگ تیمم کرده است و شک دارد که آیا با تیمم به سنگ امتثال حاصل شده است یا خیر؟ در این صورت شک و تردید در این است که آیا عنوان (صعید) بر سنگ صادق هست و یا خیر و نظر بر این که مأمور به (تیمم به صعید) اجمال دارد که آیا صعید سنگ را شامل می شود و یا خیر؟ لذا تمسک به اطلاق جایز نبوده و اصالة الاطلاق نمی تواند اجمال موجود در عنوان مأمور به (صعید) را زائل نماید و در این صورت به اصل عملی «احتیاط» و یا «برائة» باید مراجعه شود.

خلاصه سخن از تصویر دو صورت فوق الذکر، به این نتیجه می رسیم که اگر شک در

خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

- ١- أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق، ولكن يحتمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك المصدق، كما إذا أمر المولى بعق رقبة، فانه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشك في دخل وصف الايمان في غرض المولى فيحتمل ان يكون قيداً للمأمور به.
- فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع إلى اصالة الاطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامثال بالمصدق المشكوك، فيمثل في المثل لو اعتق رقبة كافرة.
- ٢- ان يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصدق الخارجي، كما إذا

صدق عنوان مأمور به بر عمل اتیان شده باشد اصالة الاطلاق جاری نمی شود، و اما اگر شک مربوط به قید زایدی برای مأمور به باشد و در صدق عنوان مأمور به بر عمل اتیان شده شک و تردیدی نباشد اصالة الاطلاق جاری خواهد شد.

منظور و هدف از تصویر و ذکر دو صورت مذکور، تبیین ثمره نزاع اعمی و صحیحی می باشد به این کیفیت که مثلاً در مسئله صلوة اگر شک شود که آیا سوره جزء صلوة هست یا خیر؟ بنا بر قول اعمی این مسئله از قبیل صورت اول می شود چه آن که بنا بر قول اعمی شک مربوط به جزء زائد است نه مربوط به صدق عنوان مأمور به (صلوة) بر نماز بدون سوره، برای این که صلوة (مأمور به) بر عمل اتیان شده (نماز بدون سوره) بنا بر قول اعمی صادق خواهد بود و شک در قید زاید است که آیا سوره جزء صلوة هست یا خیر؟ در این فرض تمسک به اطلاق جایز است و اصالة الاطلاق، احتمال جزئیت سوره را نفی می کند و نماز بدون سوره مجزی خواهد بود.

و اما بنا بر قول صحیحی مسئله مورد فرض از قبیل صورت دوم است که شک مربوط به صدق عنوان مأمور به بر عمل اتیان شده (نماز بدون سوره) خواهد بود چه آن که بنا بر قول صحیحی صدق صلوة بر نماز بدون سوره یقینی نیست و بلکه مورد شک است.

و لذا شک در جزئیت سوره در حقیقت شک در صدق عنوان صلوة است بر نماز بدون سوره و بنا بر قول صحیحی عنوان صلوة (مأمور به) اجمال و اهمال دارد و لذا اصالة الاطلاق نمی تواند، اجمال مأمور به را زائل نماید و بدین لحاظ اصالة الاطلاق جاری نخواهد بود.

أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولا ندري ان ما عدا التراب هل يسمى صعيداً أولاً فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب. وفي مثله لا يصح الرجوع إلى اصالة الاطلاق لادخال المصداق المشكوك في عنوان الأمور به ليكتفى به في مقام الامتثال، بل لابد من الرجوع إلى الاصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فانه في فرض الامر بالصلاة والشك في ان السورة - مثلاً - جزء للصلاة أم لا ان قلنا ان الصلاة اسم للاعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لانه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة وانما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ باطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءاً من الصلاة ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها.

وان قلنا ان الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية لانه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان الأمور به (اعني الصلاة) على المصداق الفاقد للسورة، اذ عنوان الأمور به هو الصحيح والصحيح هو عنوان الأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة. فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان الأمور به عليه. فلا يصح الرجوع إلى اصالة الاطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدها في مقام الامتثال، بل لابد من الرجوع إلى اصالة الاحتياط أو اصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في باب انشاء الله تعالى.

المختار في المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للاعم. والدليل التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهما امارتا الحقيقة - كما تقدم -.

وهم ودفع

(الوهم) - قد يعترض على المختار فيقال:

انه لا يمكن الوضع بازاء الاعم، لأن الوضع له يستدعي ان نتصور معنى كلياً جامعاً

بين أفراد و مصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس^(١). وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه و أفراده. ولا شك أن مراتب الصلاة - مثلاً - الفاسدة و الصحيحة كثيرة متفاوتة^(٢)، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه.

توضيح ذلك: ان أي جزء من اجزاء الصلاة حتى الاركان إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي، بناء على القول بالاعم، كما يصح صدقه مع وجوده و فقدان غيره من الاجزاء. و عليه يكون كل جزء مقوماً للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم التردد فيها عند وجود تمام الاجزاء لأن أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله. و كل منهما - أي التبدل و التردد^(٣) في الحقيقة الواحدة - غير معقول إذ أن كل

١. اسم جنس مانند (رجل) که موضوع له آن ذات مَنْ ثَبَّتَ لَهُ الرُّجُلِيَّةُ است که یکی از مصادیق آن مطلق است و دیگری مقید. و موضوع له مذکور جامع بین اطلاق و تقیید است.
 ٢. مانند صلوٰة غرقى، صلوٰة مریض، صلوٰة میت، صلوٰة بدون سوره، صلوٰة بدون قیام و بدون رکوع و...

٣. یعنی در حقیقت ماهیت واحده تبدل و تغیر و همچنین تردید از نظر فلاسفه محال است مثلاً انسان ماهیت واحده‌ای دارد که همان (انسانیت) باشد و این انسانیت همیشه از دو جزء یکی (حیوان) و دیگری (ناطق) محقق می‌شود و در این ماهیت واحده تبدل راه ندارد، یعنی این چنین نیست که گاهی انسانیت از حیوان و ناطق تحقق پیدا کند و گاهی از حیوان و متحرک تحصیل یابد.

و همچنین در این ماهیت واحده تردید نامعقول است، یعنی امکان ندارد که برای انسان ماهیتی معرفی کنیم و ندانیم که این ماهیت از چه اجزایی محقق می‌شود و تحققش بین چند جزء مردد باشد، و خلاصه، تبدل و تردید در ماهیت واحده معنایش آن است که آن ماهیت ذاتاً مبهم است و این محال خواهد بود چه آن که ماهیت در حد ذات خود باید مشخص باشد گر چه از جهت مشخصات افراد خود مبهم است (مثلاً ماهیت انسان گاهی در ضمن بکر محقق می‌شود که مشخصاتی دارد و گاهی در ضمن زید، که مشخصات دیگری دارد) ماهیت شیء یعنی مشخص بودن آن شیء و محال است که ماهیت در حد ذات خود مبهم باشد.

ماهیه تفرض لابد ان تكون متعینه فی حد ذاتها وان كانت مبهمه من جهة تشخصاتها الفردية، والتبدل او الترديد فی ذات الماهیه معناه ابهامها فی حد ذاتها وهو مستحيل. - (الدفع): ان هذا التبادل فی الاجزاء وتکثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بین الافراد، ولا يلزم التبدل والترديد فی ذات الحقيقة الجامعة بین الافراد. وهذا نظیر لفظ «الکلمة» الموضوع لما ترکب من حرفین فصاعدا، ويكون الجامع بین الافراد هو ما ترکب من حرفین فصاعدا، مع أن الحروف کثيرة، فربما تتركب الکلمة من الالف والباء کأب ویصدق علیها أنها کلمة، وربما تتركب من حرفین آخريں مثل ید ویصدق علیها أنها کلمة... وهكذا. فکل حرف يجوز ان يكون داخلا وخارجا فی مختلف الکلمات، مع صدق اسم الکلمة.

وکیفیه تصحیح الوضع فی ذلك: ان الواضع يتصور - أولا - جمیع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ (الکلمة) بازاء طبيعة المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلاً. والغرض من التقييد بقولنا (فصاعدا) بیان ان الکلمة تصدق على الاکثر من حرفین کصدقها على المركب من حرفین. ولا يلزم الترديد فی الماهیه، فان الماهیه الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الکلي

حقیقاً

ناگفته نماند، ماهیت گاهی وحدت دارد مثل ماهیت (انسانیت) حیوان و ناطق حقیقتاً یک چیز هستند و گاهی وحدت ماهیت اعتباری است مانند ماهیت صلوة که شارع مقدس اعتبار کرده است مثلاً یازده جزء و یا پانزده جزء یک چیز هستند بنام صلوة و با قطع نظر از اعتبار شارع اجزاء صلوة با هم وحدتی ندارند.

«تبدل و ترديد» در ماهیتی محال است که وحدت حقیقی داشته باشد و در ماهیتی که وحدت اعتباری دارد «تبدل و ترديد» در آن اشکالی نخواهد داشت و لذا مرحوم مظفر (ره) در توضیحاتی که برای موضوع له و ماهیت (کلمه) بیان می فرماید، مسئله تبدل را در ماهیت کلمه نفی نمی کند چه آن که ماهیت (کلمه) که همان «ترکب من حرفین فصاعداً» باشد علی الدوام در حال تبدل است که گاهی از ترکیب (الف) و (ب)، (آب) تحقق می یابد و زمانی از ترکیب (ی) و (د)، (ید)، و... آری مسئله ترديد را در مورد ماهیت و موضوع له کلمه نفی نموده است (و لا يلزم التردد...) ماهیت (کلمه) طبیعت لفظی است که من حرفین فصاعداً ترکیب یافته و کلی می باشد و ترديد ندارد و کاملاً مشخص خواهد بود.

المتركب من حرفين فصاعداً، والتبدل والترديد انما يكون في اجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك بالكلّي في المعين^(١) او الكلّي المحصور في اجزاء معينة. وفي المثال اجزاؤه المعينة هي الحروف الهجائية كلها.

وعلى هذا ينبغي ان يقاس لفظ الصلاة مثلاً، فانه يمكن تصور جميع اجزاء الصلاة^(٢) في مراتبها كلها وهي - أي هذه الاجزاء - معينة معروفة كالحواف الهجائية، فيضع اللفظ بازاء طبيعة العمل المركب من خمسة اجزاء منها - مثلاً - فصاعداً، فعند وجود تمام الاجزاء يصدق على المركب أنه صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضاً.

بل الحق أن الذي لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.

تنبیهان

۱- لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات

ان ألفاظ المعاملات - كالبيع والنكاح^(٣) - والایقاعات^(٤) كالطلاق والعق يمكن

۱. کلی در معین مانند یک مَن گندم غیر معلوم از یک خرمن.

۲. اجزاء صلوة جمعاً با مستحبات پانزده جزء می شود.

۳. در مورد معاملات که آیا موضوع له اسباب است و یا مسببات، اختلاف نظر وجود دارد، بعضی ها قائلند بر آن که مثلاً لفظ (بیع) برای سبب (عقد «ایجاب و قبول») وضع شده و بعضی ها معتقدند که لفظ (بیع) برای مسبب وضع شده است که همان (ملکیت) باشد. جریان نزاع صحیح و اعم در عبادات مورد اتفاق همه علماء است، و اما در معاملات نزاع مزبور در صورتی جاری است که الفاظ معاملات به معنی اسباب باشند مثلاً موضوع له (بیع) همان عقد است که مرکب از ایجاب و قبول می باشد و عقد دارای اجزاء و شرایطی می باشد و لذا جریان نزاع مذکور مانعی ندارد.

و اما اگر الفاظ معاملات به معنی مسببات باشند مثلاً موضوع له (بیع) همان ملکیت است که بر اثر انشاء عقد (بِعْتُ و قَبِلْتُ) آن ملکیت ایجاد شده است، در این صورت نظر بر این که ملکیت امر بسیطی است و دایر بین عدم و وجود می باشد لذا نزاع صحیح و اعم مورد و محلی

تصویر و ضعیفها علی احد نحوین:

۱- أن تكون موضوعة للأسباب^(۵) التي تسبب مثل الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. ونعني بالسبب انشاء العقد والایقاع، كالايجاب والقبول معا في العقود، والايجاب فقط في الايقاعات. وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح ان يفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها اسامي لخصوص الصحيحة أعني تامة الاجزاء والشرائط المؤثرة في المسبب، او للاعم من الصحيحة والفاصلة. ونعني بالفاصلة ما لا يؤثر في المسبب اما لفقدان جزء أو شرط.

۲- أن تكون موضوعة للمسببات، ونعني بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. وعلى هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه في المعاملات، لانها لا تتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من اجزاء وشرائط، بل انما تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى. فهذا عقد البيع - مثلا - اما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر في صحة العقد او لا، فان كان الاول اتصف بالصحة وان كان الثاني اتصف بالفساد. ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم لانها توجد عند صحة العقد،

مرکز تحقیق کلامیه و فقهیه اسلامی

از اعراب نخواهد داشت.

لازم به یاد آوری است که از عبارت کتاب استفاده نمی شود که مرحوم مظفر (ره) کدامیک از دو نظریه فوق را قبول دارد آیا موضوع له لفظ بیع را (مثلاً) (عقد) می داند که سبب است و یا آن که موضوع له لفظ (بیع) را (ملکیت) می داند که مسبب است؟

و آن چه که مسلم است، الفاظ معاملات گاهی در اسباب و گاهی در مسببات استعمال شده است، مثلاً می گویند، (زید باع داره للبکر) یعنی زید خانه خود را به بکر تملیک نموده است که لفظ (باع) در مسبب (ملکیت) استعمال شده است و لکن استعمال لفظ بیع در سبب بیشتر به چشم می خورد.

۴. بعضی از معاملاتی که دارای ايجاب و قبول می باشند مانند بیع و اجاره و نکاح و... عقود نام دارند و بعضی از معاملاتی که تنها ايجاب دارند و قبول ندارند ایقاعات نام دارند مانند طلاق و عتق.

۵. مثلاً لفظ (بیع) وضع شده برای همان عقد (بیع و قبضت) که عقد سبب است و ملکیت مسبب خواهد بود.

و عند فسادہ لا توجد أضلاً^(۱) لا أنها توجد فاسدة. فاذا أريد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

۲- لا ثمره للنزاع^(۲) في المعاملات الا في الجملة

قد عرفت أنه على القول بوضع الفاظ (العبادات) للصحيحة لا يصح التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم احراز صدق الاسم على الفاقد له. واحراز صدق الاسم على الفاقد شرط في صحة التمسك بالاطلاق. الا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ (المعاملات)، لأن معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة اليها كواحد من أهل العرف، فاذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم الا إذا نصب قرينة على خلافه.

فاذا شككنا في اعتبار شيء^(۳) - عند الشارع - في صحة البيع مثلاً، ولم ينصب

۱. یعنی اگر عقد صحیح باشد ملکیت بوجود می آید و اگر عقد فاسد باشد هرگز ملکیتی موجود نمی شود نه آن که ملکیت فاسده بوجود بیاید مثلاً کسی ماهیان اقیانوس اطلس را به کسی بفروشد و عقد بیع را جاری نماید این عقد فاسد است و ملکیت بوجود نخواهد آمد.

۲. در سابق بیان گردید که ثمره نزاع صحیحی و اعمی در الفاظ عبادات به این کیفیت ظاهر می گردید که در صورت شک در جزئیت چیزی برای صلوة بنا بر قول اعمی تمسک به اصالة الإطلاق جهت نفی جزئیت آن چیز، جایز می باشد چه آن که بنا بر قول اعمی شک مربوط به قید زائد است و جریان اصالة الإطلاق مانعی نخواهد داشت.

و اما بنا بر قول صحیحی تمسک به اطلاق جایز نمی باشد چه آن که شک مربوط به اصل صدق عنوان مأمور به می باشد و اضالة الإطلاق مورد نخواهد داشت ولی ثمره مذکور در الفاظ معاملات ظاهر نمی شود، مگر در یک موردی که بیان خواهد شد.

۳. مثلاً با عقد فارسی بیعی را انجام داده است و همه شرایط در این بیع موجود است و شک دارد که آیا از نظر شارع مقدس در عقد بیع عربیت اعتبار دارد یا ندارد، در این فرض چه قائل به قول اعمی و چه قائل به قول صحیحی باشیم عَلَى الْقَوْلَيْن تمسک به اطلاق (أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ...) جایز است و با جریان اصالة الإطلاق احتمال عربیت نفی خواهد شد، چه آن که بیع معنی جدیدی از نظر شارع مقدس ندارد و عنوان (بیع) بنا بر قول صحیحی و اعمی بر بیع

قرینه علی ذلك فی کلامه، فانه یصح التمسک باطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتی لو قلنا بأن الفاظ المعاملات موضوعة للصحیح، لأن المراد من الصحیح هو الصحیح عند العرف العام، لا عند الشارع. فاذا اعتبر الشارع قیدا زائدا علی ما یعتبره العرف کان ذلك قیدا زائدا علی أصل معنی اللفظ، فلا یكون دخیلا فی صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحیح، علی المصادق المجرد عن القید. وحالها فی ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للاعم.

نعم إذا احتمل^(۱) أن هذا القید دخیل فی صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضا،

مورد فرض صادق است و شک در اعتبار عربیت، شک در قید زائد است نه شک در اصل صدق عنوان، لذا تمسک به اطلاق مانعی نخواهد داشت.

۱. آری در یک صورت ثمره نزاع اعمی و صحیحی در معاملات ایضا ظاهر می شود و آن موردی است که شک مربوط به جزء مهمی باشد که در صدق عنوان، حتی از نظر عرف و لغت نقش داشته باشد مثلاً شخصی بیع معاطاتی انجام داده و هیچ گونه لفظی به کار نرفته است شک دارد که آیا (لفظ) در صورت صحت بیع اعتبار دارد یا نه؟

در این فرض بنا بر قول صحیحی نظر بر این که شک مربوط به اصل صدق عنوان بیع نسبت به معامله معاطاتی می باشد یعنی نمی داند که عنوان بیع که در (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...) ذکر شده بر معامله معاطاتی مورد نظر صادق است یا خیر؟ تمسک به اطلاق جایز نخواهد بود چه آن که بنا بر قول صحیحی صدق عنوان بیع صحیح، بر معامله مذکور، عرفاً و لغةً مورد شک است و به اصالة الاطلاق، اعتبار لفظ، در صحت بیع، نفی نمی شود و باید باصول عملیه رجوع شود.

و اما بنا بر قول اعمی در فرض مزبور نظر بر این که شک در قید زائد است و لا اقل در صدق عنوان بیع فاسد، بر معامله معاطاتی مذکور، شک و تردیدی وجود ندارد و تمسک به اصالة الاطلاق جایز بوده و احتمال اعتبار (لفظ) در بیع نفی خواهد شد و اطلاق أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ معامله معاطاتی مذکور را محکوم به حلیت خواهد نمود.

بنا بر این نزاع اعمی و صحیحی در بعضی از موارد نسبت به الفاظ معاملات ثمره خواهد داشت و لکن ثمره فوق الذکر قابل توجه نبوده و نادیر می باشد.

مقصد اول: مباحث الفاظ :

فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناء على القول بالصحيح (كما هو شأن ألفاظ العبادات)، لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة. وأما على القول بالاعم، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - في الفاظ المعاملات أيضاً، ولكنها ثمرة نادرة.



منظور از مباحث الفاظ تشخیص ظهور آن‌ها است از ناحیه عامه مثلاً لفظ (افعل) چه از شارع مقدس صادر شود و چه از غیر شارع از هر کسی و در هر جایی باشد در وجوب ظهور دارد.

به عبارت دیگر نتیجه بحث به صورت قاعده کلی حاصل خواهد شد که (كُلُّ أَمْرٍ يُدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ).



مرکز تحقیقات کتب ویر علوم اسلامی

المقصد الاول - مباحث الالفاظ

تمهید

المقصود من (مباحث الالفاظ) تشخیص ظهور الالفاظ من ناحية عامة اما بالوضع أو باطلاق^(۱) الکلام، لتکون نتیجتها^(۲) قواعد کلیة تنفع صغریات «اصالة الظهور» التي

۱. منشأ ظهور گاهی وضع است مثلاً لفظ (أسد) در حیوان مفترس ظهور دارد و منشأ ظهور وضع می باشد که واضع علقه وضعیه بین (اسد) و حیوان مفترس ایجاد نموده است و گاهی منشأ ظهور لفظ، در معنی، اطلاق است مثلاً (رَبَّةٌ) در اِعْتَقَ رَقَبَةً، ظهور در اطلاق دارد که مؤمنه و کافره را شامل می شود و این ظهور نه بخاطر آن است که لفظ (رَبَّةٌ) در خصوص مؤمنه و کافره وضع شده باشد چه آن که موضوع له (رَبَّةٌ) طبیعت رَبَّةٌ است با قطع نظر از اطلاق و تقیید. یعنی اطلاق و تقیید جزء موضوع له نبوده و منشأ ظهور رَبَّةٌ اطلاق است یعنی مجرّد بودن لفظ از قرینه و اینکه متکلم رقبه را مطلق آورده و مقید نکرده، لذا رَبَّةٌ ظهور در مؤمنه و کافره دارد.

۲. یعنی نتیجه مباحث الالفاظ قواعد کلیه ای است که صغرای (اصالة الظهور) را تثبیت می کند، به این کیفیت که در مباحث الالفاظ مشخص می شود که مثلاً (صیغَةُ اِفْعَلٌ) ظهور در وجوب دارد، این ظهور صیغَةُ اِفْعَلٌ در وجوب، یکی از نتایج مباحث الالفاظ است که صغری قیاس می باشد و کبری قیاس (هر ظاهری حجت است) از نتایج مباحث مقصد سوم است و نتیجه این قیاس استنباط حکم شرعی است که از اَقِیْمُوا الصَّلَاةَ وجوب صلوة استفاده خواهد شد.

سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث. وقد سبقت الإشارة إليها. وتلك المباحث تقع^(۱) في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات^(۲) كهيئة المشتق والامر والنهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها. أما البحث عن مواد الالفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها - مع أنها تنقح أيضا صغريات اصالة الظهور - فانه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها. فلذا لا يبحث عنها في علم الاصول. ومعاجم اللغة ونحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها. وعلى أي حال، فنحن نعقد (مباحث الالفاظ) في سبعة أبواب:

۱. راجع به الفاظ مورد شك و نزاع از دو لحاظ می توانیم بحث نماییم یکی از جهت این که «مواد» الفاظ در چه چیز ظهور دارد و دیگر از جهت آن که «هیئت» الفاظ ظاهر در چه چیز خواهد بود بحث از (مواد) الفاظ و (وضع) و (ظهور) آن در علم اصول مطرح نمی شود به خاطر آن که نتیجه بحث در ظهور (مواد) الفاظ با آن که صغری قیاس اصالة الظهور را تنقیح می نماید، ولی به صورت قاعده کلی و ضابطه عام نخواهد بود مثلاً در مورد (ماده) لفظ صعيد بحث می کنیم و ثابت می شود که (ماده) «صعيد» ظهور در تراب خالص دارد و این ظهور یکی از صغريات (اصالة الظهور) است و نتیجه می گیریم که به حکم آیه تیمموا صعيداً، تیمم باید با تراب خالص باشد، و خلاصه تنها حکم صعيد بدست می آید و قاعده کلیه حاصل نمی شود، لذا بحث در (مواد) الفاظ مربوط به علم لغت است، و آن چه که در علم اصول بحث می شود از ظواهر «هیئات» الفاظ است که نتیجه کلی دارد چه آن که ملاک مباحث علم اصول دو چیز است:

یکی آن که نتایج آن مباحث باید کلی باشد و دیگر آن که در استنباط احکام شرعی نقش داشته باشد، مثلاً در بحث الفاظ ثابت می شود که «هیئت» اِفْعَلْ، ظهور در وجوب دارد و حجیت ظهور در مقصد ثالث به اثبات می رسد و سرانجام ضابطه کلی و قاعده عام بدست می آید و صیغه اِفْعَلْ در ضمن هر ماده ای تحقق یابد دلالت بر وجوب خواهد داشت.

۲. مانند هیئت مشتق مثلاً «ضارب» هیئت مشتق را دارد و مانند هیئت «اِفْعَلْ» و لا تَفْعَلْ که آیا ظهور در (مَنْ تَلَبَّسَ بِالْمَبْدَأِ) و ظهور در وجوب و حرمت دارند یا خیر؟ هیئات الْجُمْلِ مانند هیئت جمله شرطیه (إِنْ جَائِكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمُهُ) که آیا ظهور در انتفاء جزاء عِنْدَ اِنْتِفَاء شرط دارد یا خیر؟

- ۱- المشتق.
- ۲- الاوامر.
- ۳- النواهي.
- ۴- المفاهيم.
- ۵- العام والخاص.
- ۶- المطلق والمقيد.
- ۷- المجمل والمبين.



مرکز تحقیقات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الباب الاول - المشتق

اختلف الاصوليون^(۱) من القديم في المشتق: في انه حقيقة في خصوص ما تلبس^(۲) بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للاعم منهما؟

بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل.
- ذهب المعتزلة^(۳) وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الاول.

۱. در لفظ مشتق (مانند قَاتِل) سه صورت تصور می شود:

۱- اطلاق لفظ «قَاتِل» در مورد شخصی که تصمیم دارد در آینده متلبس به مبدأ (قَتْل) شود و کسی را به قتل برساند بالاتفاق مجاز است.

۲- اطلاق لفظ (قَاتِل) بر کسی که در حال قتل و کشتن است بالاتفاق حقیقت می باشد.

۳- اطلاق لفظ «قاتل» بر کسی که در زمان گذشته قتلی را مرتکب شده است مورد نزاع و اختلاف است که آیا حقیقت است و یا مجاز؟

۲. «ما» = ذات که متلبس به مبدأ است (مبدأ یعنی قِيَامٌ وَضَرْبٌ وَخِيَاطَةٌ وَكِتَابَةٌ و...) .

۳. پیروان و طرفداران ابوالحسن اشعری (که در اواخر قرن اول هجری زندگی می کردند و جبری مسلک بودند) را اشاعره می گویند و به عده ای که از مرام ابوالحسن اعتزال و کناره گیری کردند معتزله می گویند.

وذهب الاشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني.
والحق هو القول الاول. وللعلماء أقوال آخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا
يهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي.
وأهم شيء يعيننا في هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو اصعب ما فيها - أن
نفهم محل النزاع وموضع النفي والاثبات. ولأجل أن يتضح في الجملة موضع الخلاف
نذكر مثالا له فنقول:

انه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالاول لابد ألا
يقول بكراهتهما بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس، لانه عنده^(۱) لا يصدق عليه حينئذ
انه مسخن بالشمس، بل كان مسخنا. ومن قال بالثاني لابد أن يقول بكراهتهما بالماء حال
انقضاء التلبس أيضا، لانه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز.
ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذلة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار
ودليله:



۱- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اعلم ان «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل «الجامد» و مرادهم واضح.
ولكن ليس هو موضع النزاع هنا، بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق
المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.
لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها
خارجة^(۲) عنها تزول عنها وان كان باصطلاح النحاة^(۳) معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج

۱. ضمير «لانه» ضمير شأن است و ضمير «عنده» راجع به (مَنْ) در (مَنْ قَالَ بِالْأَوَّل) خواهد بود.

مَذَلَّةٌ = از بین برنده و نابود کننده و آسان کننده صعوبت است.

۲. در محل نزاع مراد از مشتق آن ذات، و صفتی است که صفت، خارج از ذات باشد مانند صفت زوج بودن که خارج از ذات آن شخص است یعنی اگر زنش بمیرد صفت زوج بودن از او زائل می شود و خود ذات باقی خواهد بود به خلاف (ناطق) که فصل انسان است

ناطقیت (نفس ناطقه)، صفتی است که جزء ذات انسان است و قابل زوال نمی باشد چه آنکه زوال ناطقیت زوال ذات انسان را در پی دارد و لذا از محل بحث خارج می باشد.

۳. مشتق در اصطلاح علماء نحوی آن چیزی است که در مقابل جامد باشد یعنی در اصطلاح نحوی آن است که قابل صَرْف و اشتقاق باشد مانند ضَرْبٌ یَضْرِبُ ضَارِبٌ وَ خَرْجٌ یَخْرُجُ خَارِجٌ و... به خلاف جامد که قابل صرف کردن نمی باشد مانند: رقی، اربعه زوج و... و اما مشتق در اصطلاح اصولی چیزی است که دارای دو تا خصوصیت باشد:

خصوصیت اول آن است که مشتق بر ذات جاری شود به این معنی که عنوان برای ذات باشد و از یک ذاتی حکایت نماید مانند (ضاربٌ) که قابل حمل بر ذات است و می تواند عنوان برای ذات باشد مثلاً می گوئیم (رأیتُ ضارباً) «ضارباً» از ذات حکایت می کند و با ضارباً می توان به ذات اشاره کرد که ضارب را دیدم و همچنین صحیح است که بگوئیم: (زیدٌ ضاربٌ) که ضاربٌ حمل بر ذات شده است به خلاف (فعل) مثلاً نمی شود گفت (زیدٌ ضاربٌ) یعنی (ضاربٌ) به تنهایی جریان بر ذات ندارد و حمل بر ذات نخواهد شد و نمی شود گفت (رأیتُ ضاربٌ) و با (ضاربٌ) نمی توان به ذاتی اشاره کرد.

خصوصیت دوم آن است که مراد از مشتق در علم اصول آن ذات و صفتی است که اگر صفت زائل شود ذات باقی بماند و ذات متلبس، با زوال صفت زائل نگردد مانند (کاتبٌ) به زیدی که متلبس به کتابت است (کاتب) می گویند و اگر صفت کتابت از زید زایل گردد ذات زید باقی خواهد بود، اما به خلاف (ناطق) که فصل انسان است که با زوال ناطقیت (نفس ناطقه)، ذات (انسان) زائل خواهد شد و مشتق کذایی محل نزاع در علم اصول نمی تواند قرار بگیرد چه آنکه در مشتق مذکور با زوال صفت، ذاتی باقی نمی ماند چگونه بحث شود که بر ذاتی که صفت از آن زائل شده مشتق صادق است یا خیر؟ ذاتی در کار نیست تا بحث شود (و خلاصه مر حوم مظفر (ره) در مورد هر دو تا خصوصیت که بیان شد توضیحاتی بیان فرموده است) بنابر این بین مشتق اصولی و نحوی عموم و خصوص من وجه می باشد که یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق.

ماده اجتماع مثل (ضاربٌ) به اصطلاح نحوی مشتق است بخاطر آنکه قابل صرف کردن می باشد و خود از مصدر اشتقاق یافته است و به اصطلاح اصولی مشتق است، بخاطر آنکه واجد دو شرط و خصوصیت مذکور می باشد. مواد افتراق: زوج، اخ، رقی، اربعه... از نظر

والاخ والرق ونحو ذلك. ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وان كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

والسر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان:

۱- أن يكون جاريا على الذات، بمعنى أنه يكون حاكيا عنها وعنوانا لها، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الامور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الافعال ولا المصادر، لانها كلها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنوانا لها، وان كانت تسند اليها^(۱).

۲- ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة - ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات - بمعنى ان تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بها تارة ولا تتلبس بها أخرى، والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وانما نشترط ذلك فلأجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح ان تتنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس. والا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازا.

اصولى مشتق مى باشند چه آنکه هر دو خصوصیت مذکوره را دارا مى باشند یعنی (زوج)، ذات و جوهری است که متصف به صفت زوج بودن مى باشد و (آخ)، ذاتی است که دارای صفت اخوت اخ بودن مى باشد (رق) ذاتی است که متصف به صفت برده بودن است و (اربعه) ذاتی است که متصف به صفت اربعیت و چهار تا بودن مى باشد.

و اما از نظر نحوی هیچ یک از الفاظ مذکوره مشتق نمی باشد بخاطر آنکه الفاظ مذکور صرف و اشتقاق ندارند و همچنین (ناطق) که فصل انسان است و ضَرَبَ يَضْرِبُ اِضْرِبَ از نظر نحوی مشتقاتند بخاطر آنکه صرف و اشتقاق دارند ولی از نظر علم اصول هیچ کدام مشتق به حساب نمی آیند بخاطر آنکه هر دو خصوصیت مذکور، در این الفاظ تحقق ندارد.

۱. یعنی فعل مستند به ذات می شود مثلاً می گوئیم (ضَرَبَ زید) که ضَرَبَ مستند است و (زید) مستند الیه می باشد و لکن (ضَرَبَ) حمل بر زید نمی شود و نمی توان گفت: (زید ضرب).

وعلى هذا، لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلا يدخل في محل النزاع وان صدق عليها اسم المشتق، مثلما لو كان من الانواع أو الاجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل^(۱) والحساس والمتحرك بالارادة.

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فان هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقا حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أولا؟ اما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فانها لا تدخل في محل النزاع، لأن الذات وهي (الشجرة) قد زالت بزوال الوصف الداخِل في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة ولا مجازا. وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف الشجرة المثمرة حقيقة، اذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس.

وبناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات^(۲) وان كان معدودا من الجوامد اصطلاحا. ويتضح أيضا عدم شمول النزاع للافعال والمصادر.

۱. (ناطق) فصل برای انسان است و منظور از ناطق که فصل انسان است همان (نفس ناطقه) است که با زوال ناطقیت ذات (انسان) زائل می شود (صاهل) فصل برای (اسب) است که، اسب بودن آن به شیء کشیدن می باشد، چنانچه (الآغ) بودن (الآغ) به (عَر) کردن خواهد بود که با زوال صاهلیت ذات اسب بودن زائل خواهد شد.

(حساس) فصل برای حیوان است که حیوان را از نامی جدا می سازد و حساسیت صفتی است که با زوال آن ذات حیوان زائل خواهد شد و (متحرک الاراده) ایضا فصل برای حیوان می باشد.

۲. صفتی که خارج از ذات است ولو از نظر نحوی جامد به حساب نمی آید مانند زوج و اخ و رق... داخل در محل نزاع در علم اصول است، و اما صفتی که قائم به ذات است و خارج از ذات نباشد و بلکه جزء ذات باشد مانند ناطق و صاهل و... که با زوال صفت، ذات زائل می گردد از محل نزاع خارج خواهد بود.

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف^(۱) جار على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الامور الانتزاعية كال فوقية والتحتية والتقدم والتأخر أو من الامور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية.

۲- جریان النزاع في اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جریان النزاع في اسم الزمان، لانه قد تقدم أنه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف في اسم الزمان ملازم^(۲)

۱. گاهی مبدأ مشتق از اعراض و اوصافی است که در خارج موجود است و اصالت دارد مانند بیاض که مبدأ اَبْيَض است و سواد مبدأ اَسْوَد و قیام مبدأ قائم و قعود مبدأ قاعِد و می باشد؛ بیاض و سواد واقعیت خارجی دارند و در خارج وجود خواهند داشت و گاهی مبدأ مشتق از امور انتزاعی است یعنی وجود ارتباطی و مقایسه ای دارد مانند فوقیت و تحتیت که مبدأ فوقانی و تحتانی می باشند و در خارج وجود ندارند ولی از دو شیء فوق و تحت انتزاع می گردند، و زمانی مبدأ مشتق از امور اعتباری محض است مانند زوجیت و ملکیت که مبدأ زوج و مالک هستند و باعتبار شارع مقدس (ع) زوجیت و ملکیت موجود شده اند و تنها وجود اعتباری دارند یعنی وجود آنها به اعتبار معتبر بستگی دارد و تابع اعتبارات خواهند بود، و اما امور انتزاعی به اعتبار معتبر بستگی ندارد.

۲. ماحصل اعتراض آن است که یکی از مشتقات (اسم زمان) است، مانند «مَضْرَبٌ» بر وزن مَفْعَل.

اسم زمان باید مشمول نزاع مورد بحث قرار بگیرد و حال آنکه طبق شرایط گذشته (و دو تا خصوصیتی را که باید مشتق محل نزاع داشته باشد) اسم زمان از محل نزاع خارج است چه آنکه یکی از خصوصیات و یکی از شرایط جریان نزاع در مشتق آن بود که مشتق باید دارای ذات و صفتی باشد که اگر صفت زایل شود، ذات به دنبال آن راه نیفتد و زایل نگردد، بلکه با زوال صفت ذات باید باقی بماند و این شرط در اسم زمان تحقق ندارد برای اینکه در اسم زمان با زوال صفت، ذات زائل می گردد (بخاطر آنکه زمان متصرم الوجود است و با آمدن زمان لاحق، زمان سابق منعدم خواهد شد، مثلاً می گویند: (يَوْمُ الْجُمُعَةِ مَضْرَبٌ زَيْدٍ) و یا

لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف.

(يَوْمُ الْجُمُعَةِ مَقْتُلُ زَيْدٍ) مقتل مشتق است و دارای ذات و صفت می باشد، ذات همان زمان است که (یوم الجمعة) باشد و متصف به صفت قتل شده است. نزاع مزبور در اینجا جاری نمی باشد چه آنکه مثلاً در روز شنبه همانطوری که صفت قتل منقضی شده است ذات (که روز جمعه باشد) ایضاً زایل گردیده است و دیگر ذاتی در کار نیست که بگوییم آیا لفظ مقتل حقیقت در متلبس است و یا اعم از آن.

خلاصه جواب آن است که اگر لفظ مقتل (مفعول وزن) اختصاص به اسم زمان داشت اشکال وارد بود و لکن هیئت مقتل (بر وزن مفعول) برای «ظرف» که ذات است وضع شده است و آن طرفی که متصف به صفت قتل است و موضوع له مقتل (مفعول وزن) می باشد، دو فرد خواهد داشت، یکی اسم زمان و دیگری اسم مکان که هر کدام به وسیله قرینه باید مشخص و معین گردد، چه آن که مقتل ظرف است همان طوری که در زمان بکار می رود در مکان ایضاً بکار خواهد رفت، مثلاً اگر بگویید (يَوْمُ الْجُمُعَةِ مَقْتُلُ زَيْدٍ) معلوم می شود که مستعمل فيه مقتل، ظرف زمانی است و اگر بگویید (المسجد مقتل زيد) معلوم می شود که مستعمل فيه، مقتل، ظرف مکانی خواهد بود.

بنابراین مقتل که بر وزن مفعول می باشد برای (ظرف) وضع شده و ظرف دو فرد دارد یکی زمان، دیگری مکان، جریان نزاع در اسم مکان اشکال فنی ندارد چه آنکه با زوال وصف ذات (مکان) زائل نخواهد شد، بنابراین نزاع مذکور در مورد اسم مکان جاری می باشد و ما نزاع را می بریم روی هیئت مقتل (بر وزن مفعول) که دو فرد دارد یکی ظرف زمان، دیگری ظرف مکان و در هیئت مفعول وزن (مقتل) نزاع جاری می شود منتهی به اعتبار یکی از دو فرد آن که اسم مکان باشد و سرانجام بدین کیفیت نزاع مطرح می شود که آیا لفظ مقتل حقیقت در خصوص ذاتی است که متلبس به مبدأ و متصف به صفت باشد و یا اینکه «مقتل» بر ذات متلبس و همچنین بر ذاتی که مبدأ از آن زائل شده حقیقت می باشد؟ و منظور از ذات در مثال مذکور (مسجد) خواهد بود.

والجواب: ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعه لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً، فمعنى (المضرب) مثلاً: الذات المتصفة بكونها ظرفاً للضرب، والظرف اعم من أن يكون زماناً أو مكاناً، ويتعين أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعه للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصة: ان النزاع حينئذ يكون في وضع اصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحة الوضع للاعم امكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في احد أقسامه، وان امتنع الفرد الآخر.

۳- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

وقد يتوهم بعضهم^(۱) ان النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك مما كان^(۲) للحرف والمهن،

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

۱. ما حصل توهم آن است که می بینیم در بعضی از مشتقات لفظ مشتق بر من قضی عنه المبدأ حقیقه صادق است مثلاً به آقای دوزنده در شبانگاه که فارغ از خیاطت است حقیقه خیاط می گویند و همچنین در «اسماء آلت» مثلاً به چوب بُز در عین حالی که در حال بریدن چوب نمی باشد (آره) می گویند بنا بر این باید قبول نماییم که این قبیل مشتقات از محل نزاع خارج می باشند و موضوع له این قبیل مشتقات (اعم) خواهد بود.

۲. مانند مَدْرُس، رَانْدَه، بَنَّا... حَرْف و المِهْن = حرفه ها و شغل ها. مَنشار = اره. مَقُود از ماده قیاده به معنی فرمان اتومبیل و یا دهن بند اسب و حیوانات. مِکَنَسَه = جاروب.

ماحصل جواب از توهم فوق الذکر آن است که نزاع در مشتقات مربوط به وضع هیئات آن ها است و معنی مبدأ که معیار و ملاک صدق مشتق است در مشتقات مختلف می باشد و در بعضی از مشتقات به نحو فعلیت اخذ شده است، مثلاً در مشتقات از قبیل ضارب و قاتل و... به نحو فعلیت اخذ شده که متلبس در صورتی صادق است که ذات در حال قتل و ضرب باشد و در بعضی از مشتقات بنحو ملکه و حرفه اخذ شده است.

غفلت در معنی مبادی مشتقات باعث توهم فوق شده است، مرحوم مظفر مطلب را به

بل في هذه من المتفق عليه أنه موضوع للاعم. ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك -، وذلك نحو صدقها على من كان نائماً - مثلاً - مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبساً بها في زمان مضى. وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس فعلاً بمبادئها.

والجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشأ الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فانه يختلف باختلاف المشتقات، لانه تارة يكون من الفعليات، وأخرى من الملكات، وثالثة من الحرف والصناعات^(۱). (مثلاً): اتصاف زيد بأنه قائم انما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً، لان القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف (قائم) ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. واما اتصافه بأنه عالم بالنحو او انه قاضي البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلاً او انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً بل بمعنى ان له ملكة العلم

اندازه کافی توضیح داده است و خلاصه آن از این فرار است:

در مشتقی که مبدأ آن به نحو (ملکه) اخذ شده است انقضا در صورتی صادق است که ملکه زائل شود و در مشتقاتی که مبدأ آن ها به نحو (حرفه و شغل) اخذ شده است انقضا مبدأ زمانی صادق است که مبدأ به عنوان شغل و حرفه زائل شود یعنی آقای دوزنده شغل خیاطت را رها کرده و شغل دیگری را انتخاب کرده باشد، مثلاً در (اره) وقتی انقضا صادق است که دندان های آن از کار افتاده و صاف شده باشد در جاروب و مفتاح و... انقضاء مبدأ زمانی صادق است که شأنیّت و قابلیت اره کردن و جاروب زدن و قفل را باز کردن را از دست داده باشد، بنا بر این نزاع مورد بحث در همه مشتقاتی که بعضی از آنها ذکر شد جاری خواهد بود، انقضای مبدأ در هر مشتقی به حسب نحوه اخذ مبدأ در آن خواهد بود و به اختلاف نحوه اخذ مبدأ انقضای مبدأ متفاوت می شود فراموش نشود که نزاع مربوط به هیئات مشتقات است، سرانجام معلوم گردید که توهم مزبور اساس و اعتباری ندارد.

۱. عبارات را به این کیفیت اگر ادامه می داد بهتر بود (و رابعة من الشأنیات) مثلاً مفتاح «فلز دنده دار» تا زمانی که قابلیت و شأنیّت باز کردن قفل را دارد ولو در حال باز کردن قفل نباشد متلبس خواهد بود و اگر دندانهای آنها بیفتد و از قابلیت باز کردن قفل باز ماند انقضا مبدأ صادق خواهد کرد.

او منصب القضاء، فما دامت الملكة او الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا وان كان نائما أو غافلا. نعم يصح ان نتعلل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذ يجري النزاع في ان وصف القاضي - مثلا - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء.

وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار فلا يتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار. والخلاصة: ان الزوال والانقضاء في كل شيء بحسبه، والنزاع في المشتق انما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافا كثيرا.

۴- استعمال المشتق لحاظ حال التلبس حقيقة

اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الاسماء. والاسماء مطلقا^(۱) لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل^(۲) واسم المفعول فانه

مركزية کامیاب و علمی

۱. مطلقا چه اسماء مشتقه باشد و چه اسماء جامد.
۲. اسم فاعل و مفعول هرگز دلالت بر زمان ندارند مثال (زید ضارب) تنها زننده بودن زید را می فهماند و هیچ وقت از «ضارب» زمان وقوع ضرب استفاده نمی شود و اگر بخواهیم زمان را بفهمیم (که وقوع ضرب در گذشته بوده و یا الآن می باشد و یا در آینده خواهد بود) باید «دال» دیگری به (ضارب) اضافه نماییم و ان (دال) آخر (کأن یكون و...) می باشد. دلیل بر مطلب مذکور آن است که مثلاً اگر لفظ (قاتل) را بر شخصی که قبل از ده سال قتل نموده و یا بعد از ده سال قتل می کند اطلاق نماییم (البته در صورتی که اطلاق در زمان تلبس باشد) و بگوییم: (کان زید قاتلاً) و یا بگوییم: (یکون زید قاتلاً) استعمال حقیقه صحیح است و اگر (قاتل) دلالت بر زمانی (مثل زمان حاضر) داشت استعمال مذکور باید مجاز بود و حال آن که مجاز نمی باشد و معلوم می شود که اسم فاعل و مفعول دلالت بر زمانی ندارند. و بالآخره استعمال مشتق بر ذات به لحاظ زمان تلبس چه در زمان گذشته و یا حال و آینده حقیقت است و محل نزاع تنها آن جایی است که مثلاً زید قبل از ده سال قتل نموده لفظ قاتل را به لحاظ زمان نسبت و اسناد بر او اطلاق و استعمال نماییم و بگوییم: زید قاتل

كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلا كذلك يصدق حقيقة على من كان عالماً فيما مضى او يكون عالماً فيما يأتي بلا تجوز إذا كان اطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالماً او سيكون عالماً، فان ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: الرماد كان خشباً او الخشب سيكون رماداً. فاذن إذا كان الامر كذلك فما موقع النزاع في اطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس انه حقيقة او مجاز؟

نقول: ان الاشكال والنزاع هنا انما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ وارىد اطلاق المشتق فعلا على الذات التي انقضت عنها التلبس، أي ان الاطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والاسناد الذي هو حال النطق غالباً، كأن تقول مثلاً: (زيد عالم فعلاً) أي انه الآن موصوف بأنه عالم، لانه كان فيما مضى عالماً، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخناً.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

۱- إِنْ أُطْلِقَ الْمُشْتَقُّ^(۱) بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً، سواء كان بالنظر إلى ما



مرکز تحقیق و تدریس فقه اسلامی

بِالْفِعْلِ.

بعضی ها می گویند این استعمال حقیقت است، یعنی مشتق برای ذات متلبس و غیر متلبس که انقضی عنه المبدأ وضع شده است و بعضی ها قائلند که این استعمال مجاز است برای این که موضوع له مشتق خصوص متلبس به مبدأ خواهد بود.

۱. در بحث مشتق نه صورت قابل تصور است که تنها سه صورت آن محل نزاع می باشد، قبلاً باید توجه داشت که سه قسم زمان در بحث مشتق مطرح است و به تک تک آن ها عمیقاً باید آشنایی داشته باشیم تا اشتباه پیش نیاید:

۱- زمان اسناد و نسبة (که در بعضی از کتب اصولی به «فی الحال» تعبیر شده است) زمان نسبة و اسناد همان زمان تکلم و سخن گفتن می باشد.

۲- زمان تلبس، همان زمانی است که ذات یعنی (زيد) لباس صفت (قيام) را در بر دارد.

۳- زمان اطلاق، که همان زمان استعمال است، مثلاً در مورد شخصی که فعلاً قائم است اگر بگویند (زیدٌ کَانَ قَائِماً) زمان استعمال و اطلاق دیروز است (گذشته) و زمان نسبت و اسناد همان زمان سخن گفتن است که الآن باشد و زمان تلبس الآن است.

استعمال مشتق در سه صورت بالاتفاق حقیقت است و معیار آن، آن است که زمان تلبس

مضی او الحال او المستقبل. وذلك بالاتفاق.

۲- ان اطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والاسناد قبل زمان التلبس^(۱) لانه

با زمان اطلاق و استعمال یکی باشد و آن سه صورت از قرار ذیل می باشد:

۱- (سواء كان بالنظر إلى الماضي...) مانند (زید کان قائماً) زمان تلبس دیروز (گذشته) می باشد و زمان اطلاق و استعمال ایضاً دیروز است (یعنی استعمال قائم بر زید به لحاظ دیروز است که با لفظ (کان) تفهیم گردیده است، زمان اسناد الآن است برای این که الآن تکلم نموده است (به زمان تکلم فعلاً کاری نداریم چه آن که زمان تکلم در این سه صورت نقشی ندارد).

۲- (أو الحال...) مانند (زید قائم الآن) که زمان اطلاق و تلبس ایضاً یکی است که در زمان حاضر متلبس است و استعمال و اطلاق به لحاظ زمان حاضر است که با کلمه (الآن) تفهیم شده است و در این صورت زمان تکلم با زمان تلبس و اطلاق قاطبی شده است.

۳- (أو المستقبل...) مانند (زید سيكون قائماً) زمان تلبس و زمان اطلاق با هم یکی است که تلبس زید به قیام در فردا می باشد و زمان اطلاق و استعمال ایضاً (فردا) است که با کلمه «سیکون» فهمانده شده است، استعمال مشتق در سه صورت مذکور با اتحاد زمان تلبس و اطلاق بالاتفاق حقیقت بوده و از محل نزاع بیرون خواهد بود.

اما سه صورتی که بالاتفاق استعمال مشتق در آنها مجاز است و معیار در این سه صورت آن است که زمان اطلاق و استعمال مقدم بر زمان تلبس باشد:

۱- زمان اطلاق و استعمال دیروز است و زمان تلبس الآن می باشد مانند (زید کان قائماً) که زمان اطلاق دیروز است که از کلمه «کان» فهمیده می شود ولی تلبس زید به قیام الآن می باشد.

۲- زمان اطلاق الآن است و زمان تلبس (فردا) مانند (زید قائم الآن) که زمان اطلاق زمان حاضر است که از قید «الآن» معلوم می شود و زمان تلبس «فردا» است، در این صورت زمان تکلم و نسبت با زمان اطلاق یکی می باشد.

۳- زمان اطلاق و استعمال فردا است و زمان تلبس پس فردا است مانند (زید سیکون قائماً) در این سه صورتی که زمان اطلاق مقدم بر زمان تلبس می باشد به اتفاق همه استعمال مشتق مجاز است و از محل نزاع بیرون خواهد بود.

۱. اما معیار آن سه صورتی که محل نزاع است آن است که زمان تلبس مقدم بر زمان

سیتلبس به فیما بعد، مجاز بلا اشکال، وذلک بعلاقة الاول او المشارفة^(۱). وهذا متفق علیه ایضاً.

۳- ان اطلاقه على الذات فعلاً - اي بلحاظ حال النسبة والاسناد^(۲) - لانه كان متصفاً به سابقاً، هو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بانه حقيقة وقال آخرون بانه مجاز.

المختار

إذا عرفت ما تقدم من الامور، فنقول:

الحق ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره.

و(دلیلنا) التبادر وصحة السلب عن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: انه قائم. ولا لمن هو جاهل بالفعل: انه عالم. وذلک لمجرد انه كان قائماً او عالماً فیما سبق. نعم یصح ذلك على نحو المجاز، او یقال: انه كان قائماً أو عالماً، فیکون حقيقة حينئذ، اذ یكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس.

وعدم تفرقة بعضهم بین الاطلاق بلحاظ التلبس، و بین الاطلاق بلحاظ حال النسبة

اطلاق و استعمال باشد:

۱- مانند (زید قائم) تلبس دیروز بوده و زمان اطلاق و استعمال امروز است که زمان تکلم و اطلاق و استعمال یکی می باشد.

۲- (زید یکون قائماً) زمان تلبس الآن است و زمان اطلاق و استعمال به لحاظ آینده است که فردا باشد.

۳- (زید سیکون قائماً) زمان تلبس فردا است و زمان اطلاق به لحاظ پس فردا است، در این سه صورت نزاع و اختلاف واقع شده است.

۱. أول و مشارفة علاقه‌ای است که با وجود آن لفظ در غیر موضوع له استعمال می گردد مثلاً به شخص محتضر لفظ «میت» را استعمال می کنند اگر در آینده نزدیک موت تحقق پیدا کند مشارفه است و اگر در آینده نسبتاً دورتری واقع شود أول گویند.

۲. در این صورت زمان تلبس دیروز بود و زمان اطلاق و استعمال به کمک لفظ (کان) به لحاظ تلبس است که دیروز باشد و زمان هر دو یکی است و استعمال حقیقت خواهد بود.

والاسناد هو الذي أوهم القول بوضع المشتق للاعم، اذ وجد ان الاستعمال يكون على نحو الحقيقة مع ان التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن ان الاطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - في الحقيقة - الا في خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له.

ثم انك قد عرفت - فيما سبق - أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، او على نحو الملكية أو الحرفة. فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يتشاغل بالطبابة فعلا لنوم أو راحة أو اكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة في الاعم - كما قيل - وذلك لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة او الملكية، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم او الراحة. نعم إذا زالت الملكية او الحرفة عنه كان اطلاق الطبيب عليه مجازا، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما لو قيل: هذا طبيبنا بالأمس، بأن يكون قيد بالأمس لبيان حال التلبس. فان هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

الباب الثاني - الأوامر

وفيه بحثان في مادة الامر^(١) وصيغة الامر وخاتمة في تقسيمات الواجب.

المبحث الاول - مادة الامر

وهي كلمة (الامر) المؤلفة من الحروف (أ.م.ر) وفيها ثلاث مسائل.

١- معنى كلمة الامر^(٢)

قيل: ان كلمة (الامر) لفظ مشترك بين الطلب وغيره^(٣) مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول (جئت لأمر كذا)^(٤)، او (شغلني أمر)^(٥) او (أتى فلان بأمر عجيب)^(٦).

١. مثلاً مولى فرموده آمرتکم بكذا.

٢. منظور بيان معنى لغوی (امر) است و معنى اصطلاحی آن را بعداً بیان خواهد کرد.

٣. بالآخره على قول قيل (امر) از نظر لغت بین چهار معنى مشترك است، طلب، حادثه، شأن، فعل.

٤. امدم بخاطر حادثه‌ای چنین، و یا مثل عبارت: (لَعَلَّ اللهَ يَحْدُثُ بعد ذالک أمراً) و شاید بعد از این عمل، حادثه‌ای پیش بیاید (امر) به معنى حادثه می باشد.

٥. مرا شأنی به خود مشغول ساخت چنانچه در فرمایش حضرت امیر علیه السلام آمده: لا يشغله شأنٌ عن شأنٍ.

٦. (امر) به معنى فعل آمده، و یا مثل آیه (وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ) «فعل و کار فرعون

ولا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم (الشيء).

فيكون لفظ الأمر مشتركا بين معنيين فقط: (الطلب) و(الشيء).

والمراد من الطلب: اظهار الارادة والرغبة بالقول او الكتابة او الاشارة او نحو هذه الامور مما يصح^(۱) اظهار الارادة والرغبة وابرأهما به فمجرد الارادة والرغبة من دون اظهارها بمظهر^(۲) لا تسمى طلبا. والظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمرا، بل بشرط مخصوص^(۳) سيأتي ذكره في المسألة الثانية فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالاعم^(۴).

درست نمی باشد، بنا بر این تعریف (أمر) را به «طلب بالقول» (چنان چه در بعضی از کتب اصولی ذکر شده است) نادرست است چه آن که (أمر) بر طلب بالکتابه و اشاره ایضا صادق خواهد بود، الا آن که منظور تعریف مذکور بیان یکی از مصادیق معنی «أمر» باشد.

۱. مثلاً طَرَفَهُ دَرْب را به صدا در می آورد و بدین وسیله اراده و رغبت خود را اظهار می نماید یعنی با عمل مذکور صاحبخانه را می طلبد.

۲. مجرد اراده و رغبت بدون اظهار، شوق نام دارد.

۳. اظهار اراده و رغبت در صورتی (امر) است که از شخصی عالی باشد و الا یا التماس است و یا استدعا.

۴. یعنی تفسیر (أمر) را به «طلب» تفسیر به عام خواهد بود چه آن که تنها طلب از ناحیه عالی از دانی (أمر) می باشد و طلب از قِبَل دانی از عالی و یا از قِبَل مساوی از مساوی (أمر) نخواهد بود. ص ۱۰۳

(۱) یعنی تفسیر (امر) را به «شیء» تفسیر به اعم است، چه آن که «شیء» عام است بر افعال و صفات و اعیان صادق است و آن «شیءای» (امر) گفته می شود که از افعال و صفات باشد نه از اعیان.

ص ۱۰۳

(۳) تا کنون به این نتیجه رسیدیم که (امر) از نظر لغت دو معنی دارد: ۱- (امر) به معنی طلب، ۲- (امر) به معنی شیء، منتهی به دو شرط.
شرط اول آن است که (شیء) باید از افعال و صفات باشد نه از اعیان.

والمراد من الشيء من لفظ الامر أيضا ليس كل شيء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بِالْأَعْمَ أَيْضاً^(۱)، فان الشيء لا يقال له (أمر) الا إذا كان من الافعال والصفات، ولذا لا يقال: «رأيت أمراً» إذا رأيت انساناً أو شَجَرًا أو حَائِطًا^(۲). وَلَكِنْ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ الْفِعْلِ^(۳) والصفة المعنى الحدوثي أي المعنى المصدرى بل المراد

شرط دوم آن است که فعل و صفتی که معنی (امر) می باشد معنی اسم مصدری آن لحاظ شده باشد نه معنی مصدری آن، چه آن که فعل و صفت دو جهت دارند یکی جهت صدور که از «فاعلی» صادر شده اند، دیگر جهت ملاحظه آنها با آن که موجود بنفسه هستند با قطع نظر از صدور آنها از فاعل مثلاً اگر (ضَرَبَ) را به ما آن که موجود و فعلی است بنفسه با قطع نظر از آن که از فاعلی صادر شده است، ملاحظه نماییم اسم مصدر است و اگر صدور آن را از فاعل ملاحظه نماییم مصدر خواهد بود.

منظور از فعل و صفت که معنی (امر) هستند آن فعل و صفتی است که به معنی اسم مصدری باشد و لذا (امر) به این معنی، یعنی (امر) به معنی فعل و صفتی که به معنی اسم مصدری است اشتقاق ندارد و جامد خواهد بود، و اما (امر) به معنی طلب، اشتقاق دارد و به صورت ماضی و مضارع (أَمَرَ يَأْمُرُ) جلوه گر خواهد شد، بنا بر این (امر) به معنی اسم

مصدری که همان فعل و یا صفتی است که به عنوان موجود فی نفسه با قطع نظر از جهت صدور آن از فاعل ملاحظه شده است، جامد است و ماضی و مضارع و... از آن اشتقاق نمی شود.

و اما (أَمَرَ) به معنی طلب که جهت صدور آن از فاعل، لحاظ گردیده مشتق است و ماضی و مضارع و... از آن اشتقاق دارد، (دقت کنید) به عبارت دیگر در صورتی که امر به معنی (شیء) باشد منظور از (شیء) فعل و صفتی است که به معنی اسم مصدری باشد یعنی فعل و صفتی که بنفسه (و با قطع نظر از جهت صدور آنها از فاعل) لحاظ شده باشد، معنی امر می باشد و اگر فعل و صفت با لحاظ جهت صدور آنها از فاعل (یعنی به معنی مصدری) معنی امر باشد این عین همان طلب خواهد بود به این معنی که لازم می شود که (امر) از نظر لغت تنها یک معنی داشته باشد که همان (طلب) باشد، و لذا مرحوم مظفر قید نموده بر این که مراد از فعل و صفت، به معنی اسم مصدری باید باشد و الا اگر به معنی مصدری باشد عین معنی اول (طلب) خواهد بود.

فرق بین مصدر و اسم مصدر آن است که مثلاً (ضَرَبَ) اگر صدورش از فاعل لحاظ شود

معنی مصدری است، و اگر جهت صدورش از فاعل لحاظ نشود به معنی اسم مصدری می باشد.

منه نفس الفعل او الصفة بما هو موجود في نفسه. يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والايجاد وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدري، أي ما يدل عليه اسم المصدر. ولذا لا يشتق منه فلا يقال: (أَمَرَ: يَأْمُرُ: أَمْرٌ: مَأْمُورٌ) بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حدثيا لاشتق منه.

بخلاف الامر بمعنى الطلب فان المقصود منه المعنى الحدثي وجهة الصدور والايجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أَمَرَ: يَأْمُرُ: أَمْرٌ: مَأْمُورٌ).
والدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين معنيين: الطلب والشيء، لا انه موضوع للجامع بينهما:

- ۱- ان (الامر) - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء. والاختلاف بالاشتقاق^(۱) وعدمه دليل على تعدد الوضع.
- ۲- ان (الامر) بمعنى الطلب يجمع على «أوامر» وبمعنى الشيء على «أمور» واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع.

۲- اعتبار العلو في معنى الامر

قد سبق أن الامر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر ان الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العلو في الأمر.

(۲) در ص ۱۰۳ وَلِذَا لَا يُقَالُ: «رَأَيْتُ أَمْرًا» إِذَا رَأَيْتَ إِنْسَانًا أَوْ شَجَرًا...

و اما اگر «قتلی» را و یا «شجاعتی» را ببیند

صحیح است بگوید (رَأَيْتُ أَمْرًا).

۱. ما حصل دليل اول آن است که بالوجدان می یابیم در بعضی از موارد (امر) اشتقاق ندارد و ماضی و مضارع از (امر) مشتق نمی شود و در بعضی از موارد می بینیم که اشتقاق ماضی و مضارع از (امر) صحیح و جایز است و این اختلاف حالات از نظر اشتقاق و عدم اشتقاق، دلیل بر آن است که (امر) دو معنی و دو موضوع له دارد، البته ناگفته نماند که (امر) به معنی شیء در علم اصول، مورد بحث نمی باشد چه آن که (امر) به معنی شیء نقشی در استنباط احکام شرعی ندارد.

وعليه لا يسمى الطلب من الداني إلى العالي أمراً، بل يسمى (استدعاء). وكذا لا يسمى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمراً، بل يسمى (التماساً)، وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوه وترفعه وليس هو بعال حقيقة. أما العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو. كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالي، ولا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالي إلا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

۳- دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الأمر بمعنى (الطلب) على الوجوب، فقليل: أنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي. وقيل: للأعم منه ومن الطلب الندي. وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً. وقيل غير ذلك^(۱).

والحق عندنا أنه دال على الوجوب وظاهر فيه، فيما إذا كان مجرداً وعارياً عن قرينة على الاستحياب. وأحرار هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحة استنباط الوجوب^(۲).

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

۱. بعضی ها طلب را بین سه چیز مشترک می دانند وجوب، ندب، اباحه.

۲. یعنی برای شخص «مستنبط» همین مقدار محرز شود که (امر) ظهور در وجوب دارد، کارش از نظر استنباط حکم شرعی از روایات و آیاتی که متضمن کلمه (امر) هستند، براه می افتد، و دیگر به این که منشأ ظهور را پیدا کنند که آیا وضع است و یا چیز دیگری نیاز ندارد، چه آن که پیدا کردن منشأ ظهور ثمره علمی ندارد و تنها از نظر علمی و آگاهی دانستن منشأ ظهور مفید خواهد بود.

معروف بین علما مانند شیخ انصاری (ره) و آخوند هروی (ره) و میرزای قمی (ره) آن است که موضوع له (امر) طلب وجوبی می باشد و وجوب قید موضوع له (امر) است و (امر) در موضوع له خود ظهور خواهد داشت.

بعضی ها گفته اند که وجوب قید مستعمل فيه (امر) است و از این جهت ظهور در وجوب دارد، و مختار مرحوم مظفر آن است که وجوب نه قید موضوع له می باشد و نه قید مستعمل فيه، بلکه موضوع له (امر) (طلب) تنها خواهد بود و نظر بر اینکه طلب از ناحیه شخص عالی اظهار شود عقل حکم می کند که اطاعت، واجب است و تمرد از آن عقاب دارد، بنابراین منشأ

من الدلیل الذي يتضمن كلمة «الأمر» ولا يحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر.

ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إن معنى الوجوب مأخوذ قيدا في الموضوع له لفظ الامر. وقيل: مأخوذ قيدا في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذا في الموضوع له.

والحق أنه ليس قيدا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه. بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب اطاعة الأمر، فإن العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لا بد للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ الامر الا الطلب من العالي، ولكن العقل هو الذي يلزم العبد بالانبعاث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك.

وعليه فلا يكون استعماله في موارد النذب مغايرا لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعا للوجوب، بل ولا موضوعا للاعم من الوجوب والنذب، لأن الوجوب والنذب ليسا من التقسيمات^(۱) اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له.

ظهور لفظ (امر) در طلب وجوبی، همان حکم عقل خواهد بود.

۱. یعنی پیش از صدور (امر) نمی توانیم معنی (امر) را به وجوب نذب، تقسیم نمائیم بلکه بعد از صدور امر به عقل مراجعه می کنیم اگر عقل گفت مخالفند این (امر) که صادر شده است عقاب دارد می فهمیم که معنی (امر) طلب وجوبی است و اگر گفت عقاب ندارد متوجه می شویم که معنی (امر) طلب نذبی است، و از اینجا معلوم می شود که (امر) نه موضوع برای وجوب است و نه موضوع برای وجوب و نذب، بلکه موضوع له (امر) طلب و (خواستن) خواهد بود.

المبحث الثاني - صيغة الامر

۱- معنى صيغة الامر

صيغة الامر، أي هيئته^(۱) كصيغة افعَل ونحوها: [المقصود بنحو صيغة افعَل: اية صيغة وكلمة تؤدي مؤداها في الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الامر او المجرد منه إذا قصد به انشاء الطلب نحو قولنا: (تصلي. تغتسل. اطلب منك كذا) او جملة اسمية نحو (هذا مطلوب منك) او اسم فعل نحو: صه ومه ومهلا، وغير ذلك.^(۲)] تستعمل في موارد كثيرة: (منها) البعث، كقوله تعالى: «فأقيموا الصلاة». «أوفوا بالعقود».

و(منها) التهديد، كقوله تعالى: «اعملوا ما شئتم».

و(منها) التعجيز، كقوله تعالى: «فأتوا بسورة من مثله».

وغير ذلك، من التسخير، والانذار، والترجي، والتمني، ونحوها. ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد^(۳)، لكن ليس هو واحدا من هذه المعاني، لان الهيئة مثل «افعل»^(۴) شأنها شأن الهيئات الأخرى وضعت لافادة نسبة

۱. مثلاً (إِضْرِبْ) دارای ماده و هیئت است، ماده آن (ضَرَبَ) است که مصدر و اسم می باشد و هیئت آن (بر وزن اِفْعَل) است.

تَسْخِير: مانند (كونوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ، سورة بقره، آیه ۶۲) «بشوید بوزینه های رانده شده ها»، انذار: مانند: (قُلْ تَمَتَّعُوا) تَرْجَى و تَمَتَّى: مانند: (أَلَا يَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا إِنِّجَلِي) آقای شاعر چون که شب را خیلی طولانی احساس کرد، پنداشت که لیل مستحیل الانجلا است و لذا آرزوی لیل انجلا نمود.

۲. در حاشیه معالم در رابطه با (صيغة افعَل) پانزده تا معنی برای صيغة امر بیان نموده است.

۳. معنی واحد همان (نسبت طلبی) می باشد که در همه موارد، صيغة اِفْعَل در همان نسبت طلبی استعمال شده است، منتهی غرض از نسبت طلبی و طلب گاهی تهدید است و گاهی بعث و برانگیختن به سوی عمل، و زمانی تعجیز و غیر ذالک.

۴. در گذشته بیان شد که ماده امر مصدر می باشد و مصدر اسم است و معنی مستقل دارد

خاصة كالحروف ولم توضع لافادة معان مستقلة، فلا يصح ان يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية.

وعليه، فالحق انها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة والمقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود في اضرب وقم واقعد، ونحو ذلك. وحينئذ ينتزع منها عنوان طالب ومطلوب منه ومطلوب. فقولنا: «اضرب»، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه اليه، وجعل الداعي^(۱) في نفسه للفعل.

وعلى هذا فمدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبية، وان شئت فسمها النسبة البعثية، لغرض ابراز جعل الأمور به - أي المطلوب - في عهدة المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه. ما شئت فعبّر.

غير ان هذا الجعل او الانشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم، (فتارة) يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل الأمور به، فيكون هذا الانشاء حينئذ مصداقاً للبعث والتحريك وجعل الداعي، أو ان شئت فقل يكون مصداقاً للطلب، فان المقصود واحد. و(أخرى) يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد ويكون تهديداً بالحمل الشائع^(۲) و(ثالثة) يكون الداعي له هو التعجيز

که همان (طلب کردن و خواستن) باشد ولی هیئت امر مانند حروف غیر مستقل است نمی تواند به معنی طلب کردن (که معنی اسمی است) باشد، بلکه همان طوری که موضوع له حروف نسبت و ربط بود، موضوع له هیئت أيضاً نسبت خواهد بود، بنا بر این معنی و موضوع له هیئت (امر) (بر وزن افعل) نسبت طلبی است و هیئت اضرب دلالت بر نسبت طلبی (که بین امر و مأمور و ماده امر است) دارد، یعنی ضرب را از مأمور خواسته است، و سرانجام نتیجتاً معنی اسمی که مربوط به ماده (صیغه امر) است و معنی حرفی که مربوط به هیئت صیغه افعل می باشد، یکی می باشد که همان خواستن و طلب کردن مولی باشد.

۱. یعنی مولی با امر کردن خود در نفس مکلف داعی ایجاد می کند به این معنی که مکلف به داعی امر مولی عمل را انجام خواهد داد.

۲. مثلاً (اعملوا) در آیه (اعملوا ما شئتم...) از نظر مفهوم به معنی طلب انشایی و

فيكون مصداقاً للتعجيز وتعجيزاً بالحمل الشائع... وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

وإلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه، فانا نريد أن نقول بنص العبارة: أن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معاني حقيقية ولا مجازية. بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا النسبة الظلية الخاصة،^(١) وهذا الانشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي فيكون تارة بعثاً بالحمل الشائع وأخرى تهديداً بالحمل الشائع وهكذا. لا أن هذه المفاهيم مدلوله للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في أنه^(٢) أيها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وإيها المعنى المجازي.

نسبت طلبي می باشد و همان طلب انشایی مصداق تهدید قرار گرفته است، به عبارت دیگر طلب انشایی به حمل اولی، همان طلب کردن و خواستن است و به حمل شائع، تهدید است، یعنی داعی از «اعملوا» و مصداق اعمالوا تهدید است، ولی مفهوم و معنی اعمالوا طلب انشایی است. بین مفهوم و مصداق و یا داعی و موضوع له نباید اشتباه کرد.

۱. یعنی نسبت طلبی ای که با صیغه (صَلَّ) ایجاد شده غیر از نسبت طلبی است که با صیغه (صُمَّ) انشاء گردیده است، چه آن که در صَلَّ نسبت طلبی بین مولی و عبد و صلوة است و در صُمَّ قائم بین مولی و مکلف و صوم می باشد، بدین لحاظ هر یک از نسبت ها نسبت خاصه خواهد بود.

۲. اختلاف و نزاع این که کدام یک از معانی پانزده گانه ای که در حاشیه معالم برای صیغه امر ذکر شده است معنی حقیقی می باشد و کدام آنها معنی مجازی خواهد بود، فرع آن است که اولاً استعمال صیغه امر در معانی مذکوره ثابت شود.

به عبارت دیگر اولاً استعمال صیغه امر در معانی مذکوره باید محرز گردد و سپس نوبت آن می رسد که نزاع شود، کدام آنها معنی حقیقی و کدام آنها معنی مجازی هستند، در صورتی که صیغه امر اصلاً در آن معانی استعمال نشده است و بلکه صیغه امر در نسبت طلبی استعمال شده و هر یک آن معانی به مناسبت مورد استعمال دواعی و مصادیق خواهند بود.

۲- ظهور الصیغه فی الوجوب^(۱)

اختلف الاصوليون فی ظهور صیغه الامر فی الوجوب وفی کیفیتہ علی أقوال والخلاف یشمل صیغه افعل وما شابهها^(۲) وما بمعناها من صیغ الامر.

والاقوال فی المسألة کثیرة، واهمها قولان: (احدهما) انها ظاهرة فی الوجوب، اما لكونها موضوعة فیہ، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الافراد. (ثانيهما) انها حقيقة فی القدر المشترك بین الوجوب والندب، وهو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل^(۳) لهما من دون أن تكون ظاهرة فی احدها.

والحق انها ظاهرة فی الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وان الوجوب أظهر افرادہ.

وشأنها فی ظهورها فی الوجوب شأن مادة الامر كما تقدم هناك، من ان الوجوب يستفاد من حکم العقل بلزوم اطاعة أمر المولی ووجوب الانبعاث عن بعثہ، قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم یرخص نفس المولی بالترك ویأذن به. وبدون الترخيص فالامر

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

۱. تا کنون روشن گردید کہ موضوع له ماده (امر) (طلب) است منتهی طلب به معنی اسمی و مستقل یعنی طلب کردن و خواستن و موضوع له صیغه (امر) همان طلب است منتهی به معنی حرفی و غیر مستقل یعنی نسبت طلبی و طلب انشایی، هم اکنون می خواهد ثابت نماید همان طوری کہ «ماده» (امر) ظهور در طلب وجوبی داشت و منشأ ظهور آن در وجوب حکم عقل بود نه وضع صیغه امر ایضاً در طلب انشایی وجوبی ظهور دارد و منشأ ظهور حکم عقل است نه وضع.

۲. «وَمَا بِمَعْنَاهَا» مانند فعل مضارع کہ در مقام انشأ بکار رفته باشد کہ از نظر ظاهر امر نمی باشد ولی از نظر معنی امر خواهد بود، و لایخفی بر این کہ «مِنْ صَيَغِ الامر» بیان است از «ما» موصوله ای کہ در (و ما بمعناها) می باشد. «و ما شابهها» مانند جمله خبریه کہ بحث آن خواهد آمد.

۳. یعنی موضوع له (امر) مطلق طلب است کہ شامل وجوب، ندب می شود بنا بر این صیغه امر مشترک معنوی می باشد مانند انسان کہ موضوع له آن حیوان الناطق است و افرادی دارد.

لو خلى وطبعه شأنه ان يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة. فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. اذ صيغة الامر - كمادة الامر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً، لان الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كفياته وأحواله. وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة الامر أن الصيغة لا تدل الا على النسبة الطلبية كما تقدم فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذا الندب.

وعلى هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد لا اختلاف فيه. واستفادة الوجوب - على تقدير تجردها عن القرينة على اذن الأمر بالترك - انما هو بحكم العقل كما قلنا، اذ هو من لوازم صدور الامر من المولى.

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب ما جاء في كثير من الاحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد^(١) او أسلوب واحد مع تعدد الامر. ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الاغلب من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله بارادة مطلق الطلب البعيد إرادته من مساق الاحاديث فانه تجوز - على تقديره^(٢) - لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الاحاديث الواردة.

تنبيهان

(الاول) - ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب. اعلم ان الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة افعل في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا اليه سابقاً، بقولنا: «صيغة افعل وما شابهها». والجملة الخبرية مثل قول: «يغتسل. يتوضأ. يصلي» بعد السؤال عن شيء يقتضي

١. ما نند اغسل للجُمعة و الجَنابة و الزَيارة. مثال اسلوب واحد، مثلاً فرموده اغسل للجُمعة و اغسل للجَنابة و اغسل للزَيارة.

٢. على تقديره، اي بر فرض كه «مطلق طلب» اراده شود.

مثل هذا الجواب ونحو ذلك.

والسر في ذلك أن المناط في الجميع واحد،^(۱) فانه إذا ثبت البعث من المولى بأي مظهر كان وبأي لفظ كان، فلا بد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه.

بل ربما يقال ان^(۲) دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد، لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.

(الثاني) - ظهور الامر^(۳) بعد الحظر او توهمه.

قد يقع انشاء الامر بعد تقدم الحظر - أي المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء ثم قال له: اشرب الماء. او قال ذلك عندما يستوهم المريض انه ممنوع منه ومحظور عليه شربه.

وقد اختلف الاصوليون في مثل هذا الامر انه هل هو ظاهر في الوجوب، أو ظاهر في الاباحة، أو الترخيص فقط أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من

۱. مناط ظهور در وجوب، در جمیع (ماده امر و صیغه امر و جمله خبریه که در مقام انشاء طلب است) واحد است و آن مناط است که در هر سه مورد تحریک و بعث إلى العمل از قبل شخص (عالی) یعنی مولى، وجود دارد و در جمله خبریه ایضاً بعث و تحریک إلى العمل هست و به حکم عقل (مبنی بر آن که اطاعت مولى لازم است تا مادام که اذن بر ترک نیامده) ظهور جمله خبریه، در وجوب محرز خواهد شد.

۲. صاحب کفایه (ره) معتقد است که ظهور جمله خبریه در وجوب شدیدتر و اکیدتر خواهد بود.

۳. وقوع امر بعد از نهی قطعی، مانند (فاضطادوا) «صید کنید» که بعد از نهی از صید در حال احرام صادر شده است. وقوع امر بعد از نهی احتمالی مانند (أشرب لبناً). در این مورد این امری که بعد از نهی واقع شده نزاع شده است که ظهور در چه خواهد داشت، مختار مرحوم مظفر آن است که امر مزبور تنها ظهور در ترخیص و عدم حرمت دارد چه آن که از قرینه عامه (وقوع امر بعد از حظر) استفاده می شود که امر مزبور اصلاً تحریک و بعث إلى العمل را از قبل مولى نمی فهماند در حالی که قبلاً گفتیم ملاک و معیار ظهور در وجوب همان دلالت بر تحریک و بعث إلى العمل است.

اباحة او غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع؟ على أقوال كثيرة.
وأصح الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في ذلك: انك قد عرفت أن دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك. ومنه تستطيع أن تتفطن انه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب، لانه ليس فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص في الفعل لا أكثر.

وأوضح من هذا ان نقول: ان مثل هذا الأمر هو انشاء بداعي الترخيص في الفعل والاذن به، فهو لا يكون الا ترخيصا وإذنا بالحمل الشائع. ولا يكون بعثا الا إذا كان الانشاء بداعي البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. وعدم دلالة على الاباحة بطريق أولى. فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل او اشارة.

مثاله قوله تعالى: «وإذا حللتم فاصطادوا» فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل على وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على أن الأمر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان اباحة الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الاباحة. ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فان الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة.^(۱)

۳- التعبدی والتوصلي

تمهيد

كل^(۲) متفقه^(۳) يعرف أن في الشريعة المقدسة واجبات لا تصح ولا تسقط أوامرها

۱. یعنی قرینه عامه که همان وقوع الامر بعد الحظر باشد.

۲. تقسیم به تعبدی و توصلی یکی از تقسیمات مربوط به واجب است و غرض از مطرح نمودن واجب تعبدی و توصلی آن است که اگر در واجب (مثل عتق رقبه) شک حاصل شود که آیا از تعبدیات است تا قصد قربت، لازم باشد و یا از توصلیات است تا قصد قربت لازم

الا باتيانها قربة إلى وجه الله تعالى.

وكونها قربة انما هو باتيانها بقصد امتثال أو امرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها. وتسمى هذه الواجبات (العباديات) أو (التعبديات) كالصلاة والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أخرى تسمى (التوصليات) وهي التي تسقط أو امرها بمجرد وجودها وان لم يقصد بها القربة، كإنقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك.^(۴)

وللتعبدی والتوصلی تعریف آخر کان مشهوراً عند القدماء. وهو أن التوصلی: ما کان الداعی للأمر^(۵) به معلوماً. وفي قبالة التعبدی وهو: (ما لم يعلم الغرض منه). وانما سمي تعبدیاً لأن الغرض الداعی للمأمور ليس إلا التعبد بأمر المولی فقط. ولكن التعریف غیر صحیح الا إذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدی والتوصلی، فیراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به وان کان المأمور به توصلیاً بالمعنى الاول، كما يقولون مثلاً: (نعمل هذا تعبدًا) ويقولون: (نعمل هذا من باب التعبد) أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وان لم نعلم المصلحة فيه.

مرکز تحقیق کتب و تدریس علوم اسلامی

نباشد، در این صورت اگر دلیل ظنی (از قبیل اطلاق که توصلیت را ثابت می‌کند) موجود باشد به آن دلیل ظنی اخذ خواهد شد، و اگر دلیل ظنی وجود نداشت به اصل عملی مراجعه خواهد شد و اصاله الاشتغال جاری می‌گردد و بحث آن خواهد آمد.

۳. مُتَّفَقٌ به کسی می‌گویند که آگاهی به احکام شرعی دارد منتهی نه از طریق استنباط از ادله، فقیه به کسی می‌گویند که از طریق استنباط از ادله آگاهی به احکام شرعی داشته باشد.

۴. مانند اتفاق بر زوجه، و رو به قبله قرار دادن میت و صله رحم... که در این واجبات اجزاً و امتثال بدون قصد قربت حاصل می‌شود ولی استحقاق ثواب در گرو قصد قربت می‌باشد.

۵. داعی به معنی مصلحت است. واجب توصلی آن است که مصلحت آن واضح و معلوم باشد مثلاً مصلحت دفن میت و شستن لباس و اتفاق زوجه و صله رحم و... کاملاً واضح و روشن است، و اما واجب تعبدی آن است که مصلحت آن مشخص و معلوم نباشد مثلاً نماز صبح دو رکعت است، چه مصلحتی در کار است؟ کاملاً واضح و معلوم نمی‌باشد.

وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلى والتعبدى - المصطلح الاول - فان علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلى فلا اشكال، وان شك في ذلك فهل الاصل^(۱) كونه تعبدى أو توصلى؟ فيه خلاف بين الاصوليين. وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

(أ) منشأ الخلاف وتحريره

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في امكان اخذ قصد القربة في متعلق الامر - كالصلاة مثلاً - قيده على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور^(۲) به المتعلق

۱. منظور از اصل در این جا قاعده می باشد، یعنی برای مکلف وجوب عمل محرز است و لکن نمی داند که قصد قربت لازم است تا تعبدی باشد و یا لازم نیست تا توصلی باشد، مقتضی قاعده در این فرض چه می باشد؟

۲. علمای علم اصول در مورد آن که اخذ قصد قربت به عنوان قید (شرط یا جزء) در متعلق صیغه امر، امکان دارد یا ندارد، نزاع و بحث و تحلیل های نسبتاً مفصلی دارند، جهت توضیح عبارت بطور اجمال و اختصار به آن نزاع اشاره می نمایم.

بعضی ها قائلند که اخذ قصد قربت (که به معنی اتیان مأمور به بداعی امر آن می باشد) در متعلق (امر) امکان ندارد چه آن که تقدّم شیء بر نفس شیء لازم می آید به این کیفیت که مثلاً مولی فرموده (اعْتِقْ رَقَبَةً) «بنده را آزاد کن» (اعْتِقْ) صیغه امر است و متعلق آن همان ماده امر که عتق باشد می باشد، ناگفته معلوم است در همه اوامر همیشه قاعده موضوع و متعلق امر بر خود صدور امر مقدّم است، یعنی اولاً باید متعلق و موضوع باشد و سپس امر به آن تعلق می گیرد و امر متأخر از متعلق است، مثلاً (مستطيع) موضوع است و مقدّم بر امر حج خواهد بود و امر حج مؤخر است، اولاً باید مستطيع باشد و سپس امر حج به آن تعلق می گیرد.

در مثال مذکور (عتق رقبه) متعلق است، امری که به آن تعلق گرفته (اعْتِقْ) می باشد عتق رقبه، باید پیش از صدور امر ملاحظه و تصور و فرض گردد، بنا بر این (عتق) که عمل و فعلی از افعال است سابق و مقدّم است و امر (عتق) مؤخر است.

اگر قید قصد امر در متعلق اخذ شود نظر بر این که هنوز امر صادر نشده لازم می آید که عتق رقبه که مقید به قصد امر می باشد باید مقدّم بر (اعتق) باشد بخاطر آن که متعلق است و همچنین باید مؤخر از امر اعتق باشد برای این که مقید به قصد امر است و اولاً باید امر باشد

لأمر هو الصلاة المأتي بها بقصد القرية، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها اذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي.
فمن قال بإمكان أخذ^(۱) هذا القيد - وهو قصد القرية - كان مقتضى الاصل عنده

تا متعلق مقید به آن شود، این تقدّم شیء بر نفس شیء است و محال خواهد بود بدین لحاظ اخذ قید قصد قربت را در متعلق امر غیر ممکن می دانند (البته در جای خود این استحاله را پاسخ داده اند و راه حل هایی را در این زمینه ارائه نموده اند و ما بیشتر از آن چه که ذکر شد مجاز نیستیم بحث را گسترش دهیم).

و بعضی ها قائلند که اخذ قصد قربت در متعلق امر به عنوان قید مانند سایر قیود امکان پذیر است چه آن که قصد قربت را به (انجام دادن عمل بداعی نیکو بودن عمل و یا بداعی مصلحت داشتن عمل) تفسیر نموده اند، در این صورت استحاله مذکور لازم نمی آید و یا آن که قصد قربت را به معنی قصد امثال امر تفسیر کرده اند و لکن از استحاله مذکور پاسخ داده اند.

۱. در فرض شک و تردید بین تعبدی و توصلی مثلاً می داند عتق رقبه واجب است و نمی داند که واجب تعبدی است تا قصد قربت لازم باشد و یا توصلی است که قصد قربت در آن اعتبار ندارد، آن هایی که قائل بر امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر هستند در فرض مزبور می توانند برای نفی اعتبار قصد قربت به اصالة الاطلاق (اصل لفظی) تمسک نمایند چه آن که بنا بر قول بلامکان اخذ قید قصد قربت در متعلق، متکلم می توانست متعلق امر را به قصد قربت مقید سازد و نظر بر آن که متعلق را مقید نساخته و مطلق آورده است اصالة الاطلاق جاری می شود و ثابت می گردد که قصد قربت در واجب مورد شک به عنوان شرط و یا جزء لزوم ندارد و دلیل خاص دیگری بر اعتبار قصد قربت وجود ندارد بنا بر این مقتضی قاعده توصلی خواهد بود.

و اما کسانی که قائل به عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر بوده اند، در فرض شک و تردید بین توصلیت و تعبدیت نمی توانند جهت نفی احتمال اعتبار قصد قربت، تمسک به اطلاق نمایند، چه آن که اطلاق در کلامی صادق است که قابلیت تقیید را داشته باشد و در عین حال مقید نشده باشد، اما کلامی که اصلاً قابلیت تقیید ندارد هرگز نمی تواند مصداق اطلاق باشد (چنان چه در بحث مطلق و مقید خواهد آمد تقابل بین اطلاق و تقیید از باب تقابل بین عدم و ملکه است یعنی اطلاق در کلامی امکان دارد که تقیید در آن ممکن باشد و

التوصلية، الا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت أن اطلاق كلام المولى حجة يجب الاخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع (اصالة الاطلاق) لنفي اعتبار ذلك القيد. ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القرية فليس له التمسك بالاطلاق، لأن الاطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لان التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هي التقييد وعدمها الاطلاق). وإذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. وهذا واضح لانه إذا كان عدم التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه ارادة الاطلاق، فان عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد ويجوز أن يكون لعدم ارادة التقييد، ولا طريق لاثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

وبعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعا، ولم يمكن له بيانه - فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الامر إذا خلا المأتي به من ذلك القيد المشكوك. وعند الشك في سقوط الامر - أي في امثاله - يحكم العقل بلزوم الاتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل (۱) له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر في لسان الاصوليين من قولهم: (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني). وهذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو اصالة الاحتياط.

اگر در کلامی «تَقْيِيدُ» امکان نداشته باشد «اطلاق» ایضاً امکان ندارد) در مثال «إِعْتَقَ رَقَبَةً» مولى نمی تواند عتق رقبه را به قصد قربت مقید نماید به جهت همان استحالة که بیان گردید. بنا بر این کلام مولى قابلیت تقیید را ندارد و لذا نسبت به قصد قربت اطلاق نخواهد داشت و اِضَالَةُ الاطلاق جاری نبوده و برای نفی احتمال اعتبار قصد قربت به اصالة الاطلاق تمسک جایز نمی باشد و برای رفع شک و تردید در مسئله مورد فرض، باید به اصول عملیه رجوع گردد و قاعده اشتغال، تعبدیت را ثابت می کند.

۱. یعنی تا آن که حاصل شود برای مکلف...

(ب) محل الخلاف من وجوه قصد القرية

ان محل الخلاف في المقام هو امكان اخذ قصد امتثال الأمر في الأمور به. وأما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القرية، فكقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لابد أن يكون محبوباً للأمر ومرغوباً فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضاً بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاءاً لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القرية^(۱) - فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من اخذها قيماً للمأمور

۱. مرحوم مظفر سه تا معنی برای قصد قربت ذکر فرمودند:

۱- قصد امتثال امر.

۲- قصد محبوبیت عمل.

۳- قصد تقرب إلى الله، و معنی چهارمی ایضاً دارد.

۴- قصد مصلحت داشتن فعل مأمور به.

البته باید توجه داشت که خلاف و نزاع اصولیین (مبنی بر این که در فرض شک بین توصلی و تعبدی آیا مقتضی قاعده توصلیت است و یا تعبدیت) مربوط به معنی اول (قصد امتثال امر) خواهد بود به این کیفیت که اگر اخذ قصد قربت به معنی قصد امتثال در متعلق امر امکان پذیر باشد (چنانچه عده ای چنین عقیده دارند) تمسک به اطلاق در فرض شک جایز می شود و مقتضی قاعده توصلیت خواهد بود و اگر اخذ قصد قربت به معنی امتثال امر در متعلق امر امکان پذیر نباشد (چنان چه عده ای گفتند) تمسک به اطلاق غیر جایز است و مقتضی قاعده تعبدیت می باشد یعنی باید به اصل عملی (که اشتغال باشد) رجوع کرد.

و اما در معانی دوم سوم و چهارم نزاعی وجود ندارد چه آن که اخذ قصد قربت به معنی دوم سوم و چهارم در متعلق امر بلامانع است و در فرض شک، به اصالة الاطلاق رجوع می شود و مقتضی قاعده توصلیت است برای این که احتمال اعتبار قصد قربت به معنای ثلاثه اخیره با تمسک به اصالة الاطلاق نفی خواهد شد، ولكن حق و سزاوار آن است که قصد قربت به معنی دوم سوم و چهارم اصلاً در عبادات شریعت اسلام واجب نبوده چه آن که اگر عبادتی با قصد امتثال امر انجام شود بدون قصد معانی ثلاثه (قصد محبوبیت، قصد تقرب إلى الله، قصد مصلحت داشتن فعل) در صحت این عبادت همگان اتفاق دارند و هیچ کس جرات ندارد که ادعای عدم صحت آن عبادت را داشته باشد، بلکه عبادات شریعت اسلام با

به، ولا يلزم المحال الذي ذكره في اخذ قصد الامتثال على ما سيأتي.
ولكن الشأن في ان هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلا على نحو لا تكون العبادة عبادة الا بها؟

الحق انه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به. والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلا - إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى. ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذاً في المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الاتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه.
فالاخلاف - اذاً - منحصر في امكان اخذ قصد الامتثال واستحالته.

(ج) الاطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب

ان كل واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلاً - الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الامر بها إلى:



١- ذات سورة، وفاقدها.

٢- ذات تسليم، وفاقده.

٣- صلاة عن طهارة، وفاقدها.

٤- صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها.

٥- صلاة مع الساتر وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الاقسام بملاحظة اجزائها وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه.

وتسمى مثل هذه التقسيمات: «التقسيمات الأولية»، لانها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شيء بها، وتقابلها «التقسيمات الثانوية» التي تلحقها بعد فرض تعلق شيء بها كالأمر مثلاً وسيأتي ذكرها.

فاذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل

قصد قربت به معنى أول واجب است بنا بر اين خلاف و نزاع مزبور منحصر است در قصد قربتي كه به معنى قصد امتثال امر باشد.

خصوصية منها لا يخلو في الواقع من احد احتمالات ثلاثة:

(١) أن يكون مقيدا بوجودها، ويسمى بـ «شرط شيء» مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من أجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلاة.
(٢) أن يكون مقيدا بعدمها، ويسمى بـ «شرط لا»، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحديث، إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

(٣) أن يكون مطلقا بالنسبة اليهما أي غير مقيد بوجودها ولا بعدمها ويسمى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فان وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه.
هذا في مرحلة الواقع والثبوت، وأما في مرحلة الاثبات والدلالة، فان الدليل الذي يدل على وجوب شيء ان دل على اعتبار قيد فيه او على اعتبار عدمه فذاك، وان لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا ولا عدما، فان المرجع في ذلك هو اصالة الاطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك باصالة الاطلاق على ما سيأتي في بابه - وهو باب المطلق والمقيد -، وباصالة الاطلاق يستكشف ان ارادة المتكلم الأمر متعلقة بالمطلق واقعا، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد الا على نحو اللابشرط.

والخلاصة انه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الاولى.

(د) عدم امكان الاطلاق والتقييد في

التقسيمات الثانوية للواجب

ثم ان كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعليق الامر به واقعا - ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي امره، وما يؤتى به لا بداعي امره. ثم ينقسم ايضا إلى ^(١) معلوم

١. مرحوم مظفر به طور وضوح در مورد واجب دو قسم تقسيمات را بيان فرمود: تقسيمات اوليه و تقسيمات ثانويه.

مثلاً صلوة را اگر پیش از تعلق امر به آن، تقسیم نماییم تقسیم اولیه نام دارد که تمسک باطلاق جایز است و اما اگر آن صلوة را بعد از تعلق امر به آن تقسیم نماییم تقسیم ثانویه نام

الواجب ومجهوله.

وهذه التقسيمات تسمى «التقسيمات الثانوية»، لأنها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، اذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض اتيان الصلاة - مثلا - بداعي امرها، لان المفروض في هذه الحالة انه لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أي تقييد المأمور به، لأن قصد امثال الأمر - مثلا - فرع وجود الأمر، فكيف يعقل ان يكون الأمر مقيدا به ولازمه ان يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم ان يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما. وهذا خلف، أو دور.^(۱)

وإذا استحال التقييد استحال الاطلاق ايضا، لما قلنا سابقا ان الاطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلا يفرض الا في مورد قابل للتقييد. ومع عدم امكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد ارادة الاطلاق.^(۲)

دارد و یکی از تقسیمات ثانویه آن است که صلوة را بعد از تعلق امر به آن تقسیم نمایم یعنی صلوة مأتی بها در خارج را به صلوة که با قصد امر انجام شده و یا بدون قصد امر انجام شده، تقسیم نمایم و یا این که صلوة را به صلوة معلوم الواجب و صلوة مجهول الواجب، تقسیم نمایم معلوم است که این دو تا تقسیم بعد از تعلق امر به آن قابل تصور است چه آن که قصد امر و عدم قصد امر و مجهول الواجب بودن و معلوم الواجب بودن از ناحیه امر می باشد و پیش از صدور امر و تعلق امر به صلوة، چنین تقسیماتی غیر ممکن خواهد بود و در تقسیمات ثانویه نظر بر این که تقييد امكان ندارد اطلاق غير ممكن است و تمسك به اصالة الاطلاق جایز نخواهد بود.

۱. خلف یعنی خلاف فرض است، فرض بر آن است که قصد امر باید سابق و مقدم بر صدور امر باشد چه آن که قصد امر در متعلق امر به عنوان قيد اخذ شده است و حال آن که قصد امر باید مؤخر باشد برای این که تا امر نیاید قصد آن ممکن نمی باشد و این خلف است و باطل. و یا دؤر (تقدم شيء بر نفس شيء) لازم می شود که آن که در سابق در مثال اعتق رقبه بیان کردیم و دؤر ایضا باطل است.

۲. یعنی از عدم تقييد كشف نمی شود که متکلم منظورش اطلاق و مطلق بوده بلکه عدم

(النتیجة)

وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول:
قد اختلف الأصوليون في أن الأصل في الواجب - إذا شك في كونه ^(۱) تعبدی یا توصلیاً - هل أنه تعبدی أو توصلی؟
ذهب جماعة إلى أن الأصل ^(۲) في الواجبات أن تكون عبادیه الا ان يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القرية في المأمور به، لأنه لا بد من الاتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه ولا يمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض. ^(۳)
وقد تقدم ذلك في الامر الاول. فتكون اصالة الاحتياط هي المرجع هنا وهي تقتضي العبادية.

وذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون توصلية، لا لأجل التمسك بأصالة الاطلاق في نفس الأمر، ولا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القرية. بل نتمسك لذلك باطلاق المقام.

مرکز تحقیقات فقه وعلوم اسلامی

تقیید شاید بخاطر آن است که متکلم مراد و منظورش مقید بوده ولی نمی توانسته کلام خود را تقیید کند، بدین لحاظ اصالة الاطلاق مورد نخواهد داشت.

۱. مانند شک در این که آیا وجوب عتق رقبه تعبدی است و یا توصلی؟

۲. منظور از آن که اصل در واجبات تعبدیت است آن است که می گویند عموماتی داریم که دلالت بر تعبدیت همه واجبات دارند مگر آن واجباتی که دلیل خاص، آنها را از این عمومات خارج ساخته است و آن عمومات عبارتند از:

۱- قَوْلُهُ تَعَالَى وَ مَا أَمَرُوا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (سوره بینه)

۲- أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ، اطاعت بدون قصد قربت امکان ندارد.

۳- قول رسول الله (صلى الله عليه و آله) لَا عَمَلَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ، و فرمایش دیگر آن حضرت صلى الله عليه و آله الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ.

از عمومات مذکور استفاده می شود که کلیه عبادات باید مقرون با قصد قربت باشند مگر عباداتی که با دلیل خاص از عمومات مذکور خارج شده اند.

۳. فرض این بود که اخذ قصد قربت در متعلق امر غیر ممکن می باشد.

توضیح ذلك: ^(۱) انه لا ريب في أن المأمور به اطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعة وضيقاً، فان كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به قيداً، والا فلا.

غير ان ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به - كما في التقسيمات الاولى. أما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيداً - كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامثال - فلا يصح من الأمر ان يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لا مناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، والثاني يتعلق بالقيد.

مثلاً - لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأتي بها بداعي أمرها فانه إذا لم

۱. همان طوری که معلوم است مرحوم مظفر از کسانی می باشد که قائل به اصالة التَّوَصُّلِیَّة هستند، مثلاً مولى فرموده ((اعْتَقَ رَقَبَةً)) وجوب عتق رقبه یقینی است ولی شک در توصلی بودن و تبعیدی بودن آن است که آیا قصد قربت اعتبار دارد یا ندارد و قصد قربت که همان قصد امثال امر است از تقسیمات ثانویه واجب می باشد، یعنی اخذ این قصد قربت را به عنوان قید برای متعلق که عتق رقبه باشد غیر ممکن است، بنا بر این از اطلاق ((اعتق رقبه)) نمی توانیم کشف نماییم که قصد قربت مطلوب مولى نبوده است، چه آن که شاید مطلوب مولى بوده، ولی نمی توانسته ((اعتق رقبه)) را به قصد قربت مقید نماید، پس به اصالة الاطلاق احتمال اعتبار قصد قربت نفی نمی شود.

مرحوم مظفر می فرماید: در این جا یک اطلاق دیگری داریم که با آن اطلاق قید قصد قربت را نفی خواهیم نمود و آن اطلاق، اطلاق «مقامی» نام دارد به این معنی که گوینده ((اعتق رقبه)) در مقام بیان است و اگر قصد قربت را معتبر می دانست باید با امر دومی اعتبار قصد قربت را بیان می کرد، و از این که مولى در مقام بیان بوده و به گفتن ((اعتق رقبه)) اکتفا نموده است و با امر دومی اعتبار قصد قربت را بیان نفرموده کشف می کنیم که قصد قربت از نظر مولى در ((عتق رقبه)) اعتبار نداشته و عتق رقبه که از موارد مشکوکه هست واجب توصلی می باشد و سرانجام به این نتیجه می رسیم که مقتضی اصل و قاعده در واجبات توصلیت است تا مادام که با دلیل خاص تبعیدیت آنها ثابت نشود توصلی بودن آنها به قوت خود باقی خواهد بود.

يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الامر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية - فلا بد له (أي الأمر) لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً باتيانها بداعي أمرها الأول، مبيناً ذلك بصريح العبارة. وهذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لانهما ناشتان من غرض واحد، والثاني يكون بياناً للأول، فمع عدم امتثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأول بامتناله فقط وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأول^(۱) مشتركاً مع التقييد في النتيجة وإن لم يسم تقييداً اصطلاحاً.^(۲) إذا عرفت ذلك، يقول المولى إذا أمر بشيء - وكان في مقام البيان - واكتفى بهذا الأمر، ولم يلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، والا ليينه بأمر ثان. وهذا ما سميناه باطلاق المقام. وعليه، فالاصل في الواجبات كونها توصلية حتى يثبت بالدليل انها تعبدية.

۴- الواجب العيني وإطلاق الصيغة

الواجب العيني: (ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير) كالصلاة اليومية^(۳)

۱. یعنی انضمام امر ثانى را به امر اول همان تقييد را نتیجه خواهد داد.

۲. تقييد اصطلاحی آن است که مولى بگوید (اَعْتَقْ رَقَبَةً مع قصد امره) در فرض ما نحن فيه مولى دو تا امر دارد اولی متعلق به ذات عتق رقبه است دومى متعلق به اتیان عتق با قصد قربت مى باشد.

۳. بار دیگر واجب به عینی و کفایى و به تعیینى و تخیرى و به نفسى و غیرى تقسیم مى شود اگر در موردى شک حاصل شود که فلان واجب عینی است و یا کفایى تعیینى است و یا تخیرى نفسى است و یا غیرى اطلاق صیغه امر ظهور در عینی و تعیینى و نفسى خواهد داشت چه آنکه هر یک از واجبات کفایى و تخیرى و غیرى قید اضافى دارند مثلاً واجب کفایى مقید است بر اینکه کسی دیگر آن عمل را انجام نداده باشد و واجب تخیرى مقید است به اینکه بدل آن واجب را انجام نداده باشد و واجب غیرى مقید است به وجوب ذی المقدمه. بنابراین در مورد شک، اطلاق صیغه امر اقتضای واجب عینی و تعیینى و نفسى را دارد برای اینکه واجبات کفایى و تخیرى و غیرى نیاز به قید زائدى دارند و فرض این است

والصوم. ويقابله الواجب الكفائي، وهو: (المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان) فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما.

وفيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك، وان لم يدل فان اطلاق صيغة افعل تقتضي أن يكون عينيا سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم امتثال الامر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فاذا لم ينصب المولى قرينة على ارادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني.

هـ- الواجب التعيني واطلاق الصيغة

الواجب التعيني: هو «الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه^(۱)» كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب التخييري كخصال كفارة الافطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيرة^(۲) بين اطعام ستين مسكينا، وصوم شهرين مستتابعين، وعق رقبة. وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعيني والتخييري.

که صیغه امر مطلق است و لذا در صورت در مقام بیان بودن مولى و تمامیت مقدمات حکمت اطلاق صیغه امر اقتضای آن را دارد که طلب مقید به چیزی نباشد و منظور مولى واجب عینی و یا نفسی خواهد بود.

۱. یعنی واجب تعینی آنست که بدل و عدل عَرْضی نداشته باشد مانند صلوة یومیه که بدل و عدل عرضی ندارد و واجب تخیری آن است که بدل و عدل عَرْضی داشته باشد مانند خصال کفاره و اما بعضی از واجبات که بدل و عدل طولی دارد از واجب تخیری به حساب نمی آید بنا بر این قید (فی عَرْضِهِ) بدل و عدل طولی را خارج می سازد چه آنکه بدل طولی واجب را از تعینی بودن خارج نمی سازد مانند وضوء در عین حالی که عدل و بدل طولی دارد (که عند تعذر الوضوء تیمم جانشین آن خواهد شد) وضوء در ردیف واجبات تعینی قرار دارد بنا بر این معیار در واجب تخیری عدل و بدل عَرْضی داشتن خواهد بود.

۲. در مقابل کفاره مخیره کفاره مرتبه و کفاره جمع می باشد .

فاذا علم واجب انه من أي القسمين فذاك، والا فمقتضى اطلاق صيغة الامر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيء آخر، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

۶- الواجب النفسي واطلاق الصيغة

الواجب النفسي: هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر» كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب الغيري كالوضوء فانه انما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه اذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء.

فاذا شك في واجب انه نفسي أو غيري فمقتضى اطلاق تعلق الامر به سواء وجب شيء آخر أم لا، انه واجب نفسي. فالاطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية.

۷- الفور والتراخي^(۱)

اختلف الاصوليون في دلالة صيغة الامر على الفور والتراخي على أقوال:

۱- انها موضوعة للفور.

۲- انها موضوعة للتراخي.

۳- انها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي.

۴- انها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للاعم منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه. وانما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.

والحق هو الاخير. والدليل عليه: ما عرفت من أن صيغة افعل انما تدل على النسبة

۱. واجب فوری مانند ازاله نجاست از مسجد، مکلف به محضی که نجاستی را در مسجد مشاهده کند ازاله آن بر او واجب است و باید فوراً نجاست را از مسجد زائل نماید، به عبارت دیگر بر مکلف دو چیز واجب می شود: یکی ازاله نجاست، دیگری فوریت آن، در صورت ترک ازاله مکلف دو تا تخلف و دو تا عقاب دارد؛ واجب متراخی مانند صلوة آیات که به جهت زلزله واجب می شود.

الطلبية، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية. وعليه، فلا دلالة لها - لا بهيئتها ولا بمادتها - على الفور أو التراخي. بل لابد من دال آخر على شيء منهما، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضي جواز الاتيان بالمأمور به على الفور او التراخي.

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة، اما بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم الا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين:

(الاولى) - قوله تعالى في سورة آل عمران ۱۳۳: «وسارعوا إلى مغفرة من ربكم». وتقريب الاستدلال بها أن المسارعة إلى المغفرة لا تكون الا بالمسارعة إلى سببها، وهو الاتيان بالمأمور به، لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد اليها. وعليه فيكون الاسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صيغة افعل في الوجوب.

(الثانية) - قوله تعالى في سورة البقرة ۱۴۸ والمائدة ۴۸: «فاستبقوا الخيرات» فان الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الاتيان بها فورا.

و(الجواب) (۱) عن الاستدلال بكلا الآيتين: ان الخيرات وسبب المغفرة كما تصدق

۱. خلاصه جواب از استدلال به آيتين (سارعوا) و (فاستبقوا) آن است كه ماده (سارعوا) و (فاستبقوا) كه مسارعة و استباق باشد مستحبات و واجبات را شامل می شود چه آن كه اگر کسی مثلاً نماز شب را زودتر انجام دهد، عمل مذکور مصداق مسارعة إلى المغفرة و استباق بالخيرات خواهد بود و از آن طرف هیئت (سارعوا) و (فاستبقوا) كه صیغه امر هستند ظهور در وجوب دارند و نتیجه این می شود كه مثلاً خود نماز شب مستحب باشد و زود انجام دادن آن واجب باشد و این نامعقول است، لذا باید از ظهور (سارعوا) و (فاستبقوا) صرف نظر كنیم و قبول نماییم كه سارعوا و فاستبقوا دلالت بر استحباب فوریت دارند نه بر وجوب فوریت، بنابراین آيتين... نتوانستند وجوب فور را ثابت نمایند.

جواب مزبور بر مبنای آن بود كه هر دو آیه از جهت ماده صیغه امر مستحبات و واجبات را شامل می شوند در این فرض همان طوری كه بیان شد از ظهور سارعوا و فاستبقوا در وجوب باید صرف نظر نماییم و الا لازم می شود كه نفس عمل مستحبی جائز الترك باشد و اما فوریت آن جایز الترك نباشد.

على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا، فتكون المسارعة والمساابقة شاملتين لما هما في المستحبات أيضا. ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهي يجوز

و اما در جواب دوم که از عبارت (بَلْ لَوْ سَلَّمْنَا بِإِخْتِصَاصِهِمَا فِي الْوَاجِبَاتِ...) شروع می‌گردد فرض بر این است که هر دو آیه اختصاص به واجبات دارند یعنی با تسلیم و قبول کردن این که آیتین مخصوص به واجبات است و مستحبات را شامل نمی‌شوند در عین حال لازم است از ظهور «صِيغَةُ افْعَلْ» در وجوب (سَارِعُوا وَفَاسْتَبِقُوا) که در آیتین موجود است، صرف نظر نمائیم و صیغه افْعَلْ (سارعوا و فاستبقوا) را حمل بر استحباب نماییم چه آن که می‌دانیم در اکثر از واجبات فوریت واجب نبوده و اگر صیغه افْعَلْ (سارعوا و فاستبقوا) در آیتین بر ظهور خود در وجوب باقی باشد تخصیص اکثر لازم می‌آید به این کیفیت که آیتین بطور عموم می‌گویند فوریت در همه واجبات لازم و واجب می‌باشد، و نظر بر این که در اکثر واجبات فوریت واجب نیست باید اکثر واجبات را از تحت آن عام خارج نماییم و این تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر قبیح می‌باشد، مثلاً شخصی یک مقدار کتاب و چند عدد فرش خود را فروخته و اگر بگوید همه اموالم را فروخته‌ام و بعداً خانه و زمین و ماشین و وسایل زندگی و... را تخصیص بزند تخصیص اکثر است و قبیح خواهد بود.

ولهذا در آیتین بخاطر آن که تخصیص اکثر لازم نیاید باید از ظهور صیغه افْعَلْ در وجوب که در هر دو آیه موجود است که عبارت از سارعوا و فاستبقوا باشد صرف نظر شود و حمل بر استحباب گردد اگر صیغه افْعَلْ در هر دو آیه دال بر استحباب باشد تخصیص اکثر لازم نمی‌آید، بنا بر این از آیتین وجوب فور ثابت نخواهد شد.

با توجه به توضیحی که در مورد جواب دوم بیان گردید معنی و ترجمه عبارت کاملاً مشخص و روشن می‌شود: (بَلْ لَوْ سَلَّمْنَا بِإِخْتِصَاصِهِمَا فِي الْوَاجِبَاتِ لَوَجَبَ صَرْفُ صِيغَةِ افْعَلْ فِيهِمَا فِي الْوُجُوبِ وَ حَمْلُهَا عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ نَظَرًا إِلَى أَنَا نَعْلَمُ عَدَمَ وَجُوبِ الْفُورِيَةِ فِي أَكْثَرِ الْوَاجِبَاتِ، فَيَلْزَمُ تَخْصِصُ الْآكْثَرِ...).

ترجمه: حتی اگر قبول نماییم که هر دو آیه در واجبات اختصاص دارند در عین حال هر آینه لازم است از ظهور صیغه افْعَلْ (سارعوا و فاستبقوا) در وجوب که در هر دو آیه وجود دارد باید صرف نظر شود و صیغه افْعَلْ در هر دو آیه باید حمل بر استحباب شود، چه آن که می‌دانیم فوریت در اکثر واجبات واجب نیست، و اگر حمل بر استحباب نشود تخصیص اکثر لازم خواهد آمد.

تركها رأساً. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينة على أن طلب المسارعة ليس على نحو الالتزام. فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات. بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة أفعّل فيها في الوجوب وحملها على الاستحباب، نظراً إلى أننا نعلم عدم وجوب الفورية في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها. ولا شك أن الاتيان بالكلام عاماً مع تخصيص الأكثر واخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية ويعد الكلام عند العرف مستهجناً. فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلاً: «بعت اموالي»، ثم يستثني واحداً فواحداً حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل؟ لا شك في أن هذا الكلام يعد مستهجناً لا يصدر عن حكيم عارف. إذن، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

٨- المرة والتكرار^(١)

[المرة والتكرار لهما معنيان: (الاول) الدفعة والدفعات، (الثاني) الفرد والافراد. والظاهر أن المراد منهما في محل النزاع هو المعنى الاول. والفرق بينهما أن الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقق بأفراد متعددة إذا جيء بها في زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقاً، كما أن الافراد اعم مطلقاً من الدفعات، لأن الافراد - كما قلنا - قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات.] واختلفوا أيضاً^(٢)

١. مره و تكرار دو تا معنى دارند: ١- مره و تكرار يعنى دفعه و دفعات، ٢- مره و تكرار يعنى فرد و افراد.

فرق بين هر دو معنى از اين قرار است (دفعه و فرد) دفعه نسبت به فرد اعم مطلق است، چه آن که (دفعه) هم بر فرد صادق است (مثلاً در یک دفعه یک فرد از انسان را احترام نموده است) و بر افراد هم صادق است (مثلاً در یک دفعه ده فرد از انسان را گرامی داشته). (دفعات و افراد): افراد نسبت به دفعات اعم مطلق است چه آن که افراد بر دفعات هم صادق است (مثلاً ده فرد را در دفعات چندی احترام کرده است) و بر دفعه هم صادق می باشد، مانند مثال مذکور که در یک دفعه افرادی را گرامی داشته است.

٢. همان اختلاف و نزاع و اقوالی که در فور و تراخی بود در مره و تکرار ایضاً تکرار

في دلالة صيغة افعل على المرة والتكرار على أقوال، كاختلافهم في الفور والتراخي. والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لابهيتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار، لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. فلا بد من دال آخر على كل منهما. أما الاطلاق فانه يقتضي الاكتفاء بالمرة. وتفصيل ذلك: (۱)

می شود و مختار مرحوم مظفر قول چهارم است که صیغه افعل بر مره و تکرار دلالت ندارد، چه آن که مثلاً «صیغه اِضْرِب» دارای ماده (که همان مصدر و ضَرْب باشد) و هیئت (که همان اِفْعَل وزن باشد) می باشد.

ماده اِضْرِب دلالت بر حدث (زدن) دارد و بس، و مره و تکرار هرگز در معنی و موضوع له ماده صیغه امر لحاظ نشده است.

و اما هیئت صیغه امر (اِضْرِب) فقط بر نسبت طلبی که بین امر و مأمور و مأمور به موجود است دلالت دارد (چنان چه در بحث حروف مشخص شد که هیئات برای نسبت وضع شده اند) و در مدلول هیئت ایضاً مره و تکرار لحاظ نشده است، بنا بر این صیغه امر تنها بر طلب و خواستن نفس طبیعت که خالی از قید به مره و تکرار است، دلالت دارد و اگر بخواهیم مره و تکرار را استفاده نماییم از دال دیگری غیر از صیغه امر باید بفهمیم.

۱. ما حصل بیانات مرحوم مظفر تا پایان بحث مره و تکرار که به منظور اثبات این که صیغه امر تنها بر طلب نفس طبیعت با قطع نظر از مره و تکرار و قیودات دیگر دلالت دارد و افاده مره و تکرار دال دیگری را لازم دارد ایراد فرموده، از این قرار است: مطلوب و خواسته مولی که با صیغه افعل ابراز نموده از سه صورت خالی نخواهد بود:

صورت اول: مطلوب مولی محض وجود پیدا کردن شیء و بیرون آمدن آن از تاریکی عدم و قدم گذاشتن در صحنه وجود است، به عبارت دیگر مطلوب مولی لا بشرط است مثلاً مولی فرموده «اعتق» (آزاد کن) منظور مولی آن است که عتق باید محقق شود و نظر بر این که مولی کلامش را مطلق آورده معلوم می شود که مره و تکرار را نخواسته است در این صورت مکلف اگر یک بار (عتق) نماید امر مولی امتثال و مطلوب وی حاصل خواهد شد، و مرتبه دوم اگر عتق نماید لغو است (البته باید توجه داشت این که با یک بار انجام دادن امتثال حاصل می شود نه بخاطر آن است که مطلوب مولی مره باشد بلکه بخاطر آن است که طبیعت

ان مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

۱- ان يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد ولا شرط، بمعنى انه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوما، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر^(۱)، ولو بفرد واحد. ولا محالة - حينئذ - ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته، فلو أتى المكلف

كلی و صِرَفُ الوجود) با اولین وجود (فرد اول) محقق می شود و امثال حاصل خواهد شد، و لذا اگر مولى بفرماید (تَصَدَّقْ عَلَى مِسْكِينٍ) و مکلف ده مسکین را در یک بار صدقه بدهد یک امثال حساب می شود چه آن که طبیعت در ضمن همین یک دفعه محقق شده است، و خلاصه در این صورت اول اصالة الاطلاق اقتضا می کند که با یک بار انجام دادن، امثال حاصل خواهد شد.

صورت دوم: مطلوب مولى وجود واحدی است با قید وحدت، یعنی مطلوب مولى مره می باشد، به عبارت دیگر ماهیت «بشرط لا» را خواسته است به این معنی که تنها یک بار انجام دهد و بیشتر از یک بار نباید انجام دهد، در این صورت اگر یک بار انجام داد امثال حاصل می شود بشرطی که بار دوم و سوم انجام ندهد و الا نه تنها امثال حاصل نمی شود بلکه بار اول را باطل خواهد کرد، مانند تکبيرة الاحرام در صلوة در این فرض مولى مطلوب خود را (که مره هست) باید با دال زائدى بفهماند.

صورت سوم: مطلوب مولى تکرار است، یعنی ماهیت بشرط شیء این صورت دو قسم دارد: قسم اول آن است که مولى تکرار را خواسته است، منتهی تکرار بشرط صحت بار اول است، مانند رکعات صلوة که رکعت دوم و سوم و چهارم در نماز چهار رکعتی باید تکرار شود و الا رکعت اول به تنهایی باطل است.

قسم دوم آن است که مولى تکرار را خواسته است منتهی به نحوی که صحت بار اول، بستگی به انجام تکرار ندارد مانند صوم ماه رمضان، و خلاصه در صورت سوم نظر بر این که مطلوب مولى تکرار است باید با دال زائدى آن را تفهیم نماید، سرانجام به این نتیجه رسیدیم که صیغه افعال دلالت بر مره و تکرار ندارد.

۱. یعنی خواسته مولى تنها صرف الوجود است نه بیشتر از آن بنابر این از عبارت (لا اکثر) نباید ماهیت بشرط لا استفاده شود.

بما أمر به أكثر من مرة فالامتنال يكون بالوجود الاول، ويكون الثاني لغوا محضاً، كالصلاة اليومية.^(۱)

۲- أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتنال أصلاً، كتكبيرة الاحرام للصلاة فان الاتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى وهي تقع باطلة.

۳- أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتنال بالمرة أصلاً كركعات الصلاة الواحدة، واما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان، فلكل مرة امتثالها الخاص.

ولا شك أن الوجهين الاخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة. فلو اطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين - وهو في مقام البيان - كان اطلاقه دليلاً على ارادة الوجه الاول. وعليه يحصل الامتنال - كما قلنا - بالوجود الاول ولكن لا يضر الوجود الثاني، كما انه لا اثر له في الامتنال وغرض المولى.

ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الاطلاق جواز الاتيان بأفراد كثيرة معاً دفعة واحدة ويحصل الامتنال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق على مسكين، فمقتضى الاطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على مسكين واحد، وحصول الامتنال بالتصدق على عدة مساكين دفعة واحدة، ويكون امتثالاً واحداً بالجميع لتصدق صرف الوجود على الجميع، اذ الامتنال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالافراد المجتمعة بالوجود.

۹- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الامر، ثم نسخ^(۲) ذلك الوجوب قطعاً^(۳). فقد اختلفوا

۱. مثلاً شارع مقدس فرموده: صَلِّ صَلَاةَ الظُّهْرِ، بایک بار نماز ظهر خواندن امتثال حاصل می شود و اگر دوباره تکرار نماید لغو می باشد.

۲. نظر بر این که نسخ بعضی از واجبات در شریعت اسلام واقع شده است و اصل وقوع نسخ مورد اتفاق همه مسلمین می باشد لذا در مورد اصل وقوع نسخ بحثی مطرح نشده است،

في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه.

به یکی از موارد نسخ به طور اجمال اشاره می‌کنیم. در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله بر مسلمانها واجب بود که پیش از سخن سرّی گفتن با حضرت صلی الله علیه و آله باید مبلغی را به عنوان صدقه بپردازند چنانچه از آیه دوازدهم از سوره مجادله این مطلب استفاده می‌شود: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةٌ ذَالِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ أَظْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ).

ای اهل ایمان هر گاه بخواهید با رسول خدا (ص) سخن سرّی گوید پیش از این کار باید مبلغی را صدقه دهید که این صدقه برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است و اگر از فقر چیزی برای صدقه نیابید در این صورت خدا البته آمرزنده و مهربان است.

تا چند مدتی پرداخت صدقه بر کسانی که با حضرت نجوی می‌کردند واجب بود، و پس از گذشت زمانی وجوب صدقه دادن به توسط آیه سیزدهم سوره مجادله نسخ گردید: (أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ...) آیا از این که پیش از راز گفتن با رسول الله صلی الله علیه و آله صدقه دهید (از فقر ترسیدید؟ پس حالا که اداء صدقه نکردید باز هم خدا شما را بخشید...).

علمای علم اصول در مورد نسخ از آن جهت بحث نموده‌اند که آیا دلیل وقتی که وجوب را بر می‌دارد و نسخ می‌کند، دلالت بر جواز دارد یا نه؟ مثلاً در مثال فوق آیه دوم وجوب صدقه را بر می‌دارد آیا جواز صدقه دادن از آن آیه ناسخ استفاده می‌شود یا خیر؟

مرحوم مظفر می‌فرماید در مسئله مذکور دو قول وجود دارد، آن‌هایی که وجوب را مرکب از «جَوَازِ فِعْلٍ» و «مَنْعُ مِنَ التَّرَكِّ» می‌دانند در نزاع مذکور باید به بقای جواز قائل شوند چه آن که دلیل نسخ تنها منع من التّرك را دفع میکند و کاری به «جواز» ندارد و بنا بر این جواز صدقه محفوظ خواهد بود و اما کسانی که وجوب را «بسیط» می‌دانند که همان «الزام» باشد باید قائل به عدم بقای جواز باشند چه آن که دلیل نسخ، الزام را بر می‌دارد و دیگر «جوازی» باقی نخواهد ماند، مختار مرحوم مظفر همین قول دوم است.

۳. قطعاً، یعنی وجوب به طور یقین و قطع نسخ شده باشد، و اما در صورتی که شک در رفع وجوب داشته باشیم از محل بحث خارج بوده و نزاع بقاء جواز مطرح نخواهد شد و مسئله شک در نسخ وجوب حکم دیگری دارد.

ویرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فان فيه احتمالین:

۱- انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذ تبقى دلالة الامر على الجواز على حالها لا يمسها النسخ وهو القول الاول. ومنشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع^(۱) من الترك ولا شأن في النسخ الا رفع المنع من الترك فقط ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز أي الاذن في الفعل.

۲- انه يدل على رفع الوجوب من أصله،^(۲) فلا يبقى لدليل الوجوب^(۳) شيء يدل عليه. ومنشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزئين فلا يتصور في النسخ انه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني، لأن الحق ان الوجوب أمر بسيط، وهو الالتزام بالفعل^(۴) ولازمه المنع من الترك، كما ان الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها الالتزام بالترك، وليس الالتزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل النسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز، ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الاحكام الاربعة الباقية.

۱. یعنی وجوب دارنده جنس و فصل می باشد، جنس وجوب همان (جواز) که به معنی اذن فی الفعل می باشد که شامل ندب، و کراهت و اباحه هم می باشد، و فصل وجوب همان (منع من الترك) می باشد که در اباحه و کراهت و ندب وجود نخواهد داشت.

۲. وجوب را از اساس با جنس و فصل آن رفع نموده است.

۳. دلیل وجوب در مثال متقدم آیه ای است که صدقه را واجب ساخته است.

۴. مثلاً ناطقیت جزء حقیقت انسان است و اما (صدا) داشتن ناطق، از لازمه نطق است و جزء حقیقت انسان نخواهد بود، در ما نحن فيه وجوب همان الزام و منع من الترك از لازمه الزام خواهد بود.

وهذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به، وما ذكرناه فيه الكفاية.

۱۰- الامر بشيء مرتين

إذا تعلق الامر بفعل^(۱) مرتين فهو يمكن ان يقع على صورتين: -

۱- أن يكون الامر الثاني بعد امثال الامر الاول. وحينئذ لا شبهة في لزوم امثاله ثانيا.

۲- أن يكون الامر الثاني قبل امثال الامر الاول. وحينئذ يقع الشك في وجوب امثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الامثال. فان كان الامر الثاني تأسيسا لوجوب آخر تعين الامثال مرة بعد أخرى، وان كان تأكيدا للامر الاول فليس لهما الا امثال واحد. ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة نقول: ان هذا الفرض له أربع حالات: (الاولى) - أن يكون الامران^(۲) معا غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلاً: (صلّ)

۱. ترسيم کیفیت نزاع از این قرار است: امری مسبوق به امر دیگری باشد، یعنی دو امر پشت سر هم از مولی صادر شود، آیا امر دومی ظاهر در تأسیس است (که مطلوب و مأمور به تازه و جدید و جدایی از مأمور به امر اول دارد و یا آن که امر دومی ظهور در تأکید دارد (که در واقع مولی با دو تا امر، مطلوب و مأمور به واحدی را طلب نموده است)؟

۲. صورت اول آن است که مولی دو بار (صلّ) گفته بدون آن که هیچ یک از دو امر را به شرطی معلق کرده باشد، در این صورت امر اول تأسیسی بوده (تأسیسی بودن امر یعنی حکم جدیدی را آورده است) و ظهور در طبیعت (طلب) دارد و نظر بر این که طبیعت طلب در ضمن یک فرد محقق می شود، بنا بر این با امر اول یک فرد از طبیعت را طلب نموده و امر دوم نظر بر این که از نظر متعلق با امر اول مساوی می باشد و قید اضافی (از قبیل مرة أخرى) ندارد لذا معلوم می شود که مطلوب از امر دوم همان فرد از طبیعت است و از یک طرف (صِرْفُ الطَّبِيعَةِ لَا يَتَكَرَّرُ) یعنی یک فرد از طبیعت نمی تواند دو تا وجوب را بپذیرد، بدین لحاظ امر دوم را نمی توانیم تأسیسی به حساب بیاوریم، بلکه امر دوم حمل بر تأکید می شود و قرینه دال بر تأکیدی بودن امر دوم همین است که هر دو امر به طبیعت واحده تعلق یافته و طبیعت واحدة (صِرْفُ الطَّبِيعَةِ و یک فرد) دو بار واجب نخواهد شد، بنا بر این اگر چه تأکیدی بودن امر دوم خلاف اصل است و خلاف ظهور می باشد (چه آن که نفس صدور امر ظهور در

ثم يقول ثانياً (صلّ) - فان الظاهر حينئذ أن يحمل الامر الثاني على التأكيد، لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الامرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيساً غير مؤكد للاول لكان على الأمر تقييد متعلقه ولو بنحو (مرة أخرى). فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهراً في التأكيد، وان كان التأكيد في نفسه خلاف الاصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلى ونفسه.

(الثانية) - أن يكون الامران معاً معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلاً: «ان كنت محدثاً فتوضاً»، ثم يكرر نفس القول ثانياً. ففي هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الاولى بلا تفاوت.

(الثالثة) - أن يكون أحد الامرين معلقاً والآخر غير معلق كأن يقول مثلاً: (اغتسل) ثم يقول: (ان كنت جنباً فاغتسل). ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً ويحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلق الامرين به^(١)، غير ان الامر المطلق - أعني غير المعلق - يحمل اطلاقه على المقيد - أعني المعلق -، فيكون الثاني مقيداً لاطلاق الاول وكاشفاً عن المراد منه.

(الرابعة) - أن يكون أحد الامرين معلقاً على شيء والآخر معلقاً على شيء آخر، كأن يقول مثلاً: (ان كنت جنباً فاغتسل) ويقول: (ان مسست ميتاً فاغتسل)، ففي هذه الحالة يحمل - ظاهراً - على التأسيس، لان الظاهر ان المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جداً حمله على أن المطلوب واحد اما التأكيد فلا معنى له هنا^(٢). واما القول

تأسيسی بودن دارد) و لكن چون که قرینه بر ارتکاب خلاف ظاهر و خلاف اصل موجود است لذا باید آن را به ناچار ملتزم بشویم.

صورت دومی و سومی به صورت اولی بر می گردند و صورت چهارمی را مرحوم مظفر به اندازه کافی توضیح داده است و نیاز به توضیح بیشتر ندارد.

۱. یعنی ظاهر کلام مولى آن است که با امر دومى امر اول را تأکید نموده و مأمور جدیدی را نخواسته است و در عین حال احتمال داده می شود که منظور مولى از امر دومى مأمور به جدیدی باشد، لذا مظفر فرموده است: (ظاهراً).

۲. یعنی در فرض چهارم تأکید معنی ندارد چه آن که در فرض چهارم هر دو امر به شیء مباین مقید شده اند و یکی از شرایط تأکید آن است که مؤکّد و مؤکّد باید با هم مساوی

بالتداخل بمعنى الاكتفاء بِامْتِثَالٍ وَاحِدٍ عَنِ الْمَطْلُوبَيْنِ فَهُوَ مُمَكِّنٌ^(۱) ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض إِلَّا بَعْدَ فَرَضِ التَّأْسِيسِ^(۲) وَأَنَّ هُنَاكَ أَمْرَيْنِ يَمْتَثِلَانِ مَعَ بَفْعَلٍ وَاحِدٍ.

ولكن التداخل - عَلَى كُلِّ حَالٍ^(۳) - خلاف الاصل، ولا يصار إليه الا بدليل خاص، كما ثبت في غسل الجنابة انه يجزي عن كل غسل آخر، وسيأتي البحث عن التداخل مفصلاً في مفهوم الشرط.

۱۱- دلالة الامر بالامر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل - فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله؟ (اختلفوا) على قولين. وهكذا يمكن فرضه عَلَى نَحْوَيْنِ^(۴)

باشند.

۱. مرحوم مظفر در این عبارت معنی تداخل در مسبب را بیان فرموده است (چه آنکه در مانحن فیه منظور از تداخل، تداخل در مسبب است و نه تداخل در سبب و بررسی مفصل تداخل در بحث مفهوم خواهد آمد) و تداخل در مسبب عبارت است از این که دو مطلوب به امتثال واحد اکتفا شود و از تعریف (تداخل) بدست می آید که باید دو امر باشد و دو مطلوب باشد آن وقت مسئله تداخل در مسبب مطرح می گردد که اگر دلیل خاص بر تداخل داشتیم تداخل را قایل خواهیم شد، و الا فلا.

۲. یعنی فرض تداخل در صورتی است که تأسیس فرض گردد به این معنا که اولاً دو امر تأسیسی باید باشد و سپس مسأله تداخل مطرح می شود که هر دو امر با هم تداخل می کنند و با فعل واحد هر دو امر امتثال می شوند یا خیر؟ بنابراین اگر دو امری باشد و امر دوم تأکید بر امر اول باشد مسأله تداخل اصلاً قابل فرض و تصور نخواهد بود چه آنکه در فرض تأکید تداخل معنا ندارد.

۳. یعنی چه آن که در مانحن فیه تداخل ممکن باشد و یا نباشد تداخل خلاف اصل و قاعده می باشد، قاعده و اصل اقتضای عدم تداخل را دارد چه آن که از نظر قواعد در مقابل دو امر و دو مطلوب دو تا امتثال باید محقق گردد، آری اگر دلیل خاصی بر تداخل داشتیم آن وقت مجوز برای ارتکاب خلاف اصل و قاعده داریم و تداخل ثابت خواهد شد.

۴. در مبحث شماره یازده دو نکته مهم قابل توجه است: نکته اول محل نزاع باید مشخص شود و نکته دوم ثمره نزاع از چه قرار خواهد بود. و اما نکته اول: امر به امر به این معنی که مثلاً مولى به عبد شماره یک امر می کند که عبد شماره یک به عبد شماره دو دستور بدهد که فلان کار را انجام بدهد، عبد شماره یک را مأمور اول می گویند و عبد شماره دو را مأمور ثانی می نامند و محل نزاع (امر) عبد شماره یک است که آیا دلالت بر وجوب دارد یا خیر؟ (چه آن که امر مولى مسلماً دلالت بر وجوب دارد و

محل بحث نیست و همچنین امر عبد با قطع نظر از آن که مأمور به امر نمودن واقع شود مسلماً دلالت بر وجوب ندارد و لذا امر عبد شماره یک که مأمور اول است مورد نزاع است که آیا دلالت بر وجوب دارد یا خیر؟).

در رابطه با «امر به امر» به حسب مقام ثبوت و واقع روی هم رفته سه صورت تصور می شود که دو صورت آن از محل نزاع خارج است و تنها یک صورت است که از نظر عرفی می تواند مصداق (امر به امر) باشد مورد نزاع خواهد بود.

اما آن دو صورت که از محل نزاع خارج است صورت اولی آن است که مأمور اول عنوان مبلغ و پیام رسان را دارد، مثلاً از نظر شرعی رسول الله صلی الله علیه و آله به اباذر امر می کند که برود به مردم امر رسول الله صلی الله علیه و آله را برساند در این صورت اباذر (ره) امر و دستور پیغمبر را برای مردم بازگو می نماید و اباذر از ناحیه خود امر نکرده، بلکه تنها امر رسول الله صلی الله علیه و آله را نقل کرده و به مردم ابلاغ نموده است، و یا مثلاً از نظر عرفی رئیس دولت به وزیر خود امر می کند که امر او را به رعیت ابلاغ کند، او امر انبیاء الله کلاً از همین قبیل است و انبیای الهی از ناحیه خود دستور نمی دادند و بلکه او امر الهی را به مردم بازگو و ابلاغ می فرمودند، در این صورت امر انبیاء و یا امر وزیر ظهور در وجوب دارد برای این که امر انبیاء و وزیر در حقیقت همان امر پروردگار و امر رئیس دولت است و دلالت بر وجوب دارد و هیچ کسی نزاع و خلافتی ندارد، این صورت از محل بحث خارج است.

و صورت دومی آن است که امر کردن مأمور اول موضوعیت داشته باشد یعنی غرض امر به «امر کردن مأمور اول» تعلق گرفته است مثلاً در او امر عرفیه مولی به پسرش دستور می دهد که نسبت به عبد مولی امر صادر نماید و دستور بدهد، غرض مولی آن است که پسرش دستور دادن و امر کردن را یاد بگیرد، مولی به فعل عبد که مأمور ثانی می باشد کاری ندارد، عبد چه مأمور به را انجام بدهد و یا انجام ندهد غرض مولی حاصل می شود.

این صورت از محل بحث خارج است چه آن که در او امر شرعیه فرض مذکور مصداق ندارد و در او امر شرعیه «نفس دستور دادن و امر کردن» هیچ گاه موضوعیت ندارد متعلق غرض نخواهد بود.

و اما آن صورت که محل نزاع است و مصداق (امر به امر) می باشد آن است که مأمور اول وظیفه دارد که از جانب خود امر نماید و فرمان صادر کند، مثلاً رسول الله صلی الله علیه و آله

۱- أن يكون الأمور الاول على نحو المبلغ لا امر المولى إلى الأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل. وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على الأمور الثاني. وكل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القليل.

۲- ألا يكون الأمور الاول على نحو المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الامر إلى الثاني من قبل نفسه، وعلى نحو قول الامام عليه السلام «مرهم بالصلاة وهم أبناء

به اباذر (ره) امر می کند که برود در بین مردم (رَبَّذَه) مثلاً و از ناحیه خود (مبنى بر این که باید زکات پردازند) امر صادر نماید در این صورت (امر) اباذر که مأمور اول می باشد طریقت دارد و غرض مولى همان پرداخت زکات است که از ناحیه مأمورین ثانی باید انجام شود، در این فرض علما نزاع نموده اند که آیا «امر اباذر» عین امر رسول الله می باشد که دلالت بر وجوب خواهد داشت و یا آن که چنین نیست؟
مختار مرحوم مظفر آن است که مجرد امر به امر از نظر عرفی ظهور در وجوب دارد، یعنی امر اباذر نسبت به مردم، واجب الطاعة می باشد و عین امر رسول الله صلی الله علیه و آله خواهد بود.

نکته دوم ثمره نزاع، ثمره نزاع (کَمَا ذَكَرَ فِي الْمَحَاضِرَاتِ، لسید خویی (ره)، جلد ۴، صفحه ۷۶) مشروعیت عبادت صبی می باشد به این معنی که امام علیه السلام فرموده است (مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَنَعٍ)، امر کنید به فرزندان هفت ساله تا آن که نماز بگذارند در این مورد امام علیه السلام به پدران امر نموده که به فرزندان شان امر به صلوٰه کنند مأمور اول پدران است و مأمور ثانی فرزندان، در نزاع مذکور اگر قائل شدیم که امر به امر بشیء امر به همان شیء است یعنی امر مأمور اول عین همان امر است و نسبت به مأمور ثانی ظهور در وجوب دارد و سرانجام مشروعیت عبادت صبی ثابت می شود چه آن که در حقیقت امام علیه السلام به اطفال امر به صلوٰه نموده است و عبادت صبی امر شرعی دارد و مشروع خواهد بود (روایت مذکور معتبر است و روایات معتبره دیگر ایضاً به این مضمون وارد شده است).

و اما اگر در نزاع مزبور قایل شویم که امر مأمور اول دلالت بر وجوب ندارد و جدای از امر مولى می باشد عبادت صبی مشروعیت پیدا نمی کند برای این که امر شرعی نخواهد داشت عبادتی که امر شرعی نداشته باشد مشروعیت ندارد.

سبع» یعنی الاطفال.

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحويين المذكورين.

والمختار: ان مجرد الامر بالامر ظاهر عرفا في وجوبه على الثاني.

وتوضيح ذلك: ان الامر بالامر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

(الاولى) - أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالامر طريقا للتوصل إلى حصول غرضه. وإذا عرف غرضه انه على هذه الصورة يكون أمره بالامر - لا شك - أمرا بالفعل نفسه.

(الثانية) - أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الاول، من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلا - أن يأمر العبد بشيء، ولا يكون غرضه الا أن يعود ابنه على اصدار الاوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في اصدار الاول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالامر أمراً له، ولا يعد عاصياً لمولاه لو تركه، لان الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقة لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني.

فان قامت قرينة على احدى الصورتين المذكورتين فذاك، وان لم تقم قرينة فان ظاهر الاوامر - عرفاً - مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقة. فإذا، الأمر بالامر مطلقاً^(۱) يدل على الوجوب الا إذا ثبت انه على نحو الموضوعية. وليس مثله يقع في الاوامر الشرعية^(۲).

۱. مطلق یعنی، چه این که طریقت امر مأمور اول معلوم باشد و یا آن که طریقت آن معلوم نباشد منتهی قرینه بر این که امر مأمور اول موضوعیت دارد موجود نباشد.

۲. یعنی بودن امر به امر کردن (که امر کردن مأمور اول) موضوعیت داشته باشد و غرض امر به نفس (امر کردن مأمور اول) تعلق گرفته باشد در شریعت الهی وجود ندارد به این معنی که مثلاً یک رئیس و یا یک خان به پسرش امر می کند که او فرمان بدهد و امر و دستور صادر

الخاتمة - في تقسيمات الواجب^(۱)

للوأجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقاً بمباحث الأوامر واتساعاً للفائدة.

۱- المطلق و المشروط

ان الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحويين: (۲)

نماید و غرض امر آن است که پسرش فرمان روایی و دستور صادر کردن را یاد بگیرد و کاری به آن ندارد که پسر او به چه چیز امر می کند، به عبارت دیگر (امر پسر) موضوعیت دارد، این گونه امر به امر در شریعت الهی وجود ندارد. ۱. الخاتمة - في تقسيمات الواجب

۲. یکی از تقسیمات واجب، تقسیم واجب است به مشروط و مطلق، واجب مشروط آن است که وجوب آن توقف دارد بر چیزی که وجود آن متوقف بر آن چیز است مانند (صلوة) که وجوبش توقف بر «دخول وقت» دارد که پیش از دخول وقت صلوة واجب نخواهد بود چنانچه بدون دخول وقت، وجود صلوة تحصیل و تحقق پیدا نمی کند.

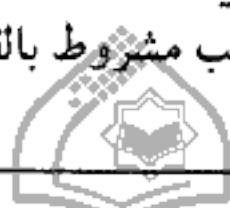
و اما واجب مطلق آن است که وجوب آن توقف بر چیزی که وجود آن بر آن چیز متوقف است ندارد، مانند حج که وجوب آن توقف بر تهیه مقدما (مثل زاد و راحله و طی مسافت) ندارد ولی وجود و تحقق حج توقف بر تهیه آن مقدمات خواهد داشت.

نکته قابل توجه آن است که با تقسیم مذکور، واجب دو مصداق پیدا نمی کند بر خلاف تقسیم واجب به تعبدی و توصلی که واجب دارای دو بخش می شود، یعنی مصداق واجب تعبدی جدای از مصداق توصلی است که صلوة مصداق تعبدی است و تطهیر ثوب مصداق توصلی می باشد، اما در تقسیم مشروط و مطلق واجب به دو مصداق جدای از هم منشعب نمی گردد، به عبارت دیگر مشروط و مطلق از امور نسبی و اضافی می باشند به این معنی که واجب مطلق و مشروط را در یک مصداق می توانیم تصور نماییم، مثلاً (صلوة) نسبت به دخول وقت واجب مشروط است و نسبت به وضوء و غسل و تیمم واجب مطلق است و همچنین حج نسبت به استطاعت واجب مشروط است و نسبت به تهیه مقدمات حج واجب

۱- ان يكون متوقفا وجوبه على ذلك الشيء، وهو - أي الشيء - مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى (بالواجب المشروط)، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لا يجب الحج الا عند حصول الاستطاعة.

۲- ان يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، وان توقف وجوده عليه. وهذا هو المسمى (بالواجب المطلق)، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

ومن مثال الحج يظهر أنه - وهو واجب واحد - يكون واجبا مشروطا بالقياس إلى شيء وواجبا مطلقا بالقياس إلى شيء آخر. فالمشروط والمطلق أمران اضافيان. ثم اعلم ان كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة وهي البلوغ



مطلق خواهد بود، وجوب حج بستگی به تهیه مقدمات ندارد، از این جا است که واجب تمام عیار مطلق هرگز وجود ندارد چه آن که وجوب هر واجبی لا اقل به شرایط (عامه) (عقل و بلوغ و قدرت) توقف دارد و بر صبی و مجنون و عاجز چیزی واجب نمی باشد و آقایان صبی و مجنون و عاجز، نه تنها از ناحیه هفت دولت بلکه از طرف هفتاد دولت آزادند، البته در مورد (علم) بعضی ها نظر داده اند که (علم) در ردیف عقل و قدرت و بلوغ بوده و از شرایط عامه به حساب می آید ولی حق مطلب آن است که (علم) شرط تنجز تکلیف است نه آن که جزء شرایط عامه باشد، به این معنی اگر کسی با علم به حرمت و علم به وجوب حرامی را مرتکب و واجبی را ترک نماید عقاب و عذاب در انتظارش خواهد بود و اگر با جهل به حرمت و وجوب چنان غلطی را بکند عقاب ندارد ولی وجوب و حرمت از شخص جاهل به جهت جهل ساقط نمی شود و او مثل (عالم) مکلف خواهد بود، و از این جا است که تحصیل قدرت واجب نیست مثلاً شخصی قدرت بر صیام شهر رمضان ندارد، و روزه از او ساقط است و شخص عاجز در عین حال که می تواند با دارو و درمان تحصیل قدرت نماید و روزه بگیرد ولی تحصیل قدرت واجب نخواهد بود، و اما اگر نسبت به احکام جاهل باشد واجب است تحصیل علم نماید فرق مذکور بین قدرت و علم حاکی از آن است که علم از شرایط عامه نمی باشد.

والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشيء في الواقع.
واما (العلم) فقد قيل انه من الشروط العامة، والحق انه ليس شرطاً في الوجوب ولا في غيره من الاحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء.
نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجة وغيرها ان شاء الله تعالى. وليس هذا موضعه.

۲- المعلق والمنجز

لا شك أن الواجب المشروط بعد^(۱) حصول شرطه يكون وجوبه فعلياً شأن

۱. یکی از تقسیمات، تقسیم واجب به معلق و منجز می باشد تقسیم مزبور تنها در واجب مطلق تصور می شود، به این معنی که هر واجبی زمانی که شرط وجوب آن حاصل گردید از حالت مشروط بودن بیرون آمده و به صورت واجب مطلق در می آید.
به عبارت دیگر با حصول شرط واجب تکلیف برای مکلف فعلی می شود، در همین مرحله فعلیت واجب و مطلق بودن آن مایه اجرای معلق بودن و منجز بودن مطرح خواهد شد به این معنی که فعلیت وجوب گاهی مقارن و هم زمان با فعلیت واجب است، در این صورت واجب منجز خواهد بود، و زمانی فعلیت وجوب هم زمان با فعلیت واجب نبوده و بلکه فعلیت واجب در زمان بعد قرار می گیرد در این صورت واجب معلق می باشد.

بنا بر این واجب منجز و معلق را بدین کیفیت می توان معرفی کرد: واجب منجز آن است که فعلیت پیدا کردن وجوب آن هم زمان با فعلیت پیدا کردن واجب و اصل عمل می باشد مانند صلوة که با دخول وقت وجوب صلوة فعلیت پیدا می کند واجب و اصل عمل ایضاً در همین زمان فعلیت دارد، نظر بر این که در این فرض واجب تنجز، دارد و مکلف برای انجام تکلیف هیچ گونه مانعی ندارد، لذا این واجب را (منجز) می گویند.

«واجب معلق آن است که زمانی فعلیت پیدا کردن واجب متأخر از زمان فعلیت پیدا کردن وجوب آن می باشد مانند حج که استطاعت وجوب حج، فعلی می شود ولی خود واجب و اصل عمل، در زمان بعد فعلیت می یابد یعنی فعلیت واجب و عمل حج، به فرا رسیدن موسم بستگی دارد که پس از حصول استطاعت و پیش از فرا رسیدن موسم حج وجوب حج بر مستطیع فعلیت دارد (و لذا بر آقای مستطیع واجب است مقدمات حج را مهیا و زاد و راحله را

الواجب^(۱) المطلق، فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلف. ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين:

۱- ان تكون فعلية الوجوب مقارنة زماناً لفعلية الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم (الواجب المنجز)، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلي، والواجب وهو الصلاة فعلي أيضاً.

۲- ان تكون فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم (الواجب المعلق) لتعلق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلاً - فانه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً - كما قيل^(۲) - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فانه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه ان يهيئ المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته

فراهم نماید) نظر بر این که پس از فعلی شدن وجوب حج با حصول استطاعت، انجام واجب و اصل عمل حج، به فرارسیدن ایام حج، تعلق دارد، لذا این واجب را (معلق) می نامند، و قتی که موسم فرارسید، اصل عمل و واجب فعلیت پیدا می کند.

۱. یعنی واجبی که شرط وجوب آن حاصل شده باشد، شأنیت و منزلت واجب مطلق را دارد همان طوری که وجوب واجب مطلق فعلی است، وجوب واجبی که شرطش حاصل شده ایضاً فعلی خواهد بود.

۲. كما قيل، اشاره به آن است که مطلب مذکور (كَوْنُ وَجوبِ الْحَجِّ فَعْلِيّاً عِنْدَ حُصولِ الْأَسْتِطَاعَةِ) از نظر عده ای قابل قبول است، ولی از نظر اکثر علما قابل قبول نمی باشد.

توضیح مطلب از این قرار است که بعضی ها معتقدند با حصول استطاعت وجوب حج فعلیت پیدا می کند و لکن واجب و اصل عمل حج، پس از فرارسیدن موسم، فعلی میشود و لذا تهیه مقدمات واجب است.

و عده ای دیگر از محققین (که مرحوم مظفر با آنهاست) واجب مطلق را قبول ندارند و در مورد مسئله حج می گویند حج با حصول استطاعت واجب نمی شود بلکه وجوب حج بعد از فرارسیدن موسم، ذمه مستطیع را اشغال خواهد کرد و با حصول استطاعت وجوب حج ذمه مستطیع را مشغول نمی سازد و وجوب فراهم کردن مقدمات از باب مقدمه واجب خواهد بود.

وموسمه ليفعله في وقته المحدد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين^(۱):

۱. مرحوم مظفر پس از تبیین و معرفی واجب معلق و منجز، بحث در این زمینه را در دو مقام مطرح می‌نماید:

مقام اول: آیا واجب معلق امکان دارد یا خیر و انگیزه قول به واجب معلق چه خواهد بود؟ بطور اجمال به انگیزه قول به واجب معلق اشاره و مختار خود را ابراز و بحث مفصل در این زمینه را به باب مقدمه واجب محول می‌نماید.

صاحب فصول (ره) از کسانی است که به واجب معلق اعتقاد دارد و انگیزه و سر آن که صاحب فصول (ره) تن به این مطلب داده و واجب معلق را از دل و جان پذیرفته است، آن است که مثلاً در باب حج پس از حصول استطاعت و قبل از فرارسیدن (موسم حج) اگر بگوییم وجوب هیچ هنوز بر ذمه مستطیع استقرار نیافته است و بلکه پس از فرارسیدن (موسم) استقرار می‌یابد، مستطیع می‌تواند به مقدمات حج از قبیل (دفتر بهداشت تهیه کردن و از هفت خان آزمایشات گوناگون عبور کردن و طی مسافت و...) را ترک نماید (برای این که با عدم استقرار وجوب به توسط حصول استطاعت هیچ یک از مقدمات بر او واجب نخواهد بود) سرانجام با ترک مقدمات در موقع فرارسیدن (موسم) قدرت بر انجام حج ندارد، و در نتیجه حج بر هیچ مستطیعی واجب نمی‌گردد.

صاحب فصول (ره) بخاطر حل این معضله قایل به واجب معلق شده است، به این معنی که حج پس از حصول استطاعت واجب می‌شود و وجوب آن ذمه مستطیع را اشغال می‌کند و لکن واجب و اصل عمل حج، معلق است به فرارسیدن (موسم) و پس از فرارسیدن (موسم) واجب منجز خواهد شد و نظر بر این که پس از حصول استطاعت وجوب در ذمه مکلف مستقر می‌شود لذا بر مستطیع تهیه مقدمات و... واجب می‌شود.

بالآخره صاحب فصول (ره) با قایل شدن به واجب معلق مشکله مزبور (چرا تهیه مقدمات واجب باشد و چرا ترک مقدمات برای مکلف «مستطیع» جایز نباشد) را به سادگی حل می‌کند.

و اما مرحوم مظفر و اکثر از محققین واجب معلق را محال میدانند، بخاطر آن که مثلاً وجوب حج پیش از دخول وقت آن غیر معقول است بنا بر این پس از حصول استطاعت و پیش از فرارسیدن موسم، حج واجب نبوده و تهیه مقدمات آن از باب مقدمه واجب خواهد

(الاول) - في امكان الواجب المعلق، والمعروف عن صاحب الفصول القول بامكانه ووقوعه، والاكثر على استحالته، وهو المختار، وسنتعرض له ان شاء الله تعالى في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى امكانه ووقوعه وسنبين أن الواجب فعلا في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه.

و(الثاني) - في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصل» هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة في المثال الا بعد دخول الوقت، أو أنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخول الوقت في المثال، وأما الوجوب فهو فعلي مطلق؟

وبعبارة أخرى هل أن القيد شرط لمدلول هيئة الأمر في الجزاء، أو أنه شرط لمدلول مادة الأمر في الجزاء؟

وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهرت فصل».



مرکز تحقیق و تدریس فقه اسلامی

بود، چه آن که آقای مستطیع یقین دارد که موسم حج صد در صد فرا می رسد و از باب مقدمه واجب باید مقدمات لازم را فراهم نماید.

و از این جاست که نتیجه بحث و گفتگوی مرحوم مظفر در مقام دوم تنها معرفی واجب مشروط و مطلق است و از واجب منجز و معلق اصلاً سخنی به میان نیاورده است و از این مطلب کشف می شود که مرحوم مظفر «ره» می خواهد بفرماید واجب یا مطلق است و یا مشروط، و واجبی به نام معلق نخواهیم داشت.

مقام دوم: خلاصه سخن آن است که در مثال (إذا دَخَلَ الْوَقْتُ فَصَلْ) (فَصَلْ) جزا است و دارای هیئت و ماده می باشد، مفاد هیئت (صیغه امر) وجوب است و مفاد ماده صَلَّ (صلوة) یعنی همان عمل نماز خواهد بود، اگر قید (إذا دَخَلَ الْوَقْتُ) مربوط به مفاد هیئت یعنی وجوب باشد واجب مشروط از آب در می آید و تحصیل مقدمات که قید وجوب است واجب نمی باشد و اگر قید (إذا دَخَلَ الْوَقْتُ) مربوط به مفاد ماده باشد یعنی قید برای اصل عمل صلوة باشد در این صورت واجب مطلق خواهد بود و تحصیل آن مقدمات که قید مفاد ماده است واجب می شود.

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة، أي أنه شرط للوجوب - يكون الواجب واجبا مشروطا، فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادة، أي أنه شرط للواجب - يكون الواجب واجبا مطلقا، فيكون الواجب فعليا قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة. وسيجيء تحقيق الحال في موضعه إن شاء الله تعالى.

۳- الاصلی و التبعی

(الْوَاجِبُ الْأَصْلِيُّ): مَا قَصَدَتْ إِفَادَةُ وَجُوبِهِ مُسْتَقْلَاً بِالْكَلَامِ، كَوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالْوُضُوءِ الْمُسْتَفَادَيْنِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ). (۱)



۱. از نظر میرزای قمی (ره) ملاک واجب اصلی آن است که وجوب آن مستقیماً از لفظ استفاده شود و مقصود متکلم از لفظ همان واجب باشد و مناط واجب تبعی آن است که وجوب آن مستفاد از لفظ نباشد و متکلم آن واجب را مستقیماً از لفظ قصد نکرده باشد. به عبارت دیگر (الْوَاجِبُ الْأَصْلِيُّ هُوَ الَّذِي أُسْتَفِيدَ وَجُوبُهُ مِنَ اللَّفْظِ وَقَصْدُهُ الْمُتَكَلِّمُ مِنْهُ وَالتَّبَعِيُّ بِخِلَافِهِ).

از نظر صاحب فصول (ره) مناط واجب اصلی آن است که با خطاب مستقل تفهیم شده باشد و تبعی آن است که از خطاب مستقل برخوردار نباشد، به عبارت دیگر: (الْمَنَاطُ فِي الْأَصَالَةِ وَالتَّبَعِيَّةِ هُوَ الْأَسْتِقْلَالُ بِالْخَطَابِ وَ عَدَمِهِ).

مرحوم نائینی در مورد واجب اصلی و تبعی تفسیر سومی دارد: اصلی عبارت از آن است که اراده مستقلة به آن تعلق گرفته باشد بخاطر آن که مورد التفات و توجه می باشد و تبعی آن است که اراده مستقلة به آن متعلق نشده باشد بخاطر آنکه مورد التفات و توجه نمی باشد، به عبارت دیگر: (الْأَصْلِيُّ عِبَارَةٌ تَعَلَّقَتْ بِهِيَ الْإِرَادَةُ مُسْتَقِلَّةٌ مِنْ جِهَةِ الْإِلْتِفَاتِ إِلَيْهِ وَ التَّبَعِيُّ عِبَارَةٌ عَمَّا لَمْ تَتَعَلَّقْ بِهِ إِرَادَةُ مُسْتَقِلَّةٌ لِمَقْدَمِ الْإِلْتِفَاتِ إِلَيْهِ).

نکته قابل توجه در بحث مورد نظر آن است که بنا بر دو تفسیر اول و دوم واجب اصلی و

و(الواجب التبعي): ما لم تقصد افادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت افادته. وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشي اليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالافادة من الكلام. كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الاخص^(۱).

تبعی به لحاظ مقام اثبات و دلالت تصور می شود که اگر دلالت لفظ بر آن واجب بطور مستقیم و مقصود متکلم از لفظ همان واجب بود واجب اصلی می باشد و الا تبعی خواهد بود.

واما بنابر تفسیر سوم واجب اصلی و تبعی به لحاظ مقام ثبوت و واقع تصور خواهد شد که اگر واقعا اراده مولى مستقیماً و مستقلاً به آن واجب تعلق گرفته باشد اصلی است، و الا تبعی می باشد، و ناگفته نماند مبنای مرحوم مظفر همان مبنای مرحوم میرزای قمی می باشد و بنا بر مبنای مرحوم مظفر (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...) که مستقیماً دلالت بر وضو دارد و آنچه که از کلام مذکور قصد شده است، وضوء می باشد ولذا (وضوء) واجب اصلی خواهد بود، و اما بنا بر مبنای سوم (وضوء) واجب تبعی است چه آنکه اراده مولى واقعا و ثبوتاً و مستقلاً به صلوة تعلق گرفته و به تبع صلوة بر (وضوء) تعلق یافته و وضوء واجب تبعی می باشد.

۱. (لازم) سه قسم دارد:

۱- لازم بَیِّن به معنی الاخص آن است که از تصور ملزوم بلافاصله لازم، تصور می شود و ملازمه کاملاً مشخص می باشد مانند (نار و حرارت) که (نار) ملزوم است و حرارت لازم بَیِّن به معنی الاخص خواهد بود.

۲- لازم بَیِّن به معنی الاعم آن است که از تصور ملزوم و تصور لازم و تصور نسبت بین آن دو ملازمه مشخص و جزمی می شود مثلاً اولاً باید صلوة را تصور نمود و پس از آن وضوء را و سپس نسبت بین وضوء و صلوة را باید تصور کرد. آن وقت ملازمه بین وضوء و صلوة مشخص می گردد که از نظر شرعی تحصل و تحقق صلوة بدون وضوء امکان ندارد.

۳- لازم غیر بَیِّن آن است که جزم به ملازمه بین لازم و ملزوم به سادگی و آسانی حاصل نمی شود و بلکه اثبات و احراز ملازمه نیاز به اقامه دلیل دارد مانند ملازمه بین کثرتِ رماد (خاکستر) و سخاوت در مورد شخصی که خاکستر زیاد دارد و یا ملازمه بین (کثرة سوخت) و سخاوت در مورد شخصی که کثرت سوخت دارد.

۴- التخييري والتعيني^(۱)

(الواجب التعيني): ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامثال، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فان الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. وقد عرفناه فيما سبق ص ۱۲۵ بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه». وانما قيدنا البديل في عرضه، لأن بعض

نظر بر اینکه لازم بیّن به معنی الأخص داخل در دلالت التزامیه لفظیه می باشد و لازم بین به معنی الاخص مستقیماً از لفظ مستفاد می گردد، لذا اگر واجبی به عنوان لازم بیّن به معنی الأخص از لفظ اراده شود واجب اصلی خواهد بود و واجبی که به عنوان لازم بیّن به معنی الأعم از کلام اراده شود واجب تبعی می باشد و بدین لحاظ مرحوم مظفر می فرماید (لَمْ يَكُنِ اللَّزْمُ فِيهَا مِنْ قَبِيلِ التَّبَيَّنِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ).

۱. یکی از تقسیمات واجب تخییری و تعینی می باشد، واجب تعینی آن است که طلب مولی به خود واجب (بخاطر آنکه فی نفسه دارای مصلحت می باشد) تعلق گرفته است، به عبارت دیگر: واجب تعینی جانشین و عِدْل «عَرَضِي» ندارد ولی ممکن است جانشین (طولی) داشته باشد مثلاً وضوء واجب تعینی است که طلب به خود آن متعلق شده است و وضو فی نفسه ذی مصلحت می باشد و در عرض خود عِدْل و جانشین ندارد، منتهی در طول خود جانشین دارد به این معنی که در صورت متعذر بودن وضو، تیمم بدل و عِدْل آن بوده و هیچ گاه تیمم در عَرَض وضو در صورت امکان آن پذیرش نخواهد داشت. واجب تخییری آن است که طلب مولی تنها به آن واجب تعلق نگرفته باشد بلکه به آن واجب و یا غیر آن متعلق شده باشد به عبارت دیگر واجب تخییری در عرض خود بدل و جانشین دارد و متعلق طلب یکی از آنهاست و مکلف هر کدام را انجام داد مجزی می باشد، مثلاً در کفاره صوم رمضان اگر کسی عمداً روزه را باطل نماید (صِيَامٌ سِتْنِينَ يَوْمًا) به عنوان واجب تخییری واجب است و بدل و جانشین عَرَضِي دارد که مکلف می تواند عوض صیام ستین یوم «اطعام» نماید و یا «عتق رقبة».

بنا بر این واجب تخییری واجبی است که ترک آن جایز است منتهی با شرط آنکه عِدْل آن را انجام دهد.

الواجبات التعيينية قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعيينية كالوضوء مثلاً الذي له بديل في طوله وهو التيمم، لانه انما يجب إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضاً كذلك^(۱). وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهي العتق أولاً فان تعذر فصيام شهرين فان تعذر فاطعام ستين مسكيناً.

و(الواجب التخييري) ما كان له عدل وبديل في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. وهو كالصوم الواجب في كفارة افطار شهر رمضان عمداً، فانه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو اطعام ستين مسكيناً.

والاصل في هذا التقسيم^(۲) أن غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين، فانه لا مناص

۱. (ايضاً) يعنى مانند وضو (كذلك) يعنى بدل طولی دارد.

۲. مرحوم مظفر در این عبارت اشکالی را پاسخ می دهد و آن اشکال آن است که بعضی ها واجب تخییری را غیر ممکن می دانند چه آنکه اولاً واجب تخییری چگونه می تواند، واجب باشد در حالی که ترک آن جایز می باشد؟ و ثانیاً چگونه امکان دارد که طلب مولى به چند چیز تعلق بگیرد در عین حال که مطلوب واقعی مشخص و معلوم نباشد، یعنی در واجب تخییری متعلق طلب چه خواهد بود؟ بالآخره روی جهات مذکور واجب تخییری را غیر ممکن و مستبعد شمرده اند.

مرحوم مظفر برای رفع این استبعاد می فرماید: واجب تخییری غیر ممکن نبوده و استبعادی نخواهد داشت چه آنکه غرض مولى گاهی به یک شیء معین تعلق می گیرد در این صورت طلب مولى (که تابع غرض او است) به همان یک چیز مربوط می شود و مطلوب و مقصود مولى همان یک چیز معین می باشد و سرانجام واجب تعیینی محقق خواهد شد.

و گاهی غرض مولى به دو شیء و یا بیشتر تعلق می یابد که هر یک از آنها غرض مولى را تحصیل خواهد کرد و در این صورت واجب تخییری بوجود می آید و عمده دلیل این مطلب آن است که اگر به نفس خود مراجعه کنیم می بینیم اراده ما گاهی به یک شیء معین تعلق می گیرد و گاهی به چند شیء که هر کدام تحصیل کننده غرض می باشد مثلاً در مسائل عرفی شخصی به فرزند خود می گوید: باید درس بخوانی و یا باید شاگرد فلان مغازه باشی و یا باید در فلان کارگاه صنعتی مشغول یادگیری صنعتی باشی و... که هر یک از آنها محصل غرض

حينئذ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده. فيكون (واجبا تعيينيا). وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه، فيكون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها.

وكلا القسمين واقعان في اراداتنا نحن ايضا، فلا وجه للاشكال في امكان الواجب التخييري، ولا موجب لطالة الكلام.

ثُمَّ أَنَّ أَطْرَافَ الْوُاجِبِ التَّخْيِيرِيِّ^(۱) إِنْ كَانَ بَيْنَهَا جَامِعٌ يُمْكِنُ التَّعْيِيرُ عَنْهُ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ،

پدر (بیکار نبودن فرزند) خواهد بود.

واما در مورد جواز ترک واجب تخییری باید گفت: ترک واجب در صورتی جایز نیست که عدل و بدل آن انجام نشود و در مسئله واجب تخییری در صورت آوردن بدل، ترک آن جایز است و الا بدون انجام دادن بدل هرگز ترک آن جایز نخواهد بود.

۱. ما حصل فرمایش مرحوم مظفر آن است که واجب تخییری را (از جهت افراد و مصادیق تخییر) می توان به دو نوع تصور نمود:

۱- واجب تخییری عقلی، ۲- واجب تخییری شرعی.

اما نوع اول آن است که اطراف تخییر افرادی هستند که قدر جامع حقیقی دارند و آن قدر جامع کلی طبیعی است و اطراف تخییر افراد و مصادیق این کلی می باشند مثلاً طلب مولی به طبیعت (صلوة) (که کلی طبیعی است و دارای افراد و مصادیق می باشد) تعلق گرفته و مکلف به حکم عقل مخیر است متعلق طلب را در ضمن یکی از افراد آن (صلوة در مسجد، صلوة در حمام، صلوة در صحرا، با جماعت، بدون جماعت، در اول وقت و...) بوجود بیاورد نظر بر این که تخییر مزبور از ناحیه عقل است چه آن که در مثال مذکور طلب شارع مقدس علیه السلام به یک شیء معینی (کلی طبیعی) تعلق گرفته و از نظر شرعی واجب تعیینی می باشد لذا واجب مزبور را واجب تخییری عقلی می نامند و همه واجبات تعیینی شرعی نسبت به افراد طولی واجب تخییری عقلی خواهند بود.

نوع دوم آن است که افراد تخییر قدر جامع ندارند و تخییر از ناحیه شرع می باشد مانند خصال کفاره: که عتق، صوم و اطعام اطراف تخییر هستند و قدر جامع ندارند و از نظر شرعی مکلف مخیر است هر یک از آنها را انجام بدهد و نظر بر این که تخییر مزبور از ناحیه شرع می باشد و (عقل) در آن نقشی ندارد لذا تخییر مذکور را تخییری شرعی می نامند، و منظور از

فانه يمكن ان يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع. فاذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمى (عقليا)، وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان هذا يعد من الواجب التعيني فان كل واجب تعيني كلى - يكون المكلف مخيرا عقلا بين افرادة، والتخيير يسمى حينئذ عقليا. مثاله قول الاستاذ لتلميذه «اشتر قلما» الجامع بين أنواع الاقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فان التخيير بين هذه الانواع يكون عقليا كما ان التخيير بين افراد كل نوع يكون عقليا أيضا.

وان لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فان البعث اما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان (أحد هذه الامور)، أو نحو كل واحد منها مستقلا ولكن مع العطف بـ (أو) ونحوها مما يدل على التخيير. فيقال في النحو الاول مثلا: أوجد أحد هذه الامور. ويقال في النحو الثاني مثلا: صُم أو اطعم أو اعتق. ويسمى حينئذ التخيير بين الاطراف (شرعيا) وهو المقصود من التخيير المقابل للتعين هنا.

ثم هذا التخيير الشرعي (تارة) يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، و(اخرى) بين الاقل والاكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول^(۱). وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير والطويل.

واجب تخيیری که در مقابل واجب تعینی واقع شده و مورد بحث می باشد واجب تخيیری شرعی خواهد بود، و همین واجب تخيیری شرعی گاهی افراد آن نسبت به هم مباین هستند مانند مثال خصال کفاره که عتق و اطعام و صوم هر کدام نسبت به هم تباین دارند، و گاهی اطراف تخيیر از قبیل أقل و اکثر است مانند مخیر بودن بین «سه بار تسبیح گفتن» و «یک بار تسبیح گفتن» در رکعت سوم و چهارم، و یا مخیر بودن بین «خط کوتاه کشیدن» و «خط طویل کشیدن» در امور عرفی.

۱. بعضی از فقها یک بار تسبیح گفتن را واجب و دومی و سومی را مستحب می دانند، و بعضی ها می گویند یک بار تسبیح گفتن واجب است و سه بار گفتن هم واجب است، منتهی به عنوان واجب تخيیری، یعنی مکلف مخیر است یک بار بگوید و یا سه بار، و لذا مرحوم مظفر (علی قول) فرموده است.

وهذا الاخير - اعني التخيير بين الأقل والأكثر^(۱) - انما يتصور فيما إذا كان الغرض

۱. توضیح مطلب از این قرار است که مرحوم مظفر می خواهد سؤالی را پاسخ بدهد و سؤال آن است که بعضی از اصولیین می گویند: واجب تخییری بین اقل و اکثر امکان پذیر نمی باشد (كما نُقِلَ في المحاضرات، لسید خوئی، جلد ۴، صفحه ۴۴) فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى عَدَمِ امْكَانِ التَّخْيِيرِ بَيْنَ الْأَقْلِّ وَالْأَكْثَرِ... چه آن که تخییر بین اقل و اکثر معنایش آن است همان طوری که اکثر محصل غرض مولی می باشد اقل ایضاً محصل غرض مولی خواهد بود مثلاً با سه بار تسبیح گفتن غرض مولی حاصل می شود و همچنین با یک بار تسبیح گفتن و این است معنی تخییر بین اقل و اکثر، و رمز عدم امکان این است که اگر مکلف تصمیم بگیرد (اکثر را) انجام بدهد به محض گفتن یک بار تسبیح، به عنوان یک فرد از اکثر غرض مولی حاصل می شود و گفتن بار دوم و سوم بی اثر بوده و لذا وجوب بار دوم و سوم لغو محض است و از شخص حکیم قبیح خواهد بود، از این جا است که واجب تخییری بین «اقل» و «اکثر» غیر ممکن است. مرحوم صاحب کفایه هروی (ره) از این اشکال پاسخی داده است که عین آن را مرحوم مظفر (ره) در این جا آورده است و ما محصل جواب آن است که مراد از اقل (یک بار تسبیح گفتن) غیر از آن اقلی است که در ضمن اکثر وجود دارد، بعبارت دیگر اقلی که محصل غرض است مطلق اقل نیست تا شامل اقل در ضمن اکثر شود بلکه مراد از اقل محصل غرض آن اقلی است که «بِحْدِهِ و بِشَرَطِ لَا» تصور شود (یک بار تسبیح گفتن به شرط عدم زیاده) بنا بر این اقلی که محصل غرض است هرگز در ضمن اکثر تحقق نمی یابد و مراد از اکثر (سه بار تسبیح گفتن) که محصل غرض است آن اکثری است که «بِحْدِهِ» و به عنوان ماهیت به شرط شیء (یک بار تسبیح گفتن به شرط زیاده دومی و سومی) لحاظ گردد.

سرانجام اگر مکلف بخواهد غرض مولی را با انجام دادن «اقل» حاصل نماید باید یک بار تسبیح بگوید به شرط آن که دومی و سومی را اضافه نکند، و اگر بخواهد غرض مولی را با انجام دادن اکثر حاصل نماید باید یک بار تسبیح بگوید به شرط آن که دومی و سومی را اضافه کند بنا بر این در صورتی که تصمیم انجام دادن اکثر را دارد به محض گفتن یک بار تسبیح غرض مولی حاصل نمی شود که دومی و سومی بی اثر و وجوب آن ها لغو باشد بلکه دومی و سومی در تحصیل غرض دخالت دارد، و بالآخره اقل و اکثر دو ماهیت متفاوت و متغایر دارند و اقلی که محصل غرض است هرگز در ضمن اکثر تحقق نمی یابد، بدین کیفیت مرحوم مظفر با اقتباس از فرمایش مرحوم آخوند هروی (ره) از اشکال لغویت پاسخ

مترتبا علی الاقل بحدّه، و یترتب علی الاکثر بحدّه ایضاً، اما لو کان الغرض مترتبا علی الاقل مطلقاً و ان وقع فی ضمن الاکثر فالواجب حیثئذ هو الاقل فقط، ولا تكون الزیادة واجبة، فلا یكون من باب الواجب التخییری، بل الزیادة لابد ان تحمل علی الاستحباب.

۵- العینی و الکفائی

تقدم ص ۱۲۴ «ان الواجب العینی ما یتعلق بكل مکلف ولا یسقط بفعل الغیر»^(۱)

فرمودند.

مؤلف

مرحوم مظفر به قول معروف در حال ساختن و درست نمودن (أَبْرُو) چشم را خراب نمود، با معرفی کردن (أَقْل) را ماهیت به شرط لا و (أَكْثَر) را ماهیت به شرط شیء که با کلمه «بَحْدِهِ» بیان نمود گر چه امکان تخییر شرعی را در مثال تسبیحات (در رکعت سوم و چهارم صلوة یومیة) ثابت و لغویت را رفع نمود، و لکن از محل بحث خارج شد چه آن که بحث در تخییر شرعی ای بود که بین اقل و اکثر باشد نه بین متباینین یعنی هدف اصلی آن بود که تخییر شرعی بین اقل و اکثر تحقق یابد.

مرحوم مظفر اقل را ماهیت به شرط لا و اکثر را ماهیت به شرط شیء قلمداد نمود، ناگفته پیداست که ماهیت به شرط لا مباین و مغایر با ماهیت به شرط شیء است، بنا بر این تخییر بین اقل (ماهیت به شرط لا) و اکثر (ماهیت به شرط شیء) از نظر دقت عقلی تخییر بین متباینین می باشد نه بین «أَقْل و أَكْثَر».

ولی احتمال دارد که منظور مرحوم مظفر (ره) از تخییر بین اقل و اکثر، تخییر صوری و ظاهری باشد، به این معنی: گر چه از نظر دقت عقلی و فلسفی تخییر بین اقل و اکثر مزبور بین متباینین است ولی از نظر شکل ظاهری تخییر بین اقل و اکثر می باشد.

۱. پنجمین تقسیم برای واجب عینی و کفایی بودن است، واجب عینی آن است که وجوب متوجه تک تک از مکلفین بشخصه می شود که باید هر یک از مکلفین شخصاً اقدام به انجام واجب نمایند و سقوط تکلیف از هر یک از مکلفین بستگی به آن دارد که هر کدام عمل واجب را شخصاً انجام دهد، مانند (نماز)، (روزه)، (زکات)، (و...) .

واجب کفایی آن است که تکلیف متوجه همه مکلفین می شود منتهی به کیفیتی که اگر

بعضی از مکلفین به واجب لباس عمل بپوشاند، ثواب رانصیب می شود و تکلیف از ذمه دیگران ساقط شده و عقاب از همه مکلفین برداشته خواهد شد، خاصیت دوم آن است که اگر همه مکلفین از انجام واجب چشم پوشی نمایند و هیچ یک واجب را انجام ندهد باید در انتظار عقاب باشند و همه معاقب خواهند بود، مانند امر به معروف و نهی از منکر و ازاله نجاست از مسجد و دفن میت و....

انگیزه تقسیم مزبور آن است که تعلق غرض مولی به شیء مطلوب به دو کیفیت تحقق می یابد:

کیفیت اول آن است که شیء مطلوب را هر یک از افراد مکلفین شخصاً باید انجام دهد چه آن که مصلحت مورد نظر از اقدام هر یک از مکلفین بر انجام واجب، حاصل می شود و نظر بر این که طلب مولی تابع غرض او می باشد لذا طلب متوجه شخص هر یک از مکلفین می شود و هر کدام شخصاً باید عمل واجب را انجام دهد در این صورت واجب عینی محقق خواهد شد.

کیفیت دوم آن است که تعلق غرض مولی به شیء مطلوب چنان است که اگر یک نفر و یک بار عمل واجب را انجام دهد، غرض مولی حاصل و مصلحت مورد نظر بدست می آید و لذا خطاب مولی متوجه همه مکلفین به کیفیتی می شود که اگر بعضی از آنها واجب را انجام دهد غرض و مصلحت حاصل می شود و اگر دیگران انجام ندادند اشکالی ندارد و در این صورت واجب کفایی تحقق می یابد.

با تحلیل مذکور دیگر برای حیرت قدما در مورد واجب کفایی باقی نمی ماند قدمای از اصولیین در مورد واجب کفایی احساس تحیر و سرگردانی می کردند چه آن که قاعده مسلم در مورد واجب آن است (که ترک واجب نباید جایز باشد) و این قاعده با واجب کفایی تطبیق نمی کند برای این که از یک طرف وجوب کفایی متوجه همه مکلفین است و بر همه واجب می باشد و از طرف دیگر اگر بعضی از مکلفین انجام دهد برای دیگران ترک آن جایز می شود عملی که جایز التکرار باشد چگونه می توان اسم آن را واجب نهاد.

قدمای از اصولیین چون که خود را مواجه با این حیرت دیدن خواستند واجب کفایی را به صورت واجب عینی در بیاورند، لذا بعضی ها قائل شدند که در واجب کفایی متعلق خطاب بعض غیر معین است، نه همه مکلفین، و بعض دیگر گمان کرده اند که آن بعض عند الله معین و

و یقابله الواجب الکفائی و هو المطلوب فیه وجوب الفعل من ای مکلف کان. فهو يجب على جميع المكلفين ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه.

نعم إذا تركوه جميعاً من دون ان يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله.

وأمثلة الواجب الکفائی كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاة علیه، ومنها انقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها ازالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحرف والمهن والصناعات التي بها نظام معاش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الامر بالمعروف والنهي عن المنکر.

والاصل في هذا التقسيم ان المولى يتعلق غرضه بالشیء المطلوب له من الغير على نحوین: -

۱- ان يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلاً، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى كل واحد منهم على ان يصدر من كل واحد عیناً، كالصوم او الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو (الواجب العینی).

۲- ان يصدر من أحد المكلفين لا بعینه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرة واحدة من أي شخص کان، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، ويكتفى بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض^(۱)، فيجب

مشخص است و از نظر ما نامعلوم می باشند و در حقیقت همان کسی که اقدام به انجام واجب می کند مکلف و متعلق خطاب می باشد.

و خلاصه قدما جهت رهایی از حیرت مزبور، چون ندیدند و حقیقت ره افسانه زدند، ولی با توجه به آن بررسی و تحلیلی که در مورد انگیزه تقسیم مورد نظر بیان داشتیم دیگر جای حیرت مزبور باقی نمی ماند چه آن که واجب کفایی واجب مشروط است اگر کسی انجام نداد بر همه واجب است و همه معاقب می باشند و اگر بعضی انجام داد از همه ساقط می شود و با حصول غرض و سقوط واجب از همه عقاب برداشته خواهد شد.

۱. یعنی اگر صحیحاً انجام دهد غرض حاصل و تکلیف ساقط می شود و اگر صحیحاً انجام ندهد نه تنها غرض حاصل نمی شود بلکه تکلیف باقی خواهد بود.

على الجميع بفرض الكفاية الذي هو (الواجب الكفائي).
وقد وقع الاقدمون من الاصوليين في حيرة من أمر (الوجوب الكفائي) وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه^(۱) المنع من الترك، اذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم انه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أي احد المكلفين، وظن بعضهم انه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة... إلى غير ذلك من الظنون.

ونحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل انفسنا بذكرها وردّها. وتدفع الحيرة بأدنى التفات، لانه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد ان يسقط وجوبه عن الباقي، اذ لا يبقى ما يدعو اليه. فهو - اذاً - واجب على الجميع من أول الامر، ولذا يمنعون جميعاً من تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.



۶- الموسع والمضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت

ثم الموقت إلى: موسع ومضيق

ثم غير الموقت إلى: فوري وغير فوري

ولنبداً بغير الموقت (مقدمة)، فنقول:

(غير الموقت): ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص وان كان كل فعل لا تخلو -

۱. منظور عبارت آن است که (مَنْعٌ مِنَ التَّرْكِ) مقوم وجوب و بلکه از لوازم وجوب می باشد، تعبیر «بَلْ لَازِمُهُ» اشاره به مبنای مرحوم مظفر است که در سابق بیان گردید، یعنی بنا بر مبنای ایشان «وجوب» بسیط است که همان «الْإِزَامُ بِفَعْلٍ» باشد و منع من الترك از لوازم وجوب خواهد بود و مبنای دیگران این بود که مرکب از (جواز) فعل و «منع من الترك» می باشد بنا بر این مبنای منع من الترك مقوم وجوب می شود چه آن که جزء شیء مقوم آن خواهد بود.

عقلاً - مِنْ زَمَنِ يَكُونُ ظَرْفًا لَهُ^(۱)، كقضاء الفائتة وازالة النجاسة عن المسجد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك.

وهو - كما قلنا - على قسمين: (فوري) وَهُوَ مَا لَا يَجُوزُ^(۲) تأخيره عن أول أزمته امكانه كازالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والامر بالمعروف. و(غير فوري) وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته امكانه، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس.

و(الموقت): ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة والحج، والصوم ونحوها. وهو لا يخلو - عقلاً - من وجوه ثلاثة: اما أن يكون فعله زائداً على وقته المعين له أو مساوياً له أو ناقصاً عنه. و(الاول) ممتنع، لانه من التكليف بما لا يطاق.

و(الثاني) لا ينبغي الاشكال في امكانه ووقوعه. وهو المسمى (المضيّق) كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

و(الثالث) هو المسمى (الموسّع)، لأن فيه توسعة على المكلف في أول الوقت وفي اثنايه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فانه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفى بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له.

ولا اشكال عِنْدَ الْعُلَمَاءِ فِي وَرُودِ^(۳) مَا ظَاهَرَهُ التَّوَسُّعُ فِي الشَّرِيعَةِ، واما اختلفوا في

۱. یعنی واجب غیر موقت از نظر شرعی، وقت معینی ندارد ولی از نظر عقلی نمی تواند جدای از زمان باشد بلکه ناچار در ظرف زمانی واقع خواهد شد.

۲. در واجب فوری دو امر متوجه مکلف می شود امر اول مربوط به اصل عمل است (مثلاً در امر «أَزِلِ النِّجَاسَةَ») امر اول مربوط به ازاله نجاست است و امر دوم مربوط به فوریت و زود انجام دادن ازاله می باشد آقای مکلف اگر فوراً ازاله نجاست نکند تنها امر دوم را عصیان نموده و امر اول که مربوط به اصل عمل باشد به قوت خود باقی خواهد بود و در زمان بعد واجب را با نیت ادا باید انجام دهد.

۳. یعنی از نظر علما مسلم و مورد اتفاق است که در شریعت مقدس اسلام اوامری که ظهور در توسعه دارند صادر شده است، مثلاً در مورد صلوة امر (صَلِّ مِنَ الزَّوَالِ إِلَى الْغُرُوبِ) که از آیه مِنْ ذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ مستفاد است صادر شده است و این امر ظهور در توسعه دارد.

جوازه عقلا علی قولین: امکانه و امتناعه، ومن قال بامتناعه^(۱) أول ما ورد علی الوجه الذي يدفع الاشکال عنده علی ما سیأتی.

والحق عندنا جواز الموسع عقلا ووقوعه شرعا.

ومنشأ الاشکال عند القائل^(۲) بامتناع الموسع، أن حقيقة الوجوب متقومة^(۳) بالمنع من الترك - كما تقدم -، فينافیه الحكم بجواز تركه في اول الوقت أو وسطه. والجواب عنه واضح^(۴)، فان الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعة الفعل المقيد

۱. یعنی کسانی که واجب موسع را از نظر عقل غیر ممکن میدانند (به دلیلی که ذکر آن خواهد آمد) اوامری را که ظهور در توسعه دارند و در شریعت اسلام موجود می باشند باید تاویل نمایند و آن اوامر را بر خلاف ظاهر حمل کنند و واجبات موسع را به صورت واجبات مضیق در آورند.

۲. خلاصه اشکال بر واجب (موسع) و دلیل بر عدم امکان آن، آن است که در مورد (واجب) قاعده کلی و مسلمی است که همه واجبات باید مشمول آن قاعده باشند و آن قاعده آن است که (کُلُّ وَاجِبٍ لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ) برای این که (منع من الترك) مقوم و یا از لازمه وجوب می باشد و با نبودن (منع من الترك) وجوب ماهیت و هستی خود را از دست می دهد، و در مورد واجب موسع قاعده مزبور تطبیق نخواهد شد، چه آن که مثلاً صلوة ظهر (که واجب موسع) است از اول زوال تا آخر زوال وقت دارد، صلوة ظهر در اول وقت تا زمانی که به اندازه هشت رکعت از غروب باقی مانده است هم جایز الترك است و هم واجب می باشد، بنا بر این صلوة ظهر چگونه می تواند واجب باشد در حالی که ترک آن جایز است، چنین چیزی را عقل نمی پذیرد و لذا واجب موسع از نظر عقل باید ممنوع باشد.

۳. از نظر مرحوم مظفر که وجوب را بسیط می داند (منع من الترك) (لازم) وجوب است و از نظر کسانی که (وجوب) را مرکب از (جواز فعل و منع من الترك) می دانند (منع من الترك) مقوم وجوب خواهد بود بنا بر این عبارت (الْوُجُوبُ مَتَقَوِّمَةٌ بِالْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ) طبق مبنای کسانی است که وجوب را مرکب می دانند و اگر طبق مبنای مرحوم مظفر (ره) حساب کنیم «متقومة» به معنی (لازم) باید باشد.

۴. ماحصل جواب از اشکال و دلیل مزبور آن است: آن چه که جایز الترك است (واجب) نمی باشد و آن چه که (واجب) است جایز الترك نخواهد بود، به این کیفیت که از ناحیه

بطبیعة الوقت المحدود بحدین علی ألا یرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبیعة بملاحظة ذاتها واجبة لا یجوز ترکها. غیر ان الوقت لما كان یسع لا یقاعها فیه عدة مرات، کان لها أفراد طولیة تدریجیة مقدرة^(۱) الوجود فی اول الوقت وثنائیه وثلثه إلى آخره، فیسق التخییر العقلی بین الافراد الطولیة کالتخییر العقلی بین الافراد العرضیة للطبیعة المأمور بها، فیحوز الاتیان بفرد و ترک الآخر من دون ان یکون جواز التریک له مساس^(۲) فی نفس المأمور به، وهو طبیعة الفعل فی الوقت المحدود. فلا منافاة بین وجوب الطبیعة بملاحظة ذاتها^(۳) و بین جواز ترک أفرادها عدا فرد واحد. والقائلون بالامتناع^(۴) التجأوا إلى تأویل ما ظاهره التوسعة فی الشریعة، فقال

شارع، طبیعت صلوة ظهر در حالی که مقید به طبیعت وقت (از زوال تا غروب) است واجب شده است و این طبیعت واجبه در ضمن افراد طولی تحقق پیدا می کند مثلاً در فرد اول و دوم و سوم و... آن چه که جایز التریک است افراد است (البته به استثنای فرد اخیر) و آن چه که واجب است طبیعت است و ترک طبیعت جایز نیست، چه آنکه اگر ترک طبیعت جایز باشد باید ترک همه افراد حتی فرد اخیر جایز باشد در حالی که ترک فرد اخیر جایز نمی باشد، بنابراین آن چه که جایز التریک است بعض افرادی است که از نظر عقل مکلف مخیر است، طبیعت را در ضمن یکی از افراد بوجود بیاورد چنان چه مکلف مخیر است طبیعت واجبه را در ضمن یکی از افراد عرضی انجام دهد مانند صلوة در خانه در مسجد، در صحرا، و حمام و... بالآخره اشکال مزبور مرتفع است و واجب موسع همان طبیعت کلی است که جایز التریک نخواهد بود.

۱. افراد مقدرة الوجود، یعنی افرادی که وجود آنها فرض شده است، به این معنی که افراد طولی صلوة ظهر در اول وقت، وسط وقت و آخر وقت... واقعاً موجود نشده اند و وجود آنها فرضی خواهد بود.

۲. یعنی جواز ترک تماس و ارتباطی با اصل مأمور به که طبیعت واجبه باشد ندارد، به این معنی که جواز ترک مربوط به بعض افراد است و آن چه که مأمور به و واجب می باشد طبیعت است و طبیعت جایز التریک نمی باشد.

۳. یعنی ملاحظه آن طبیعت با قطع نظر از افراد آن.

۴. قائلین به امتناع واجب موسع، اوامری که ظهور در توسعه دارند را تأویل نموده و از

بعضهم: بوجوبه في اول الوقت، والأتیان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في اول الوقت. وقال آخر: بوجوبه في آخر الوقت، والأتیان به قبله من باب النفل يسقط به الغرض، نظير ايقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة. وقيل غير ذلك.

وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الاطالة في ردها.

هل يتبع القضاء الاداء؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت (مسألة تبعية القضاء للاداء) وهي من مباحث الالفاظ، وتدخل في باب الاوامر^(۱).

أنها واجب مضيق ساخته اند، به این کیفیت که بعضی گفتند: وقت وجوب صلوة ظهر مثلاً همان (مدت) اول زوال است که گنجایش چهار رکعت نماز را دارد، منتهی اگر مکلف انجام صلوة را از اول وقت تأخیر نماید از ناحیه مولی مورد عفو قرار می گیرد و در صورت تأخیر، صلوة را باید به عنوان قضا انجام دهد و در عین حال نیت قضا لازم نخواهد بود.

بعضی دیگر از قائلین به امتناع قائل شده اند که وقت صلوة ظهر همان (مدت) آخر وقت است که گنجایش چهار رکعت نماز را دارد و اگر مکلف پیش از آن وقت انجام دهد از باب نذب و استحباب است و محصل غرض بوده و باعث سقوط واجب خواهد شد، چنان چه غسل جمعه در روز پنج شنبه و شب جمعه مسقط استحباب غسل روز جمعه می باشد، و گفته های دیگر برای آن که واجب موسع را به صورت واجب مضیق در آورند، دارند که ذکر آنها ضرورتی نخواهد داشت.

۱. یعنی مسئله این که قضا تابع ادا است و یا نیاز به امر جدید دارد؟ جزء مباحث الفاظ است چه آن که در مسئله مذکور بحث از ظهور صیغه امر است که آیا صیغه (صَلِّ صَلوة الظهر) ظهور در آن دارد که صلوة را در وقت معین (مِنْ الزوال إلى الغروب) باید انجام دهد و اگر انجام نداد در خارج وقت قضا نماید، و یا این که از صیغه امر تنها این استفاده می شود که در وقت معینی باید انجام دهد و اگر انجام نداد به این که در خارج وقت باید قضا بکند یا نکند کاری نخواهد داشت؟

بدین لحاظ باید مسئله مورد بحث در باب اوامر و این که ظهور صیغه امر چگونه می باشد

ولكن آخر ذكرها إلى الخاتمة مع ان من حقها ان تذكر قبلها، لأنها - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة. فنقول: ان الموقت^(۱) قد يفوت في وقته اما لتركه عن عذر أو

باید مطرح گردد.

و اما انگیزه این که ذکر مسئله مورد نظر را از باب اوامر به تأخیر انداخته و در خاتمه ذکر کرده آن است که مسئله مزبور عادتاً از متفرعات واجب موقت است و لذا آن را بعد از واجب موقت ذکر نموده است.

۱. ماحصل فرمایش مرحوم مظفر از (فَنَقُولُ) تا پایان بحث از این قرار است: در واجب موقت چه موسع باشد و یا مضیق، اگر مکلف (عمداً و یا به جهت عذر و یا به خاطر جهات دیگر) واجب را در وقت آن انجام ندهد آن چه که از نظر شریعت مقدس اسلام مسلم و قطعی است آن است که «واجب ترک شده» را در خارج وقت به عنوان قضا باید انجام دهد ولی اصولیین در این که به چه مجوزی انجام عمل در خارج وقت به عنوان قضا باید واجب باشد؟ نزاع و اختلاف نموده اند، به این کیفیت که آیا وجوب قضای صلوٰۃ ظهر در خارج وقت از همان دلیل اول که فرموده: (صَلِّ صَلَوةَ الظَّهْرِ مِنَ الزَّوَالِ إِلَى الْمَغْرَبِ) استفاده می شود و یا آن که باید امر جدیدی مانند (فَاقْضِ مَا فَاتَ) باشد که وجوب قضا از امر جدید استفاده شود؟ سه قول دارد:

۱- وجوب قضا تابع ادا است مطلقاً چه دلیل توقیت متصل باشد و یا منفصل، دلیل ادا اقتضاء وجوب قضا را ایضاً دارد.

۲- وجوب قضا نیاز به امر جدید دارد و تابع ادا نخواهد بود دلیل توقیت چه متصل باشد و یا منفصل.

۳- قول به تفصیل که به شرح آن خواهیم پرداخت.

پیش از بیان مختار و حق مطلب باید سر منشأ نزاع را بررسی نماییم که در ضمن بیان سرچشمه نزاع قول به تفصیل کاملاً روشن و واضح خواهد شد، منشأ نزاع آن است که باید بررسی نماییم از دلیل واجب موقت چه استفاده می شود؟ اگر وحدت مطلوب استفاده شود قول به عدم تبعیت ثابت می شود و اگر تعدد مطلوب استفاده شود قول به تبعیت ثابت خواهد شد، مثلاً مولی فرموده: (صَلِّ صَلَوةَ الظَّهْرِ مِنَ الزَّوَالِ إِلَى الْمَغْرَبِ) اگر بگوییم این دلیل وحدت مطلوب را افاده می کند (یعنی صلوٰۃ موقت به وقت معینی را مولی خواسته است) بنا بر این طلب ایضاً واحد است چنان چه مطلوب واحد می باشد، در این فرض اگر مکلف صلوٰۃ

را در وقت تعیین شده انجام ندهد و امتثال را ترک نماید، با از بین رفتن مطلوب، طلب از بین می‌رود و دیگر امر و طلبی که متعلق به ذات (صلوة) باشد باقی نمی‌ماند و وجوب قضا امر جدید و طلب تازه لازم دارد.

سرانجام اگر ماجر از قرار مذکور باشد، قول به عدم تبعیت زنده می‌شود و به ناچار باید آن را پذیرفت، و اگر بگوییم از دلیل مذکور دو تا مطلب استفاده می‌شود در این صورت طلب ایضاً باید دو تا باشد:

طلب اول مربوط به ذات (صلوة) است که باید انجام شود و طلب دوم مربوط به وقوع صلوة در وقت معینی است، در این فرض اگر مکلف در وقت معینی صلوة را انجام ندهد و ترک امتثال نماید تنها طلب مربوط به وقت فوت می‌شود و طلب اول که مربوط به ذات انجام صلوة بود باقی می‌باشد و این طلب باقی مانده اقتضا دارد که وجوب صلوة در خارج از وقت به عنوان قضا باید انجام شود.

و بالاخره اگر داستان از این قرار باشد قول به تبعیت جان می‌گیرد و به ناچار باید آن را مورد پذیرش قرار داد، از این جا است که قول به تفصیل کاملاً واضح می‌گردد چه آن که قائلین به تفصیل می‌گویند اگر دلیل توقیت متصل باشد (مثلاً مولى فرموده صَلِّ صَلوة الظهر مِنَ الزَّوَالِ إِلَى الْمَغْرَبِ که دلیل تعیین وقت به دلیل خود صلوة متصل است) در این صورت مستفاد از دلیل، وحدت مطلوب است و باید قول به عدم تبعیت را قبول کرد، و اگر دلیل توقیت منفصل باشد (مثلاً مولى فرموده صَلِّ صَلوة الظهر و بعد از مدتی فرموده: اجْعَلْ صَلَوَتَكَ فِی مَا بَيْنَ الزَّوَالِ وَالْمَغْرَبِ) که دلیل تعیین وقت منفصل از دلیل خود صلوة است) در این صورت تعدد مطلوب و تعدد طلب ثابت است، و از دلیل استفاده خواهد شد و لذا باید قول به تبعیت را قبول نمود.

حق مطلب و مختار آن است که وجوب قضا از دلیل دال بر ادا استفاده نمی‌شود و قضا هرگز تابع ادا نخواهد بود، بنا بر این اگر دلیل جدید بر وجوب قضا باشد قضا واجب است، و الا واجب نمی‌باشد.

دلیل بر مدعای مذکور آن است که از ادله واجبات موقت (چه دلیل توقیت متصل باشد و یا منفصل) وحدت مطلوب استفاده می‌شود و قبلاً بیان کردیم که در فرض وحدت مطلوب وجوب انجام عمل در خارج از وقت به عنوان قضا نیاز به دلیل و امر جدید دارد.

عن عمد واختيار، واما لفساده لعذر أو لغير عذر. فاذا فات على أي نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى أن يأتي بها خارج الوقت، ويسمى هذا التدارك (قضاء). وهذا لا كلام فيه.

الا أن الاصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء: هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى ان الامر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الاداء، أو ان القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الاداء؟

وفي المسألة أقوال ثلاثة:

قول بالتبعية مطلقا.

وقول بعدمها مطلقا.

وقول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلا، فلا تبعية وبين ما إذا كان منفصلا، فالقضاء تابع للاداء.

والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أي ان في الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين، وهما ذات الفعل وكونه واقعا في وقت معين؟

فعلى الاول إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالاتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني إذا فات الامتثال في الوقت فانما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين، وأما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان المستفاد من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعا للاداء. والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعية مطلقا.

مرحوم مظفر برای اثبات مدعا و مختار خود و این که از ادله، وحدت مطلوب استفاده می شود توضیحات جالبی را ذکر نموده و نیاز به توضیحات بیشتر از آن نخواهد بود.

لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن في المطلوب^(١)؛ فإذا قال مثلاً: (صم يوم الجمعة) فلا يفهم منه إلا مطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: (صم) ثم قال مثلاً: (اجعل صومك يوم الجمعة)، فأيضاً كذلك، نظراً إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، والا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم يمكن أن يفرض - وإن كان هذا فرضاً بعيد الوقوع في الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكن كأن يقول في المثال: (اجعل صومك يوم الجمعة أن تمكنت) أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتَي التمكن وعدمه وصورة التمكن هي القدر المتيقن منه... فإنه في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يسبق دليل الواجب على إطلاقه.

وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ اساتذتنا الآخوند رحمته، ولكنه فرض بعيد جداً. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق القوت ولا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الاداء.

١. يعني (قيد به وقت) ركن و اساس مطلوب است نه آن كه مثلاً اصل انجام صلوة مطلوبی باشد و وقوع آن را در وقت معینی مطلوب دیگری باشد تا تعدد مطلوب تحقق پیدا كند بلکه مطلوب واحد است كه انجام صلوة فی الوقت المعین باشد.



مرکز تحقیقات کتب ویر علوم اسلامی

الباب الثالث - النواهي

وفيه خمس مسائل

١- مادة النهي

والمقصود بها كلمة (النهي) كمادة الامر. وهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل. ^(١) أو فقل - على الاصح - انها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل

١. منظور از ماده نهی، یعنی «نهی» هر صیغه‌ای که از این مواد تشکیل شده باشد ماده نهی به حساب می‌آید چه به صیغه ماضی باشد مانند (نهی) و یا به صیغه مضارع باشد (ینهی) و یا به صیغه اسم فاعل باشد (ناهی) و یا به صیغه امر باشد (انه) و... بر همه این صیغه‌ها ماده نهی صادق است، از عبارت کتاب استفاده می‌شود که دو تا تفسیر در مورد ماده نهی وجود دارد:

تفسیر اول: آن است که ماده نهی مانند ماده (امر) عبارت است از طلب عالی از دانی «ترک فعل» را کما آن که «امر» عبارت بود از طلب عالی از دانی «انجام فعل» را بنا بر این موضوع له ماده امر و ماده نهی یک چیز است که همان طلب باشد منتهی فرق امر و نهی از ناحیه متعلق است که در نهی متعلق طلب ترک فعل است و در امر متعلق طلب ایجاد فعل خواهد بود و نظر بر این که امر و نهی از ناحیه موضوع له اشتراک دارند، لذا همچنان که در امر صدور از شخص عالی معتبر بود در نهی ایضاً صدور از عالی اعتبار شده است و اگر نهی از سافل و یا از مساوی صادر شود حقیقتاً نهی نخواهد بود چنان چه اگر (امر) از مساوی و یا از دانی صادر شود حقیقتاً (امر) نمی‌باشد، مشهور بین علمای علم اصول قدیم و حدیثاً همین تفسیر اول است. تفسیر دوم: (که از ناحیه جماعتی از محققین ارائه شده است و مرحوم مظفر با جمله علی الاصح... آن را مورد پسند قرار می‌دهد) آن است که ماده نهی عبارت است از زجر و منع فعل

وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الاول تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه.

وهي - كلمة النهي - ككلمة الامر في الدلالة على الالتزام عقلاً لا وضعاً^(۱) وانما الفرق بينهما ان المقصود في الامر الالتزام بالفعل، والمقصود في النهي الالتزام بالترك. وعليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما ان مادة الامر ظاهرة في الوجوب.

۲- صيغة النهي

المراد من صيغة النهي: كل صيغة تدل على طلب الترك.

أو فقل - على الاصح - : كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه كصيغة^(۲)

که باید از شخص عالی صادر گردد، و ماده (امر) عبارت است از «بَعَث» و تحریک به جانب فعل بنا بر این موضوع له ماده نهی «زَجَر و زَجَر» است و «طلب ترک» لازم آن می باشد. مرحوم مظفر این تفسیر دوم را خیلی جالب و مطابق واقع می پندارد و لذا تنفر خود را نسبت به تفسیر اول ابراز می دارد و می فرماید: (فَيَكُونُ التَّفْسِيرُ الْأَوَّلُ تَفْسِيرًا بِإِلْزَامٍ) یعنی تفسیر اول تفسیر بلازم است چه آن که موضوع له ماده نهی همان «زَجَر و مَنَعَ» است و «طلب ترک» لازم آن خواهد بود نه آن که «طلب ترک» موضوع له ماده نهی باشد.

۱. یعنی منشأ دلالت کلمه نهی بر (الزام به ترک) حکم عقل است، چه آن که اگر نهی از شخص عالی صادر شود و از طرف مولی ترخیص نرسیده باشد جهت رعایت حق عبودیت، عقل حکم می کند که منع و نهی الزامی می باشد و معنی الزامی بودن (مَنَعَ) همان حرمت خواهد بود گرچه مدلول و موضوع له (نهی) بنا بر مبنای مظفر زَجَر و مَنَعَ است و الزام به ترک از حکم عقل استفاده می شود لذا مرحوم مظفر فرمود: سر منشأ دلالت ماده نهی بر الزام (وَضْع) نبوده و حکم عقل می باشد، بنا بر این ماده نهی به کمک حکم عقل ظهور در حرمت دارد همان طوری که ماده (امر) به کمک حکم عقل ظهور در وجوب دارد.

۲. صیغه نهی (لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ) بر مبنای مرحوم مظفر دلالت بر «زَجَر و مَنَعَ از فعل» دارد و منظور از «فعل» همان حدثی است که از مصدر استفاده می شود مثلاً در (لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ) مصدر تشرب (شَرِب) است و مراد از فعل همان (شَرِب) می باشد و صدور نهی از ناحیه مولی مکلف را از انجام (شَرِب) رَدَع نموده و او را باز می دارد.

(لا تفعل) او (ایاک ان تفعل) ونحو ذلك.

والمقصود بـ (الفعل): الحدث الذي يدل عليه المصدر وان لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: (لا تترك الصلاة)، فانها من صيغ النهي لا من صيغ

معیار و ملاک در تشخیص صیغه نهی از صیغه امر نه آن است که مفاد صیغه امر «امر وجودی» است و مفاد صیغه نهی «امر عدمی» می باشد بلکه معیار در تشخیص، مدلول مطابقی صیغه (امر) و (نهی) است نه مدلول التزامی چه آن که مدلول التزامی (امر)، (نهی) است و مدلول التزامی (نهی)، (امر) خواهد بود (توضیح مطلب) صیغه امر و نهی هر کدام یک مدلول مطابقی دارند و یک مدلول التزامی، مثلاً مدلول مطابقی (لا تترك الصلوة) زجر و منع از ترک صلوة است.

و مدلول التزامی آن اتیان و انجام دادن صلوة است و معلوم است که مدلول التزامی صیغه نهی همان چیزی است که صیغه امر افاده می کند یعنی اتیان صلوة، و همچنین مدلول مطابقی امر (أترك شرب الخمر) بعث و تحریک به جانب (ترك شرب) است و مدلول التزامی آن (زجر و منع از شرب) خواهد بود.

بنا بر این می بینیم که مدلول التزامی صیغه امر (مفاد نهی) است و مدلول التزامی (صیغه نهی) مفاد (امر) می باشد یعنی صیغه نهی با دلالت التزامی بر مفاد (امر) و صیغه امر با دلالت التزامی بر مفاد (نهی) دلالت دارند و علاوه در بعضی موارد مانند دو مثال مزبور مفاد و مدلول التزامی (نهی) امر وجودی است و مفاد و مدلول التزامی (امر) شیء عدمی می باشد و بالاخره به این نتیجه دست می یابیم که معیار تشخیص صیغه نهی از صیغه امر مدلول مطابقی هر یک می باشد به این کیفیت که اگر مدلول مطابقی صیغه، (زجر و منع) باشد آن صیغه از صیغه های نهی به حساب می آید ولو آن که مدلول التزامی آن امر وجودی باشد (مانند لا تترك الصلوة) و اگر مدلول مطابقی صیغه (بعث و تحریک به جانب فعل) باشد آن صیغه از صیغه های امر به حساب می آید ولو آن که مفاد و مدلول التزامی آن (امر عدمی) باشد مانند (أترك شرب الخمر).

بنا بر تحلیل مذکور (لا تترك الصلوة) صیغه نهی است و (اترك شرب الخمر) صیغه امر است.

منظور و هدف از مبحث بند دو بررسی معیار تشخیص صیغه نهی از صیغه امر است که بیان گردید.

الامر. كما أن قولهم: (اترك شرب الخمر) تعد من صيغ الامر لا من صيغ النهي وان أدت مؤدى (لا تشرب الخمر).

والسر في ذلك واضح، فان المدلول المطابقي لقولهم (لا تترك) هو الزجر والنهي عن ترك الفعل، وان كان لازمه الامر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. والمدلول المطابقي لقولهم (اترك) هو الامر بترك الفعل، وان كان لازمه النهي عن الفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

۳- ظهور صيغة النهي في التحريم^(۱)

الحق ان صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لانها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف. بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة افعل في الوجوب، فانه قد قلنا هناك ان هذا الظهور انما هو بحكم العقل، لا أن الصيغة موضوعة ومستعملة في

۱. ما حصل فرمایش مرحوم مظفر آن است که صیغه نهی (لا تَفْعَل) یکی از هیئات است و در سابق بیان داشتیم که هیئات برای معنی حرفی یعنی (نسبت) وضع شده اند، بنا بر این موضوع له هیئت (لا تَفْعَل) نسبت (زجریه ای) است که بین ناهی و منهی و منهی عنه وجود دارد و قوام آن نسبت به طرفین آن خواهد بود، و اما مفهوم (تحريم) نظر بر این که معنی اسمی می باشد نمی تواند موضوع له هیئت (لا تَفْعَل) باشد چنان چه مفهوم وجوب موضوع له هیئت (إِفْعَل) نبود، ولی از ظهور اطلاق (لا تَفْعَل) تحريم استفاده می شود و منشأ این ظهور همان حکم عقل است به این معنی وقتی که (لا تَفْعَل) از مولایی واجب الاطاعة صادر شود از ناحیه عقل چنین حکمی صادر می گردد که بخاطر مراعات حق عبودیت انزجار و باز داری از منهی عنه واجب است و ارتکاب آن حرام خواهد بود.

و این است که می گوییم نهی ظهور در تحريم دارد، البته ظهور مزبور زمانی به سلامت است که مولی قرینه ای دال بر ترخیص ذکر نکند، و الا صیغه نهی در مصداق دیگری از حکم عقل (که کراهت باشد) ظهور پیدا می کند و در صورت عدم قرینه صیغه نهی به کمک حکم عقل ظهور در تحريم دارد و نام این ظهور، ظهور اطلاق می باشد به این معنی که مولی کلام خود را مطلق آورده و قرینه ای بر ترخیص ذکر نکرده و از اطلاق کلام مولی معلوم می شود که منظور مولی تحريم بوده نه کراهت.

مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغة لا تفعل، فانها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهي والمنهي عنه والمنهي. فاذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاه عما نهى عنه، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلا - قضاء لحق العبودية والمولوية - عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه الا مع الترخيص من قبله.

فيكون - على هذا - نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقا للتحريم حسب ظهوره الاطلاقي، لا أن التحريم - الذي هو مفهوم اسمي - وضعت له الصيغة واستعملت فيه. والكلام هنا كالكلام في صيغة افعل بلا فرق من جهة الاقوال والاختلافات.

۴- ما المطلوب في النهي؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة افعل وانما اختص النهي في خلاف واحد، وهو ان المطلوب في النهي هل هو مجرد الترك او كف النفس عن^(۱) الفعل. والفرق بينهما: ان المطلوب على القول الاول أمر عديم محض،

۱. ما حصل سخن مرحوم مظفر در مبحث شماره ۴ آن است که اختلاف جدیدی که تنها در مورد صیغه نهی مطرح می شود و در مورد صیغه امر تصور ندارد از قرار ذیل خواهد بود: مطلوب و خواسته مولى در باب صیغه نهی آیا «مجرد ترك» است و یا «كف نفس از فعل» می باشد؟

فرق آن دو این است که «مجرد ترك» امر عدى محض است و «كف نفس از فعل» (باز داشتن نفس را از انجام منهى عنه) امر وجودى خواهد بود، چه آن که (كف نفس) یکی از کارهای (نفس) به حساب می آید، قول حق آن است که مطلوب در صیغه نهی مجرد ترك است، ولی آن هایی که مطلوب در نهی را (كف نفس) معرفی کرده اند بخاطر آن است که (كف نفس) امر وجودى است و مقدور مكلف می باشد ولی صرف (ترك) امر عدى است و مقدور مكلف نخواهد بود، چه آن که (ترك محض) ازلی می باشد به این معنی: مثلاً مولى فرموده: (لا تشرب الخمس) عدم شرب خمر ازلی بوده و پیش از وجود مكلف (عدم شرب) تحقق

والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لان الكف فعل من افعال النفس.
والحق هو القول الاول.

ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل ان الترك - الذي معناه ابقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لانه أزلي خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به. والمعقول من النهي ان يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعل نفساني يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهم: ان عدم المقدورية في الأزل على العدم لا ينافي

داشته و از اختیار مکلف بیرون می باشد و لذا عدم ازلی مورد تعلق طلب قرار نمی گیرد و بدین لحاظ باید متعلق طلب در نهی «کف نفس» باشد.

مرحوم مظفر از این شبهه پاسخ می دهد و می فرماید: عدم ازلی دو مرحله دارد یکی (احداث آن) که از ازل بوده و مقدور مکلف نمی باشد، دیگری (ابقای آن) با مراجعه به وجدان خود در می یابیم که ابقای عدم شرب (مثلاً) در اختیار مکلف است و مکلف می تواند با شرب خمر ابقای عدم را در هم بریزد و می تواند با ترک شرب خمر ابقای عدم را به حال خود بگذارد.

بنا بر این همان طوری که آقای مکلف قدرت بر شرب خمر دارد نسبت به عدم شرب خمر ایضاً قادر است، چه آن که از لازمه قدرت بر شرب خمر، قدرت بر عدم شرب خمر است، و الا قدرت بر عدم شرب خمر نداشته باشد قدرت بر شرب هم ندارد، چه آن که اگر عدم شیء غیر مقدور باشد وجود آن ضروری می باشد مثلاً عدم ضربان قلب مقدور نیست و ضربان قلب ضروری می باشد، بنا بر این همان طوری که شرب خمر مقدور است عدم شرب خمر ایضاً مقدور می باشد، از این جاست که می گوئیم متعلق طلب در صیغه نهی (مجرد ترک) است و هیچ اشکالی لازم نمی آید.

در پایان بحث مرحوم مظفر بنای مبحث مذکور را از اساس ویران می سازد به این کیفیت که معنی و موضوع له صیغه نهی همان «مَنْعٌ وَ زَجْرٌ» است نه طلب و بلکه «طلب ترک فعل» از لازمه «زجر و منع» می باشد کما آن که در صیغه امر «ردع از ترک» لازمه «بعث به سوی فعل» می باشد بنا بر این در مورد صیغه نهی اصلاً طلبی در کار نمی باشد تا مطلوبی در میان باشد و اختلاف پیش بیاید که مطلوب در صیغه نهی (کف نفس) است و یا مجرد ترک فعل؟

المقدورية بقاء واستمراراً، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على عدم، بل القدرة على عدم على طبع القدرة على الوجود، وإلا لو كان عدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدوراً، فإن المختار القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. والتحقيق أن هذا البحث ساقط من أصله، فانه - كما اشرنا اليه فيما سبق - ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال إن المطلوب هو الترك أو الكف، وإنما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابق هو الزجر والردع. نعم الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك، كما أن البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك. فالأمر والنهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة والشك في أن الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

هـ- دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

اختلفوا في دلالة (صيغة النهي) على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة افعل. (۱)

۱. اختلاف و نزاعی که در مورد صیغه امر در رابطه با دلالت آن بر مره و تکرار مطرح بود در مورد صیغه نهی تکرار می شود که آیا صیغه نهی دلالت بر دوام و تکرار دارد یا خیر؟ حق مطلب در مورد صیغه نهی همان سخنی است که در مورد صیغه امر بیان نمودیم، یعنی صیغه نهی مثلاً «لا تُشرب الخمر» دارای ماده و هیئت است ماده «لا تشرب» همان مصدر است که دلالت بر حدث دارد و بس، و هیئت (لا تشرب) که لا تَفْعَل وزن می باشد تنها دلالت بر نسبت زجریه و منعیه دارد به عبارت دیگر (لا تشرب) با هیئت و ماده خود دلالت بر صرف طبیعت عدم شرب خمر دارد و دوام و تکرار، از صیغه نهی هرگز استفاده نمی شود نه ماده نهی، دلالت بر دوام و تکرار دارد و نه هیئت آن، منتهی فرقی که صیغه نهی با صیغه امر دارد آن است که در صیغه امر «صرف طبیعت» که مطلوب مولی می باشد با تحقق یک فرد و یک بار انجام دادن موجود می شود و امثال حاصل خواهد شد، و اما در مورد نهی صرف طبیعت عدم شرب زمانی محقق می شود که مکلف همه افراد شرب را ترک نماید و لذا مکلف جهت تحصیل امثال باید همه شرب ها را ترک نماید.

البته لازم به تذکر است که فرق مذکور بین صیغه نهی و امر از ناحیه وضع نمی باشد که مثلاً وضع صیغه امر آن چنان است و وضع صیغه نهی این چنین می باشد، بلکه فرق مذکور از ناحیه

والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة (لا تفعل) لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وانما المنهي عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه في صيغة افعل صرف الطبيعة.

غير أن بينهما فرقا من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فان امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك الا بترك جميع أفرادها فانه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممثلا. وأما امتثال الامر فيتحقق بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة. وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والامر عقلا.

(تنبيه)

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الامر والنهي ودلالة النهي على الفساد، لانهما داخلان في (المباحث العقلية)، كما سيأتي وليس هما من مباحث الالفاظ. وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الاجزاء ليست من مباحث الالفاظ أيضا. وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) ان شاء الله تعالى.

حکم عقل است که عقل می گوید: طبیعت امر با انجام یک فرد محقق و امتثال با یک بار انجام دادن حاصل می شود و طبیعت نهی این چنین است که با ترک همه افراد امتثال حاصل خواهد شد.

الباب الرابع - المفاهيم

تمهید

فی معنی کلمة (المفهوم)، وفي النزاع في حجیته، وفي اقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

۱- معنی کلمة المفهوم

تطلق کلمة المفهوم على ثلاثة معان:

۱- المعنی المدلول للفظ الذي يفهم منه، فیساق کلمة المدلول، سواء كان مدلولاً (۱)

۱. مرحوم مظفر «مفهوم» را از سه جهت مورد بررسی قرار داده است:

جهت اول: مربوط به تعریف کلمة مفهوم است.

جهت دوم: بررسی نزاع و خلافي است که در رابطه با حجیت مفهوم مطرح شده است.

جهت سوم: راجع به اقسام مفهوم خواهد بود.

اما جهت اول تعریف کلمة مفهوم: مرحوم مظفر ابتداءً موارد استعمال و کار آیی کلمة مفهوم را بررسی و مفهومی را که در اصطلاح اصولیین مورد نظر است مشخص و سپس شرایط مفهوم را بیان می‌فرماید و سرانجام تعریفی برای مفهوم و منطوق بدست می‌آورد و در پایان به تعریف هایی که از ناحیه بعضی از علمای علم اصول در مورد مفهوم و منطوق ارائه شده است اشاره می‌نماید.

خلاصه فرمایش مرحوم مظفر آن است که کلمة مفهوم در سه معنی بکار رفته:

۱- مفهوم یعنی معنی و مدلولی که لفظ بر آن دلالت کند و از لفظ فهمیده شود، به عبارت دیگر مفهوم با معنی و مدلول و مراد مساوی می‌باشد.

مفهوم به معنی مدلول و معنی، گاهی مدلول حقیقی لفظ است مانند (حیوان درنده) که مدلول حقیقی لفظ (اسد) می‌باشد، و گاهی مدلول مجازی لفظ است مانند (مرد شجاع) که

مدلول مجازی لفظ (اسد) است.

۲- مفهوم یعنی چیزی که در مقابل مصداق باشد، یعنی همان معنایی تصور شده در ذهن که در نقطه مقابل مصداق می باشد، به عبارت دیگر مفهوم وجود ذهنی شیء است و مصداق وجود خارجی شیء خواهد بود. معنی دوم مفهوم نسبت به معنی اول آن، اعم است چه آن که معنی اول مقید بود به آن که (مدلول لفظ) باشد و قید «مدلول لفظ بودن» در معنی دوم وجود ندارد برای این که مفهوم که در مقابل مصداق است گاهی مدلول لفظ است و گاهی مدلول لفظ نمی باشد مثلاً بدون آن که لفظی در کار باشد از طریق اشاره و کتابت وجود شیء را در ذهن خود تصور می نماید، البته مفهوم به معنی اول و دوم مورد بحث در علم اصول نمی باشد.

۳- مفهوم یعنی چیزی که در مقابل منطوق باشد مفهوم به معنی چیزی که در مقابل منطوق است مورد بحث و نزاع خواهد بود، نظر بر این که مفهوم به معنی سوم از نظر اصطلاح علم اصول شرایط و قیوداتی دارد، لذا مفهوم به معنی سوم اخص از مفهوم به معنی اول و دوم می باشد.

علی ای حال مفهوم مورد بحث دارای دو شرط است،

شرط اول: (مفهوم) باید مدلول التزامی و لزوم آن از نوع لزوم بین به معنی الاخص باشد نه از نوع لزوم بین به معنی الاعم و لزوم غیر بین، چه آن که لزوم بین به معنی الاعم و لزوم غیر بین از التزامات عقلیه می باشد و مفهوم باید مربوط به لفظ و از التزامات لفظیه باشد، و تنها لزوم بین به معنی الاخص از التزامات، لفظیه خواهد بود، یعنی لزوم بین به معنی الاخص از ناحیه لفظ است.

بنا بر این مفهومی که مورد بحث می باشد باید مدلول التزامی به لزوم بین به معنی الاخص لفظ باشد و مدلول مطابقی لفظ منطوق نام دارد و در نقطه مقابل مفهوم خواهد بود. شرط دوم: آن است که مفهوم باید مربوط به جمله باشد نه مفرد، و آن جمله گاهی انشایی می باشد مانند (إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ) مفهوم این جمله آن است که اگر زید نیاید اکرامش واجب نمی باشد، و گاهی اخباری است مانند (إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ) که به دلالت التزامی بین به معنی الاخص بر عدم وجود نهار عند طلوع شمس دلالت دارد. و اما مفرد گر چه دارای مفهوم است مثلاً (حاتم) دارای منطوق و مفهوم است شخص

خارجی ای معروف که دارای صفت سخاوت بوده و (حاتم) نام داشته است مدلول مطابقی و منطوق لفظ (حاتم) است و (جود و بخشش) مدلول التزامی و مفهوم لفظ (حاتم) می باشد بنا بر این لفظ مفرد ایضاً مفهوم دارد منتهی در اصطلاح علم اصول مفهوم، آن است که مدلول التزامی جمله باشد و از نظر اصطلاح علمای علم اصول به مدلول التزامی مفرد (مفهوم) گفته نمی شود.

و اصطلاح اصولی بر آن جاری شده که مفهوم باید مربوط به جمله باشد جهت توضیح بیشتر از جملات انشایی و اخباری می توانیم مثال بیاوریم مثلاً مولى فرموده: (إِنَّ جَائِكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ) منطوق جمله مذکور آن است که در صورت آمدن زید اکرام آن واجب است و مفهوم آن، آن است که در صورت انتفاء شرط، مشروط منتفی می باشد یعنی اگر زید نیاید اکرامش واجب نمی باشد.

و اما مفهوم عبارت است از چیزی که لفظ مستقیماً دلالت بر آن چیز نداشته باشد و آن را ابتداءً در شکم ندارد و مدلول مطابقی لفظ نمی باشد و بلکه لفظ به تبع منطوق بر آن دلالت دارد، و به عبارت دیگر مفهوم از لازمه منطوق است و لزوم آن از نوع لزوم بین به معنی الاخص می باشد، و لذا می گوئیم مفهوم مدلول التزامی لفظ است.

پس بالاخره با توجه به تحلیل مذکور تعریف مفهوم و منطوق این چنین از آب در می آید: منطوق حکم و معنایی است که لفظ در محل نطق، بر آن دلالت دارد، به عبارت دیگر منطوق معنایی است که در محل نطق (اولاً و بالذات) از لفظ فهمیده می شود، یعنی به محض تلفظ آن لفظ، معنی فهمیده می شود منتهی دلالت لفظ بر منطوق گاهی مستند به وضع می باشد مانند دلالت لفظ (اسد) بر حیوان مفترس و گاهی دلالت لفظ بر منطوق به توسط قرینه عامه است، مانند قول تعالی:

(وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) که دلالت بر طهارت همه افراد «ماء» دارد و منشأ دلالت قرینه عامه است که همان اطلاق باشد، و گاهی دلالت لفظ بر منطوق مستند به قرینه خاص است مانند (رَأَيْتَ اسْدًا يَرْمِي) که رجل شجاع مدلول مطابقی و منطوق لفظ (اسد) است و منشأ دلالت قرینه خاصه (يَرْمِي) می باشد.

بنا بر این باید توجه داشت که مدلول مطابقی (منطوق) اختصاص به معنی حقیقی و موضوع له ندارد و بلکه معنای مجازی ایضاً می تواند مدلول مطابقی و منطوق لفظ باشد. و

لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً.

۲- ما يقابل المصداق^(۱)، فیراد منه کل معنی يفهم، وان لم يكن مدلولاً للفظ، فيعم

اما (مفهوم) حکم و معنایی است که لفظ با دلالت التزامی نه در محل نطق (ثانیاً و بالتبع) بر آن دلالت دارد.

به عبارت دیگر: (المنطوق هُوَ حُكْمٌ دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فِي مَحَلِّ النُّطْقِ، الْمَفْهُومُ هُوَ حُكْمٌ دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ لَا فِي مَحَلِّ النُّطْقِ).

تعریف مذکور از ناحیه مرحوم حاجبی ارائه شده است و مرحوم مظفر تعریف حاجبی را سالمترین تعریف برای مفهوم و منطوق شناخته است، و لذا آن را در کتاب خود ذکر و انتخاب فرموده است.

مرحوم صاحب کفایه هراتی مفهوم و منطوق را چنین تعریف نموده است:

الْمَفْهُومُ حُكْمٌ غَيْرٌ مَذْكُورٍ وَالْمَنْطُوقُ حُكْمٌ مَذْكُورٌ.

مثلاً در «إِنْ جَائَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ» منطوق همان وجوب اکرام عند مجيء زيد است که در کلام ذکر شده است و مفهوم عدم وجوب اکرام زيد است عند عدم مجيء زيد که در کلام ذکر نشده است.

و بعضی‌ها در مقام تعریف منطوق و مفهوم چنین فرموده‌اند: (الْمَفْهُومُ حُكْمٌ لِغَيْرِ مَذْكُورِ الْمَنْطُوقِ حُكْمٌ مَذْكُورٍ) مثلاً در «إِنْ جَائَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ» مفهوم، عدم وجوب اکرام زيد است عند عدم مجيء زيد، و این حکم، برای غیر مذکور است چه آن که عدم مجيء زيد در کلام ذکر نشده و آن چه که ذکر شده مجيء زيد است و منطوق، وجوب اکرام زيد است عند مجيء زيد برای مذکور که مجيء زيد باشد و مجيء زيد در کلام ذکر شده است.

و نظر بر این که تعاریفات مذکور تعریف لفظی است و تعریف لفظی به اعم و به اخص و بلازم امکان دارد بدین لحاظ در آنها «دقت» لازم نمی‌باشد، و لذا مرحوم مظفر از اطالة کلام در نقض و ابرام تعاریف مذکوره خودداری می‌نماید و ما هم تبعاً لمرحوم مظفر از توضیحات در مورد تعاریف مذکوره صرف نظر می‌نماییم البته اجمالاً باید توجه داشت که تعریف بر سه قسم است:

«تعریف حقیقی» و «تعریف لفظی» و «تعریف شرح الاسمی».

۱. مفهوم در مقابل مصداق مربوط به اصطلاح علمای علم منطق است در علم منطق مفهوم عبارت است از نفس صورت ذهنی که از حقایق اشیاء انتزاع می‌شود و اما (مصداق) چیزی

المعنى الاول وغيره.

۳- ما يقابل المنطوق، وهو أخص من الاولين. وهذا هو المقصود بالبحث هنا. وهو اصطلاح أصولي يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية سواء كانت انشائية او اخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم وان كان من المدلولات الالتزامية. اما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملا لذلك المعنى وقالبا له، فيسمى المعنى (منطوقا) تسمية للمدلول باسم الدال^(۱). ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابق فقط، وان كان المعنى مجازا قد استعمل فيه اللفظ بقرينة.

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملا له دالا عليه بالمطابقة ولكن يدل عليه باعتباره لازما لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص^(۲) [راجع كتاب



است كه (مفهوم) بر آن منطبق می شود.

به عبارت دیگر (مصدق) یعنی حقیقت شیء خارجی، مثلاً صورت ذهنی مسمی محمد، مفهوم (محمد) است و شخص حقیقی خارجی، مصداق (محمد) خواهد بود.

۱. یعنی آن چه كه منطوق است و مورد نطق و تلفظ می باشد (لفظ) است و منطوق (نطق شده) نام لفظ می باشد ولی به مدلول مطابقی آن (منطوق) می گویند. در حقیقت اسم دال را روی مدلول قرار داده اند، و لذا می فرمایند: (تَسْمِيَةُ لِلْمَدْلُولِ بِاسْمِ الدَّالِ) یعنی مدلول را به اسم دال نامگذاری نموده اند.

۲. مرحوم مظفر در جلد اول کتاب منطق، صفحه ۸۵ راجع به لزوم بین و غیر بین و اقسام لزوم بحث کرده است، با آن كه در سابق اقسام لزوم را بیان كردیم در این جا تکرار می نمایم:

لزوم بر دو قسم است: لزوم بین و آشکار، لزوم غیر بین.

لزوم بین: یا به معنی الاخص است و یا به معنی الأعم می باشد، اما لازم بین به معنی الاخص: (مَا يُلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرٍ مُلْزُومِهِ تَصَوُّرُهُ بِإِلْحَاجَةٍ إِلَى تَوْسِطِ شَيْءٍ) یعنی لزوم بین به معنی الاخص آن است كه از تصور ملزوم، تصور لازم بدون آن كه به واسطه ای نیاز باشد لازم آید، مانند تصور (نار) كه از تصور (نار) كه ملزوم است تصور لازم آن كه حرارت است بدون نیاز به توسط شیء، لازم می آید و انفكاك تصور لازم از تصور ملزوم محال و غیر ممكن است.

و اما لازم بین به معنی الأعم: (مَا يُلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهِ وَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ وَ تَصَوُّرِ النَّسْبَةِ بَيْنَهُمَا الْجُزْمُ بِالْمُلَازِمَةِ) یعنی لازم اعم آن است که از تصور لازم و تصور ملزوم و تصور نسبت بین لازم و ملزوم جزم به ملازمه حاصل می شود، مثلاً اثنین ملزوم است و (نصف الأربع) لازم آن می باشد که باید اثنین تصور شود و اربعه تصور شود، و نسبت بین اثنین و اربعه تصور شود، و سپس جزم بملازمه بین اثنین و نصف اربعه بودن حاصل خواهد شد، و یا مثلاً وجوب ذی المقدمه ملزوم است و وجوب مقدمه لازم آن است که اولاً وجوب صلوة تصور شود و وضو تصور شود و نسبت بین صلوة و وضو تصور گردد که صلوة واجب توقف بر وضو دارد، آن وقت جزم بملازمه بین وجوب صلوة و وجوب وضو حاصل خواهد شد.

و اما لازم غیر بین: (هُوَ مَا يُقَابِلُ الْبَيِّنَ مُطْلَقًا بِأَنَّ الْمُلَازِمَةَ يَخْتِاجُ إِلَى إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَيْهَا) یعنی در لازم غیر بین برای کشف ملازمه تصور ملزوم و لازم و نسبت بین آن دو کفایت نمی کند و بلکه اثبات ملازمه نیاز به اقامه برهان دارد، مثلاً کثرة رَمَاد (خَاكِسْتَر) ملزوم است و «جود و سخاوت و مهمانداری» صاحب «رَمَاد»، لازم است اولاً باید کثرت (رَمَاد) را تصور کرد و «جود و سخاوت و مهمانداری» فلان شخص را ایضاً تصور نمود و نسبت بین کثرت رَمَاد و سخاوت و مهمانداری را ایضاً تصور نمود در عین حال ملازمه بین کثرة (رَمَاد) و سخاوت و مهمانداری صاحب (رَمَاد) کشف نمی شود، چه آن که کثرة (رَمَاد) عوامل زیادی دارد از قبیل گرم کردن خانه و غیره.

و اثبات ملازمه بین کثرة رَمَاد و سخاوت و مهمانداری صاحب رَمَاد نیاز به دلیل دارد که باید شاهد و دلیل و قرینه دیگری باشد و ثابت نماید که کثرة رَمَاد آقای زید بخاطر مهمانداری و سخاوت وی می باشد، و لذا لازم غیر بین نظری می باشد و لازم بین بدیهی خواهد بود.

و بالآخره لزوم بین به معنی الأخص از التزامات لفظیه است و مفاد لفظ خواهد بود و نیاز به حکم عقل ندارد، و اما لزوم بین به معنی الأعم و لزوم غیر بین از التزامات عقلیه است و نیاز به حکم عقل دارند منتهی لزوم بین به معنی الأعم بدیهی می باشد و لزوم غیر بین نظری خواهد بود (مفهوم) مورد بحث باید تبعیت منطوق را داشته باشد و در لزوم بین به معنی الأعم و لزوم غیر بین تبعیت وجود ندارد تنها در لزوم بین به معنی الأخص تبعیت وجود دارد، و لذا شرط شده است که (مفهوم) لازم بین به معنی الأخص لفظ باید باشد که با تصور

المنطق للمؤلف، الجزء الاول ص ۷۹ عن معنى البين واقسامه]. ولاجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي.

مثاله: قولهم «إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيء». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كراً بشيء من النجاسات. والمفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - انه إذا لم يبلغ كراً يتنجس.

وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي:

المنطوق: «هو حكم دل عليه اللفظ في محلِّ النطق^(۱)».

والمفهوم: «هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق».

والمراد من الحكم: الحكم بالمعنى الاعم، لا خصوص أحد الاحكام الخمسة.

وعرفوهما أيضاً بانهما حكم مذكور وحكم غير مذكور، وانهما حكم لمذكور وحكم

لغير مذكور، وكلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. والذي يُهَوَّنُ الْخُطْبُ^(۲) انهما تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف، والمقصود منها واضح كما شرحناه.

۲- النزاع في حجية المفهوم

لا شك إن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم

على السامع، ومن السامع على المتكلم، كَسَائِرِ الظَّوَاهِرِ الْأُخْرَى^(۳).

لفظ بلافاصله لازم أن تصور گردد.

۱. محل نطق یعنی ابتداءً و اولاً و بالذات.

۲. یعنی «آسان می گرداند مشکل را».

۳. جهت دوم بحث در رابطه با (مفهوم) آن است که آیا مفهوم حجیت دارد یا خیر؟

عنوان مذکور (النِّزَاعُ فِي حُجِّيَّةِ الْمَفْهُومِ) از دو جهت ایراد و اشکال دارد:

جهت اول ایراد آن است که نزاع مذکور (مفهوم حجیت است یا خیر؟) اصلاً بی معنی و

بی مورد و بی اساس است، چه آن که نزاع مزبور در فرض جاری می شود که اولاً مفهوم داشتن

کلام و جمله شرطیه محرز باشد و سپس نزاع شود که آیا آن مفهوم حجت است یا خیر؟ و اگر

مفهوم داشتن جمله شرطیه مسلم و حتمی باشد نزاع فوق معنای معقول ندارد چه آن که

معنای مفهوم داشتن جمله شرطیه آن است که جمله شرطیه دلالت بر مفهوم و ظهور در مفهوم

إذاً، ما معنى النزاع في حجية المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجة أولاً؟

وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الالفاظ التي كان الغرض منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغي ان يدخل في مباحث الحجة كالبحت عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو ذلك.

والجواب: ان النزاع^(۱) هنا في الحقيقة انما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي

دارد و اگر ظهور و دلالت جمله شرطیه نسبت به مفهوم محرز و مسلم باشد این ظهور مانند بقیه ظواهر بوده و حجیت آن (همان طوری که بحث آن در مقصد سوم خواهد آمد) ثابت است، بنا بر این اگر مولى بگوید: (إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمْهُ) و فرض این باشد که جمله مذکور در مفهوم (عدم اکرام عند عدم مجیء زید) ظهور دارد و عبد می تواند علیه مولى به ظاهر کلام مولى احتجاج نماید با فرض مذکور ناگفته پیدا است که نزاع فوق الذکر معنایی ندارد.

جهت دوم: ایراد آن است که بر فرض که نزاع مورد نظر درست باشد و معنای معقول داشته باشد، ایراد دیگری وارد است و ایراد آن است که محل نزاع مزبور (مفهوم حجیت دارد یا ندارد) در مقصد سوم است که راجع به حجیت ظواهر بحث می کنند نه در مباحث الفاظ و ما فعلاً در دایره مباحث الفاظ قرار داریم که غرض از مباحث الفاظ تشخیص و تنقیح صغریات حجیت ظواهر است، بنا بر این بحث حجیت مفهوم نباید در مباحث الفاظ مطرح شود.

۱. مرحوم مظفر با یک تیر دو هدف را نشانه می گیرد و با یک پاسخ هر دو اشکال را دفع می نماید، ما حصل جواب آن است که نزاع در رابطه با حجیت مفهوم در حقیقت و واقع در اصل ظهور و مفهوم داشتن جمله است که آیا جمله شرطیه مثلاً مفهوم دارد یا ندارد دلالت بر مفهوم و ظهور در مفهوم دارد یا ندارد؟

به عبارت دیگر: در جمله شرطیه اگر محفوف به قرینه ای باشد که دلالت بر مفهوم دارد، اصلاً نزاع وجود ندارد و همه قبول دارند که جمله شرطیه مذکور به کمک قرینه مفهوم دارد محل نزاع و خلاف نوع جمله است که آیا نوع جمله شرطیه دلالت و ظهور بر مفهوم دارد یا خیر؟ نه آن که نزاع در حجیت مفهوم باشد، گر چه از ظاهر تعبیرات علما استفاده می شود که نزاع در حجیت مفهوم است، بنا بر این عنوان بحث را این چنین باید مطرح کرد: آیا نوع

في اصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح، النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلاً - ان الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟ لا انه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجيته، فان هذا لا معنى له، وان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: مفهوم الشرط حجة أم لا. ولكن غرضهم ما ذكرنا.

كما انه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، فان هذا ليس موضع كلامهم. بل موضوع الكلام ومحل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

۳- اقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

۱- (مفهوم الموافقة): ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود^(۱)

جملة شرطية و جملات دیگر مثلاً با قطع نظر از قرینه دلالت بر مفهوم دارد یا خیر؟

۱. جهت سؤم بحث در رابطه با مفهوم مربوط به اقسام مفهوم است که مفهوم بر دو قسم

منقسم می شود:

۱. مفهوم موافق، ۲. مفهوم مخالف.

مفهوم موافق آن است که با منطوق (هم سنخ) باشد، مثلاً در قول تعالی: **وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**، حکم در منطوق با حکم در مفهوم از یک سنخ هستند چه آن که منطوق آیه، حرمت (أف) گفتن به پدر و مادر است و مفهوم آن حرمت ضرب و شتم پدر و مادر خواهد بود، از این مفهوم موافق به فحوائی خطاب (مفاد خطاب) و به دلالت اولویت ایضاً تعبیر شده است، در حجیت مفهوم موافق خلاف و نزاعی وجود ندارد، یعنی اگر برای کلامی همچو اولویت و مفهوم اتفاق بیفتد در حجیت آن مفهوم کسی مخالفت نکرده است، یعنی این که آیه مذکور بر حرمت ضرب و شتم پدر و مادر بطریق اولی دلالت دارد، نزاع و اختلافی وجود ندارد به این معنی که علت (حرمت) که حکمی از احکام است در ضرب و شتم شدیدتر است نسبت به

في المنطوق، فان كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم الوجوب أيضاً، وهكذا.

كدلالة الاولوية في مثل قوله تعالى: «ولا تقل لهما اف» على النهي عن الضرب والشتم للابوين ونحو ذلك مما هو أشد اهانة وإيلاً ما من التأفيف المحرم بحكم الآية. وقد يسمى هذا المفهوم (فحوى الخطاب). ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم وله تفصيل كلام يأتي في موضعه.

۲- (مفهوم المخالفة): ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهي ستة:

۱- مفهوم الشرط

۲- مفهوم الوصف

۳- مفهوم الغاية

۴- مفهوم الحصر

۵- مفهوم العدد

۶- مفهوم اللقب



الاول - مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع

لا شك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالي فيها على^(۱) المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهي على نحوين:

(أف) ولذا ضرب و شتم پدر و مادر به طریق اولی حرمت خواهد داشت.

و اما مفهوم مخالف آن است که سنخ حکم در مفهوم با سنخ حکم در منطوق متفاوت است، مثلاً در (إِنْ جَائِكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمُهُ) حکم منطوق وجوب اکرام است و در مفهوم عدم وجوب اکرام است، مفهوم مخالف شش تا مورد دارد که یک یک آنها بررسی خواهد شد.

۱. در جمله شرطیه آن چه که مسلم است و شک و تردیدی در این نیست آن است که

جمله شرطیه بر ثبوت عند الثبوت (منطوق) دلالت دارد مثلاً در ((إِنْ جَائِكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ)) وجوب اکرام زید بر مجیء او تعلیق شده است و جمله مذکور بدون شک وجوب اکرام را در فرض مجیء، ثابت می‌کند و سر منشأ دلالت جمله بر ثبوت عند الثبوت (وضع) می‌باشد چه آن که ثبوت وجوب اکرام زید عند مجیء زید منطوق ومعنی مطابقی و موضوع له کلام می‌باشد و لکن کیفیت تعلیق جزا بر شرط در جملات شرطیه به دو نحوه می‌باشد.

نحوه اول آن است که: موضوع حکم در جزا (تالی) به عنوان شرط در (مقدم) اخذ شده که بدون شرط حکم در جزا اصلاً تصور ندارد چه آن که شرط موضوع حکم است و بدون موضوع حکم قابل تصور نخواهد بود، این قسم از جملات شرطیه بالاتفاق مفهوم ندارند، مثلاً: در مثال آیه مبارکه قرآن سوره نور، آیه ۳۳:

(وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا).

«کنیزکان خود را که مایلند بغت و پاکدامنی برای طمع مال دنیا جبراً به زنا وادار نکنید». (حرمت اکراه به زنا) بر (اراده تحصن از ناحیه فتيات) تعلیق شده و این اراده تحصن همان طوری که معلق علیه به شرط می‌باشد در عین حال موضوع حکم حرمت اکراه، هم خواهد بود و اگر اراده تحصن منتفی شود، حرمت اکراه خود به خود به انتفاء موضوع خود، منتفی می‌شود، در این قسم جمله شرطیه، همه اتفاق دارند که مفهوم ندارد چه آن که مفهوم داشتن زمانی تصور و فرض می‌شود که با انتفاء شرط، موضوع حکم باقی باشد که بگوییم حالا که شرط منتفی شده است آیا حکم ایضاً منتفی می‌شود یا خیر؟

در جمله شرطیه مذکور با انتفاء شرط موضوع منتفی شده و حرمت اکراه با انتفاء موضوعش تصور ندارد، فتيات اگر اراده تحصن را نداشته باشد اکراه معنایی ندارد بنا بر این، این نوع از جملات شرطیه از محل نزاع بیرون خواهند بود.

نحوه دوم آن است که: موضوع حکم در تالی چیزی و شرط در مقدم چیزی دیگر است، مثلاً در مثال ((إِنْ جَائِكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ)) حکم در جزاء (وجوب اکرام) به شرطی معلق شده است که آن شرط، موضوع حکم نمی‌باشد و آن شرط (مجیء زید است) و موضوع حکم، خود زید است نه مجیء زید، و لذا با انتفای شرط، حکم قابل فرض و تصور می‌باشد یعنی با انتفای شرط (مجیء زید)، موضوع حکم که خود زید است منتفی نخواهد شد و بلکه با انتفاء شرط موضوع که خود زید باشد باقی می‌باشد و فرض تحقق حکم با انتفای شرط ایضاً امکان

۱- أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط في المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: (إن رزقت ولداً فاختنه)، فانه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده. ومنه قوله تعالى: «ولا تكرر هوا فتياكم على البغاء إن أردن تحصناً» فانه لا يعقل فرض الاكراه على البغاء إلا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات. وقد اتفق الاصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية لان انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: «إن لم ترزق ولداً فلا تختنه»، ولا يقال: «إن لم يردن تحصناً فاكروهن على البغاء».

۲- ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إن أحسن صديقك فأحسن اليه»، فان فرض الاحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلاً على فرض صدور الاحسان منه، فانه يمكن الاحسان اليه أحسن أو لم يحسن، *مركز تحقیق فقه وعلوم اسلامی* وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في

دارد، مثلاً ممکن است در واقع علت وجوب اکرام زید دو چیز باشد: یکی آمدن زید و دیگری نامه فرستادن زید، که اگر آمدن منتفی شود نامه فرستادن جانشین (آمدن) می شود و وجوب اکرام با انتفاء شرط، می بینیم امکان تحقق دارد.

این قسم از جملات شرطیه مورد نزاع و خلاف است که آیا (إن جائك زید فأكرمهُ) مفهوم دارد یا خیر؟ اگر مفهوم داشته باشد معنای جمله آن است که در صورت آمدن، اکرام واجب است و در صورت نیامدن، اکرام واجب نخواهد بود، و معنی مفهوم نداشتن جمله شرطیه مذکور آن است که اگر زید آمد اکرام آن واجب است و اگر زید نیامد آیا اکرام آن واجب است و یا واجب نیست؟ جمله مذکور ساکت است.

یعنی در صورت انتفاء شرط وجوب اکرام زید و عدم وجوب اکرام زید از جمله شرطیه استفاده نخواهد شد و برای روشن شدن و مشخص نمودن حکم فرض نیامدن زید، به دلیل آخری باید رجوع شود.

دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلاً - على تقدير انتفاء الشرط.

وانما قلنا (نوع الحكم)، لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية او غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن. وفي مفهوم الشرطية قولان اقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

المناط في مفهوم الشرط

ان دلالة الجملة الشرطية^(۱) على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو

۱. همان طوری که در سابق بیان شد در جمله شرطیه مانند ((إِنْ جَائَكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمِهِ) نزاع و اختلاف از این قرار است که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا ندارد؟ به این معنی که جمله شرطیه مذکور، دلالت بر عدم وجوب اکرام عند عدم مجيء زيد دارد و یا آن که در فرض عدم مجيء اصلاً ساکت است که نه دلالت بر وجوب اکرام دارد و نه دلالت بر عدم وجوب اکرام؟ هم اکنون مرحوم مظفر (ره) معیار و مناط مفهوم داشتن جمله شرطیه را بیان می فرماید و خلاصه فرمایش ایشان آن است که (مفهوم داشتن) جمله شرطیه متوقف بر آن است که اولاً بر سه امر دلالت کند، به عبارت دیگر اگر بخواهیم برای جمله شرطیه مفهوم ثابت نماییم باید دلالت آن را بر سه امر (که ذکر آنها خواهد آمد) به اثبات برسانیم و اگر دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه ثابت گردید مفهوم داشتن جمله شرطیه خود به خود ثابت و محرز خواهد شد و در صورت عدم اثبات دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه مفهوم داشتن جمله شرطیه ثابت نخواهد شد.

مرخوم مظفر از کسانی است که مفهوم داشتن جمله شرطیه را معتقد است و لذا در صدد آن برآمده که دلالت جمله شرطیه را بر امور ثلاثه چه از راه اطلاق و چه از راه وضع ثابت نماید و سرانجام به مدعای خود (دلالت جمله شرطیه بر مفهوم) دست یابد.

امور ثلاثه: ص ۱۹۱

۱- (دَلَالَتُهَا عَلَى الْأَرْتِبَاطِ وَالْمُلَازِمَةِ بَيْنَ الْمَقْدَمِ وَالتَّالِي...) اولاً جمله شرطیه بر ارتباط و ملازمه بین شرط و جزا باید دلالت داشته باشد، یعنی جمله شرطیه آن چنان باشد که ظهور

در تلازم بین شرط و جزا و بر ارتباط بین تالی و مقدّم داشته باشد مانند (إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مُوجُودٌ) این جمله شرطیه ظهور دارد بر این که بین طلوع شمس و وجود نهار تلازم و ارتباط برقرار است در فرض وجود تلازم و ارتباط بین شرط و جزا مفهوم داشتن جمله شرطیه امکان دارد و اگر تلازم و ارتباط نباشد مفهوم داشتن جمله شرطیه را می توان به سادگی انکار کرد، مثلاً در جمله شرطیه اتفاقیه (إِنْ كَانَتْ زَيْدٌ مَرِيضًا فَقَعْلُهُ سَالِمٌ) بین سلامت عقل زید و مریض بودن زید تلازم وجود ندارد، و لذا جمله مذکور مفهوم ندارد، یعنی با انتفای مریضی، سلامت عقل منتفی نمی شود.

مرحوم مظفر دلالت جمله شرطیه بر وجود تلازم بین شرط و جزا را قبول دارد و می فرماید: جمله شرطیه به مجموع شرط و جزا دلالت بر تلازم بین شرط و جزا خواهد داشت، البته باید توجه داشت که تلازم مذکور مدلول ادوات شرط نمی باشد، چه آن که ادوات شرط (إِنْ وَ كَلَّمَآو...) برای دلالت کردن بر تلازم وضع نشده است، بلکه هیئت جمله شرطیه همراه با شرط و جزا و ادوات شرط جمعاً دلالت بر تلازم بین شرط و جزا خواهد داشت، یعنی آقای واضع هیئت جمله شرطیه را به مجموع شرط و جزا برای تلازم و ارتباط وضع نموده است و دلیل این وضع تبادر است که از جمله (إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مُوجُودٌ) در ذهن تبادر می کند که بین طلوع شمس و وجود نهار تلازم و ارتباط عمیق برقرار است، و همچنین از کلام مولی: (إِنْ جَائَكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمِهِ) (با توجه بر این که وجوب اکرام زید تعلیق «بر آمدن» او شده است) در ذهن تبادر می کند که علت و سبب و انگیزه وجوب اکرام زید آمدن او می باشد، و تلازم و ارتباط شرعی و مولوی بین وجوب اکرام و آمدن موجود است.

بنا بر این استعمال جمله شرطیه را در قضیه اتفاقیه (إِنْ كَانَتْ زَيْدٌ مَرِيضًا فَقَعْلُهُ سَالِمٌ) استعمال در غیر موضوع له بوده و مجاز خواهد بود و علاقه مجازیه در قضایای اتفاقیه همان ادعای تلازم و ارتباط می باشد.

۲- (دَلَالَتُهَا زِيَادَةً عَلَى الْإِثْبَاتِ...) ثانیاً جمله شرطیه علاوه بر دلالت بر تلازم و ارتباط باید بر وابستگی تالی بر مقدّم و بر مترتب بودن تالی بر مقدّم و بر تابعیت تالی برای مقدّم دلالت داشته باشد، یعنی جمله شرطیه باید آن چنان باشد که سببیت و علیت و شرطیت مقدّم را برای تالی و معلولیت تالی را برای مقدّم، ثابت نماید و ظهور بر آن داشته باشد (البته

منظور از علیت به معنی فلسفی آن نیست) بعبارت دیگر تلازم بین شرط و جزاء به سه صورت تصور می شود:

۱. شرط علّت جزا است مانند (إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مُوجُودٌ) که طلوع شمس علّت وجود نهار است.

۲. شرط معلول جزا است مانند (إِنْ كَانَ النَّهَارُ مُوجُودًا فَالشَّمْسُ طَالِعَةً) که وجود نهار معلول طلوع شمس است.

۳. شرط و جزا هر دو معلول برای علّت آخری باشد مانند (إِنْ كَانَ النَّهَارُ مُوجُودًا فَالْعَالَمُ مُضِيًّا) وجود نهار و روشنایی عالم هر دو معلول طلوع شمس هستند.

در ما نحن فيه جمله شرطیه در صورتی می تواند مفهوم داشته باشد که از قسم اول باشد یعنی شرط علّت و سبب جزا باشد که با انتفاء شرط (که علّت است) جزا (که معلول است) منتفی شود، در غیر این صورت اگر شرط معلول باشد با انتفاء معلول علّت منتفی نخواهد شد چه آن که ممکن است با انتفاء معلول و مسبب علّت و سبب باقی باشد.

(فراموش نشود منظور از علّت و معلول به معنی فلسفی آن نخواهد بود چه آن که در علّت و معلول فلسفی انفکاک بین علّت و معلول محال است ولی در سبب و مسبب و علّت و معلول غیر فلسفی ممکن است علّت و سبب باقی باشد و معلول و مسبب منتفی گردد).
و خلاصه در جمله شرطیه اگر شرط معلول باشد مفهوم داشتن چنین جمله شرطیه مسلم و یقینی نخواهد بود.

مرحوم مظفر دلالت دوم (دلالت جمله شرطیه بر آن که مقدم علّت برای تالی باشد) را قبول دارد و دلالت مذکور را ناشی از (وضع می داند البته نه به این کیفیت که جمله شرطیه دو تا وضع داشته باشد، یکی برای تلازم و دیگری برای معلول بودن تالی برای مقدم بلکه به این کیفیت که جمله شرطیه وضع واحدی دارد به این معنی که آقای واضع هیئت جمله شرطیه را وضع کرده برای تلازم و ارتباطی که دارای خصوصیتی است، و آن خصوصیت آن است که مقدم علّت و تالی معلول باشد.

دلیل بر اثبات این وضع تبادر است چه آن که از جمله شرطیه (إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمْهُ) در ذهن تبادر می کند که علّت و سبب وجود اکرام مجبی، خواهد بود و متکلم و مولی مجبی را در موضع فرض و تقدیر قرار داده که اگر زید آمد اکرامش واجب است و اگر نیامد واجب

نخواهد بود، بنا بر این جمله شرطیه بِالْوَضْعِ دلالت بر علیت مقدم برای تالی دارد.

۳- (دَلَالَتُهَا زِيَادَةً عَلَى مَا تَقَدَّمَ...) ثالثاً جمله شرطیه علاوه بر دو تا دلالت مذکور باید بر انحصار سببیت و علیت مقدم برای تالی دلالت نماید یعنی جمله شرطیه باید آن چنان باشد که ظهور و دلالت داشته باشد بر این که علت و سبب تالی تنها و منحصرأ همان مقدم است و غیر از مقدم علت و سبب دیگری که بدیل و عِدْل آن باشد ندارد، از باب مثال در ((إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمْهُ)) علت وجوب اکرام تنها و منحصرأ باید مجبیء باشد، در این صورت جمله شرطیه می تواند مفهوم داشته باشد که با انتفای مجبیء که علت منحصرة وجوب اکرام است وجوب اکرام ایضاً منتفی خواهد شد و اگر وجوب اکرام دو تا علت داشته باشد یکی «آمدن» و دیگری «نامه ارسال نمودن»، جمله مذکور مفهوم ندارد چه آن که با انتفای مجبیء وجوب اکرام منتفی نمی شود و ممکن است «نامه فرستادن» جایگزین «مجبیء» شود و وجوب اکرام مترتب گردد.

مرحوم مظفر مدعی است که جمله شرطیه این سومین دلالت را ایضاً خواهد داشت یعنی جمله شرطیه بر آن که مقدم و شرط علت منحصرة تالی و جزا است ظهور و دلالت دارد، منتهی دلالت مذکور بر خلاف دلالت اول و دوم مستند باطلاق است به این کیفیت که مولی در مقام بیان علت و سبب وجوب اکرام را تنها (مجبیء) معرفی کرده است، مقتضی اطلاق کلام مولی آن است که سبب و علت وجوب اکرام، مجبیء می باشد و الا اگر غیر از مجبیء (مثلاً نامه فرستادن) دخالت در وجوب اکرام داشت و یا سبب مستقل برای وجوب اکرام بود، مولی باید با بیان زایدی تذکر می داد و می گفت:

((إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ أَوْ أُرْسِلَ إِلَيْكَ مَكْتُوباً فَأَكْرِمْهُ، إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ وَأُرْسِلَ إِلَيْكَ مَكْتُوباً فَأَكْرِمْهُ)).

و نظر بر این که مولی به عنوان علت وجوب اکرام تنها مجبیء را ذکر کرده است و کلامش را مطلق آورده است، لذا از اطلاق کلام مولی ثابت می شود که تنها مجبیء علت منحصرة وجوب اکرام است، و بالأخره جمله شرطیه با کمک اصالة الاطلاق دلالت و ظهور بر انحصاریت علیت مقدم برای تالی خواهد داشت، همان طوری که صیغه امر با کمک اصالة الاطلاق ظهور در واجب عینی و تعیینی و نفسی داشت.

سرانجام با توجه به تحلیلات و تحقیقات که بیان گردید دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه محرز و مسلم است و ناگفته پیداست که دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه همانا، و دلالت آن

بالاطلاق^(۱) - على أمور ثلاثة مترتبة^(۲):

۱- دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي.
 ۲- دلالتها - زيادة على الارتباط والملازمة - على أن التالي معلق على المقدم ومرتب عليه وتابع له، فيكون المقدم سبباً للتالي. والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء وان كان شرطاً ونحوه^(۳)، فيكون أعم من السبب المصطلح^(۴) في فن المعقول.

۳- دلالتها - زيادة على ما تقدم - على انحصار السببية في المقدم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.

وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة واضح، لأنه لو كانت الجملة اتفاقية^(۵)، أو كان التالي غير مترتب على المقدم^(۶)، أو كان مترتباً ولكن لا على

بر مفهوم همتا، بنا بر این طبق مبنا و نظر مرحوم مظفر جمله شرطیه دلالت و ظهور بر مفهوم دارد و تا زمانی که قرینه صارفه در کار نباشد در مفهوم داشتن جمله شرطیه شک و تردیدی راه نخواهد داشت.

۱. یعنی جمله شرطیه بر امور ثلاثة یا بالوضع دلالت کند و یا بالاطلاق. دلالت جمله شرطیه طبق مبنای مرحوم مظفر بر امر اول و دوم بالوضع است و بر امر سوم بالاطلاق می باشد.

۲. یعنی امور ثلاثة هر کدام بر دیگری مترتب است، مثلاً امر سوم که انحصاریت مقدم برای تالی باشد مترتب بر امر دوم است که سبب و علت بودن مقدم برای تالی باشد، و همچنین امر دوم که سبب بودن و علت بودن مقدم برای تالی باشد مترتب بر امر اول است که اصل تلازم و ارتباط باشد، به عبارت دیگر دلالت بر امر سوم زمانی امکان دارد که دلالت بر امر دوم محقق شود و دلالت جمله بر امر دوم زمانی ممکن می شود که دلالت جمله بر امر اول محقق شود لذا مرحوم مظفر فرموده است: امور ثلاثة ای که هر کدام مترتب بر دیگری است.
 ۳. نحوه: مقتضی، مانع و امثال آن.

۴. یعنی سبب و علت، در ما نحن فيه اعم از علت و سبب فلسفی و علمی می باشد.

۵. یعنی جمله شرطیه به صورت قضیه اتفاقية باشد و دلالت بر التزام و ارتباط بین مقدم و تالی نداشته باشد که در این صورت دلالت بر امر اول متنفی می باشد مانند ((إِنْ كَانَ وَزَيْدٌ

نحو الانحصار فيه (۷) - فانه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي.
وانما الذي ينبغي اثباته هنا، هو ان الجملة ظاهرة في هذه الامور الثلاثة وضعاً أو
اطلاقاً لتكون حجة في المفهوم.

والحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الامور وضعاً في بعضها واطلاقاً في البعض
الآخر.

۱- اما دلالتها على الارتباط ووجود العلة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر انه
بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص ادوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك،
بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. وعليه فاستعمالها في الاتفاقية
يكون بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالي إذا اتفقت لهما المقارنة في
الوجود.

۲- واما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نحو من انحاء الترتب (۸) فهو
بالوضع ايضاً، ولكن لا بمعنى انها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب،
بل بمعنى انها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالي على المقدم.
والدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالي على المقدم عنها، فانها تدل على أن المقدم
وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعاً أي

ضعيفاً فأيمانه قوي) که ملازمه بين ضعف بدن زيد وقوت ايمان او وجود ندارد و بلکه مقارنه
تالی با مقدم اتفاق افتاده است.

۶. اشاره به جمله شرطیه ای است که مقدم علت و سبب تالی نباشد و در این صورت
دلالت بر امر دوم منتفی می باشد، مانند (إِنْ كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا فَالشَّمْسُ طَالِعَةً) که مقدم
معلول است و تالی مترتب بر مقدم نمی باشد.

۷. اشاره به جمله شرطیه ای است که مقدم علت منحصره ای تالی نباشد، در این صورت
دلالت بر امر سوم منتفی خواهد بود مانند (إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ أَوْ أُرْسِلَ إِلَيْكَ مَكْتُوبًا فَأَظْرِمَهُ) که
علت وجوب اکرام دو چیز است: یکی «مجی» و دیگری «نامه فرستادن».

۸. یعنی جمله شرطیه بر ترتب تالی بر مقدم دلالت دارد و نحوه ترتب گاهی از باب
ترتب مسبب بر سبب است و گاهی از باب ترتب مشروط بر شرط بوده و گاهی از باب ترتب
معلول بر علت خواهد بود و...

یتلوه فی الحصول. أو فقل ان المتبادر منها لابدیة الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا یمکن أن ینکره الا مکابر^(۱) أو غافل، فان هذا هو معنی التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غیره. ومن هنا سموا الجزء الاول منها شرطاً ومقدماً، وسموا الجزء الثاني جزاءاً وتالياً.

فاذا كانت جملة انشائية أي ان التالي متضمن لانشاء حکم تکلیفی أو وضعی^(۲)، فانها تدل علی تعليق الحكم علی الشرط، فتدل علی انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق علیه الحكم.

وإذا كانت جملة خبرية^(۳) أي أن التالي متضمن لحکاية خبر، فانها تدل علی تعليق

۱. یعنی مغلطه گر.

۲. مثال حکم تکلیفی مانند: (إِنْ دَخَلَ الْوَقْتُ فَالْصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ) که وجوب صلوة حکم تکلیفی است، مثال حکم وضعی مانند (إِنْ أَتَلَفْتَ مَالَ الْغَيْرِ فَأَنْتَ ضَامِنٌ) که ضمان حکم وضعی می باشد.

۳. مرحوم مظفر اشکال و اعتراضی را پاسخ می دهد، ماحصل اشکال آن است که از نظر علمای علم منطق جملاتی مانند (إِنْ كَانَ النَّهَارُ مُوجُودًا فَالشَّمْسُ طَالِقَةً) که جزا علت است و شرط معلول می باشد (وَإِنْ كَانَ خَالِدٌ ابْنًا لِرَزِيدٍ فَرَزِيدٌ أَبَوْهُ) که شرط و جزا معلولین لعله اخری می باشد، در زمره جملات شرطیه بوده و حقیقتاً از جملات شرطیه به حساب می آیند، در حالی که جملات مذکور طبق مبنای مرحوم مظفر باید از ردیف جملات شرطیه خارج باشد، چه آن که از نظر مرحوم مظفر در جملات شرطیه همیشه شرط، علت برای جزا است و جزا تابع خواهد بود در حالی که جملات زیادی وجود دارند که از نظر علمای علم منطق جملات شرطیه هستند و در هیچ یک از آنها و همچنین در دو جمله فوق الذکر شرط، علت برای جزا نمی باشد، و بنا بر مبنای مرحوم مظفر این جملات مفهوم نباید داشته باشد، و حال آن که واقعیت امر آن است که جملات مذکور با آن که در آنها شرط علت برای جزا نمی باشد در صف جملات شرطیه هستند و احیاناً دارای مفهوم می باشند.

مرحوم مظفر در مقام پاسخ می فرماید: اگر جمله شرطیه، جمله خبریه باشد ماجرایی معلولیت تالی برای مقدم و متبوعیت شرط برای جزا به این کیفیت است که حکایت و خبر دادن از تالی تابع و معلول خبر دادن از مقدم می باشد، به این معنی که تالی در نفس خبر دادن

حکایتی علی المقدم، سواء كان المحكي عنه خارجا وفي الواقع مترتبا علی المقدم فتطابق الحکایة مع المحكي عنه كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو [غير] مُتَرَتَّبٌ عَلَيْهِ بِأَن كَانَ الْعَكْسُ^(۱) كقولنا: ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة، أو كان لا

و حکایت کردن از مقدم تبعیت می کند، به عبارت دیگر خبر دادن از تالی معلول و تابع خبر دادن از مقدم است، منتهی گاهی جمله شرطیه خبریه به گونه ای است که تالی از نظر خارج و واقع و هم از نظر خبر دادن و حکایت، تابع و معلول مقدم است که حکایت با محکی عنه مطابق هم می باشد مانند: ((إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مُوجُودٌ)) خبر دادن و حکایت کردن از وجود نهار تابع و معلول خبر دادن از طلوع شمس می باشد، و در عین حال از نظر خارج و واقع ایضا وجود نهار معلول و مترتب بر طلوع شمس است، و گاهی جمله شرطیه خبریه به گونه ای است که تالی تنها از نظر خبر دادن و حکایت، تابع و معلول مقدم است و از نظر خارج و واقع تالی علت مقدم خواهد بود، مانند ((إِنْ كَانَ النَّهَارُ مُوجُودًا فَالشَّمْسُ طَالِعَةً)) که تنها خبر دادن از طلوع شمس معلول و تابع خبر دادن از وجود نهار است. و گاهی جمله شرطیه خبریه به گونه ای است که تنها از نظر خبر دادن و حکایت تالی معلول مقدم است، و از نظر خارج و واقع مقدم و تالی هر دو معلول علت آخری می باشد، مثلاً ((إِنْ كَانَ خَالِدٌ ابْنًا لِرَیْدٍ فَرَیْدٌ أَبَوْه)) که خبر دادن از ابوت زید تابع و معلول خبر دادن از بنوت خالد است و بنوت خالد و ابوت زید هر دو معلول علت آخری خواهند بود.

بنا بر بررسی فوق معلوم می شود که در هر سه قسم جملات خبریه شرطیه تالی معلول می باشد و همه جملات مذکور در صف جملات شرطیه هستند و دارای مفهوم می باشند.

۱. در عبارت (أَوْ مُتَرَتَّبٌ عَلَيْهِ) دو تا احتمال وجود دارد:

احتمال اول آن است که: به ظاهر عبارت اخذ شود و معنی عبارت این است که تالی از نظر حکایت و خبر دادن مترتب بر مقدم است، ولی از نظر واقع و خارج عکس صورت اولی می باشد، به این معنا که در صورت اولی از نظر خارج و واقع تالی معلول و تابع مقدم بود و در صورت دومی از نظر خارج و واقع مقدم معلول و تابع تالی می باشد. احتمال دوم آن است که: کلمه (غیر) بر عبارت افزوده شود و عبارت به این صورت می باشد «غیر مُتَرَتَّبٌ عَلَيْهِ» یعنی صورت دومی آن است که از نظر واقع و خارج تالی مترتب بر مقدم نباشد، این احتمال دومی بهتر به نظر می رسد چه آن که عبارت (غیر مُتَرَتَّبٌ عَلَيْهِ) با ذیل عبارت (أَوْ كَانَ لَا تَرَتَّبُ بَيْنَهُمَا) که صورت سوم را بیان می کند متناسب خواهد بود (فَتَفَكَّرُوا وَ اغْتَنِمُوا).

ترتب بينهما كالمتضائفين في مثل قولنا: ان كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه.

۳- واما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالاطلاق، لانه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معا شرطا للحكم - لاحتاج ذلك إلى بيان زائد اما بالعطف بأو في الصورة الاولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية، لان الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء فاذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فانه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه وانه منحصر لا بديل ولا عدل له، والا لوجب على الحكيم بيانه وهو - حسب الفرض - في مقام البيان.

وهذا نظير ظهور صيغة افعل باطلاقها في الوجوب التعيني والتعيني.

وإلى هنا تم لنا ما اردنا أن نذهب اليه من ظهور الجملة الشرطية في الامور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

وعلى كل حال، ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي أن يتطرق اليه الشك الا مع قرينة صارفة او تكون واردة لبيان الموضوع^(۱). ويشهد لذلك^(۲) استدلال امامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال: لا تأكل؟ ان عليا كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين^(۳) فكل)، فان استدلال الامام بقول علي عليه السلام لا يكون الا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

۱. یعنی در دو مورد جمله شرطیه مفهوم ندارد، مورد اول آن جایی که جمله شرطیه قرینه صارفه داشته باشد و آن قرینه جمله شرطیه را از مفهوم داشتن منصرف می سازد، مورد دوم آن جایی است که جمله شرطیه جهت بیان موضوع حکم ایراد شده باشد، یعنی موضوع حکم در تالی خود همان شرط باشد مانند (إِنْ رُزِقْتَ وَلَدًا فَأَخْتِنُهُ) قبلا بیان شد که این نوع جمله شرطیه مفهوم ندارد، برای این که با انتفای رزق ولد حکم ختنه منتفی خواهد شد.

۲. یعنی شاهد بر ظهور جمله شرطیه در مفهوم، استدلال امام علیه السلام می باشد.

۳. يَهْرَاقُ (می ریزد) عَبِيط (خالص و تازه) رَكَضَتِ الرَّجُلُ (پا زد و پای جنبانید) طَرَفَتِ الْعَيْنُ (چشم او جنبید، چشم برگرداند).

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

ومن لواحق مبحث (مفهوم الشرط) مسألة ما اذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر،^(۱) وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحدا. وهذا يقع على نحوين:

۱. مسئله مورد بحث آن است که دو تا جمله شرطیه از ناحیه مولی صادر شده است، هر دو جمله از نظر جزا متحدند و از نظر شرط متعدد می باشند، یعنی دارای دو شرط و یک جزا هستند قبل از ورود در اصل بحث تذکر دو نکته لازم است:

نکته اول آن است که: طرح مسئله مورد بحث آن است که بین هر دو جمله تعارض پیش می آید و برای رفع تعارض راه حل هایی معرفی شده و باید بهترین راه حل را جهت رفع تعارض پیدا نماییم.

نکته دوم آن است که: نظر بر این که مفهوم داشتن جملات شرطیه باعث ایجاد تعارض شده است، لذا مسئله مذکور را از لواحق مبحث مفهوم شرط دانسته و به دنبال مبحث مفهوم شرط ذکر نموده است.

اما اصل بحث: دو جمله شرطیه که دارای یک جزا و دو شرط هستند ابتداءً به دو نحو قابل تصور است:

نحوه اول آن است که: جزا قابل تکرار نمی باشند، نحوه دوم آن است که: جزا قابل تکرار است.

هم اکنون بحث و بررسی را در مورد نحوه اول ادامه می دهیم، مثلاً مولی فرموده است (إذا خَفِيَ الْأَذَانُ فَقَصِّرْ وَإِذَا خَفِيَ الْجُدْرَانِ فَقَصِّرْ) در هر دو جمله (جزا) فقصر است و از نظر شرعی قابل تکرار نمی باشد، چه آن که در حال سفر از طرف شارع مقدس تنها یک صلوة قصر واجب است، نه دو تا، منظور از این که قابل تکرار است یا نه؟ یعنی از نظر شرعی قابل تکرار است یا خیر؟ و الا از نظر عقلی صلوة قصر قابل تکرار خواهد بود (دقت فرمایید) هر دو جمله فوق هر کدام دارای منطوق و مفهوم می باشد که مفهوم هر یک با منطوق دیگری تعارض دارند، به این کیفیت که جمله (إذا خَفِيَ الْأَذَانُ فَقَصِّرْ) مفاد منطوق آن این است که باخفای اذان قصر واجب است و مفاد مفهوم آن این است که اگر اذان مخفی نشود قصر

واجب نیست، جمله إذا خَفِيتَ الْجَذْرَانِ فَقَصِّرْ منطوقش آن است که در صورت خفای جذران قصر واجب است و مفهومش آن است که اگر جذران مخفی نشود قصر واجب نیست. تعارض بین منطوق اولی و مفهوم دومی است، منطوق اولی می‌گفت باخفای اذان قصر واجب است و مفهوم می‌گوید در صورت عدم خفای جذران چه اذان مخفی باشد و یا نباشد قصر واجب نیست، و همچنین مفهوم جمله اولی می‌گوید در صورت عدم خفای اذان چه جذران مخفی باشد و یا نباشد قصر واجب نیست و منطوق دومی می‌گوید در صورت خفای جذران چه اذان مخفی باشد و یا نباشد قصر واجب است.

الْوَجْهُ الْأَوَّلُ: راه حل اول برای رفع تعارض از این قرار است، قبلاً باید توجه داشت آن چه که باعث ایجاد تعارض شده است مفهوم داشتن هر دو جمله است، و مفهوم داشتن آن‌ها از اطلاق آن‌ها و مطلق بودن هر دو جمله سر منشأ گرفته است و اطلاق هر کدام دو شاخه دارد: شاخه اول: استقلال سببیت و علت را برای هر دو شرط (خفای اذان و خفای جذران) ثابت می‌کند که در مقابل این اطلاق تقییدی است که عطف به او می‌شود یعنی اطلاق می‌گوید خفاء اذان مستقلاً علت و سبب وجوب قصر است و همچنین خفاء جذران مستقلاً سبب است و در مقابل این اطلاق تقییدی است که به او عطف می‌شود به این گونه که اگر از اطلاق آن صرف نظر کنیم می‌گوییم سبب وجوب قصر ۱- خفای اذان است و ۲- خفای جذران.

شاخه دوم: اطلاق آن است که اطلاق هر دو جمله اقتضا می‌کند انحصاریت هر دو شرط را که خفاء اذان منحصرأ علت وجوب قصر است و خفاء جذران منحصرأ علت وجوب قصر است که در مقابل این اطلاق تقییدی است که به «او» عطف می‌شود یعنی اگر از اطلاق هر دو جمله صرف نظر کنیم معنی چنین می‌شود که خفاء اذان و یا خفاء جذران علت وجوب قصر است.

علی ای حال آن چه که باعث تعارض شده است مفهوم داشتن هر دو جمله می‌باشد و مفهوم داشتن هر کدام از اطلاق آن‌ها سرچشمه گرفته است، چه آن که اگر اطلاق دو شاخه‌ای از آن‌ها گرفته شود هر دو جمله مفهوم ندارند و تعارض از بین می‌رود.

راه حل اول آن است که از ظهور هر دو شرط در این که مستقلاً سبب هستند صرف نظر گردد، یعنی نه خفاء اذان مستقلاً سبب وجوب قصر است و نه خفاء جذران سبب مستقل

وجوب قصر می باشد، بلکه هر کدام جزء سبب هستند، یعنی دوتایی در حقیقت سبب واحدی هستند برای وجوب قصر، سرانجام هر دو جمله در حکم یک جمله هستند منتهی جمله ای که دارای دو شرط معطوف به واو می باشد (إِذَا خَفِيَ الْأَذَانُ فَقَصِّرْ وَإِذَا خَفِيَ الْجُدْرَانُ فَقَصِّرْ).

در این راه حل هر دو جمله به تنهایی هر کدام مفهوم ندارند بخاطر آن که از اطلاق هر دو شرط در هر دو جمله صرف نظر شد، و بدین لحاظ هر دو جمله به صورت یک جمله درآمدند و این یک جمله دارای مفهوم خواهد بود و بدین وسیله تعارض رفع خواهد شد.

الْوَجْهُ الثَّانِي: راه حل دوم آن است که از ظهور هر دو شرط در آن که هر کدام منحصراً سبب وجوب قصر باشد صرف نظر کنیم، یعنی خفاء اذان منحصراً سبب وجوب قصر نبوده، و بلکه خفای جدران ایضاً سبب وجوب قصر است، به این معنی که وجوب قصر دو تا سبب دارد که هر کدام به تنهایی و مستقلاً می تواند وجوب قصر را ثابت نماید، در این صورت هر دو شرط با (أو) عطف خواهد شد، بنا بر این سبب وجوب قصر یکی از آن دو شرط است و یا جامع بین آن دو می باشد (بر فرض که بتوانیم جامعی تصور کنیم که هر دو شرط دو تا مصداق برای آن جامع باشند).

جامع مثلاً دور شدن از محل، به حدی که هم خفاء اذان محقق شود و هم خفاء جدران و این جامع عرفی می باشد نه شرعی.

علی ای حال به کیفیت مذکور تعارض رفع می شود و معنی هر دو جمله شرطیه آن است که اگر اذان مخفی شود و یا آن که جدران مخفی شود قصر واجب است، در این صورت هر دو جمله به صورت یک جمله درنیامدند و لکن از اطلاق آن ها در انحصار سببیت شرط صرف نظر گردید و سرانجام هر دو جمله مفهوم را از دست دادند چه آن که یکی از شرایط مفهوم داشتن جمله شرطیه آن است که دلالت بر انحصار سببیت شرط برای جزاء داشته باشد و با صرف نظر از اطلاق هر دو جمله دلالت بر انحصار ندارند و سرانجام مفهوم نخواهند داشت، و در صورت مفهوم نداشتن هر دو جمله تعارض از بین می رود، چه آن که جمله اولی خفاء اذان را علت وجوب قصر معرفی می کند و جمله دومی خفای جدران را علت وجوب قصر معرفی می کند و هر کدام مفهوم ندارند تا با منطوق دیگری تعارض کند و سرانجام هر یک از خفاء اذان و خفاء جدران سبب مستقل برای وجوب قصر خواهد بود.

۱- ان يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: (إذا خفي الاذان فقصر. وإذا خفيت الجدران فقصر).

۲- أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار، كما في نحو (إذا أجنبنا فاعتسل). إذا مسست ميتاً فاعتسل).

أما (النحو الاول)، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط، ولكن التعارض انما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلا بد من التصرف فيهما باحد وجهين:

(الوجه الاول) - أن نقيّد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق - كما سبق - الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين وكل منهما يكون جزء السبب، والجملتان تكونان حينئذ كجملة واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: (إذا خفي الاذان والجدران معاً فقصر).

وربما يكون لهاتين الجملتين معاً حينئذ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء

مرکز تحقیق کلام و فقه اسلامی

مرحوم مظفر راه حل دوم را برای رفع تعارض پسند نموده و می فرماید: سرمنشأ تعارض آن است که هر دو شرط ظهور در انحصار سببیت دارند یعنی ظهور شرط اولی آن است که تنها خفای اذان سبب وجوب قصر است و شرط دومی ظهور در آن دارد که تنها خفای جدران سبب وجوب قصر می باشد و همین دو ظهور باعث تعارض شده است که مفهوم هر یک با منطوق دیگری تعارض دارند و لذا جهت رفع تعارض باید از همین دو ظهور صرف نظر شود، چه آن که این دو ظهور مربوط به مفهوم هر دو جمله است و ظهور منطوق اقوی خواهد بود، بنا بر این به سادگی می توانیم از ظهور مفهوم دست برداریم و با از بین رفتن مفهوم، تعارض از بین خواهد رفت.

و اما ظهور هر دو شرط در استقلال سببیت هر دو شرط که مربوط به منطوق هر دو جمله هست باعث تعارض نمی باشد، و لذا نباید از آن صرف نظر نماییم و خلاصه مرحوم مظفر جهت رفع تعارض راه حل دومی را انتخاب نمودند و سرانجام جنگ و تعارض بین هر دو جمله شرطیه مورد بحث با صرف نظر نمودن از مفهوم هر دو جمله جای خود را به صلح و سازش داده و رخت و بساط خود را جمع خواهد کرد.

الشرطین معا أو احدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

(الوجه الثاني) - أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق المقابل للتقييد بأو. وحينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقاً له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفياً.

وإذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة. والوجه - على الظاهر^(۱) - هو التصرف الثاني، لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الأخرى، لأن ظهور المنطوق أقوى، أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه. وإذا ترجح القول الثاني وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار، يكون كل من الشرطين مستقلاً في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم. وإن حصلاً معاً، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. وإن تقارنا كان الاثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

۱. ظهور منطوق عبارت است از ظهور (إذا خَفِيَ الْأَذَانُ فَقَصِّرْ) در این که خفاء اذان مستقلاً سبب وجود قصر است و ظهور منطوق جمله دَوْمُ آن است که خفای جدران مستقلاً سبب وجوب قصر است و این هر دو ظهور با هم تعارض ندارند بنا بر این منطوق هر یک با هم تعارضی ندارند، و اما ظهور در انحصار سببیت مربوط به مفهوم دو جمله است که مفهوم جمله اولی سببیت خفاء جدران را نفی می کند و مفهوم جمله دومی سببیت خفاء اذان را نفی می کند و تعارض از همین ظهور مفهوم هر دو جمله در انحصار سرمنشأ می گیرد و نظر بر این که ظهور منطوق اقوی است و ثانیاً در تعارض نقشی ندارد، لذا از ظهور مفهوم (که باعث تعارض شده است و ثانیاً بخاطر ضعف ظهور مفهوم) صرف نظر می شود و سرانجام تعارض رفع خواهد شد.

واما (النحو الثاني) (۱) - وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار - فهو على صورتين:

۱. نحوه دوم از مسئله تعدد شرط و اتحاد جزای آن است که جزا قابل تکرار باشد، مانند: (إِذَا أَجْنَبْتَ فَأَغْتَسِلْ وَإِذَا مَسَسْتَ مَيْتًا فَأَغْتَسِلْ) «فَأَغْتَسِلْ» جزا برای دو شرط است و قابل تکرار می باشد.

این نحوه دوم، دو صورت دارد:

صورت اول آن است که با دلیل ثابت شده است هر یک از دو شرط سبب مستقل نبوده و بلکه هر کدام جزء سبب هستند، یعنی هر دو شرط یک سبب را تشکیل می دهند بنا بر این جهت تحقق جزا باید هر دو شرط محقق شوند و پس از حصول هر دو شرط جزا حاصل و لازم خواهد شد، مثلاً مولى فرموده (إِذَا بِالْغَتِّ فَصَلَّ صَلَاةَ الظُّهْرِ وَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلَّ صَلَاةَ الظُّهْرِ) که بلوغ و زوال شمس هر کدام جزء سبب می باشند و دلیل موجود است بر این که با تحصيل هر دو، جزا لازم و حاصل می شود.

صورت دوم آن است که با دلیل خاص و یا از ظاهر هر دو جمله شرطیه ثابت شده است که هر یک از دو شرط سبب مستقل برای تحقق جزا هستند در این صورت دومی فرق ندارد هر دو شرط چه در یک زمان و یا پشت سر هم صادر شده باشد و چه جمله شرطیه مفهوم داشته باشد و یا مفهوم نداشته باشد محل بحث و نزاع واقع شده است که آیا قاعده و ظهور جمله شرطیه کذايى اقتضای چه چیز را خواهد داشت آیا اقتضای تداخل اسباب را دارد یا خیر؟ از باب مثال مولى فرموده است: (إِنْ سَافَرْتَ فَتَصَدَّقْ وَإِنْ كَانَ يَوْمُ الْأَثْنَيْنِ فَتَصَدَّقْ) و برای ما محرز است که هر کدام از (مسافرت) و (يَوْمُ الْأَثْنَيْنِ) سبب مستقل برای وجوب صدقه می باشد، یعنی اگر آقای مأمور مسافرت کند باید صدقه بدهد و اگر روز دوشنبه فرارسد ایضاً باید صدقه بپردازد، فرض مورد بحث و نزاع آن است که اگر آقای مأمور در روز دوشنبه عزم سفر نماید و به مسافرت برود، نزاع از این قرار است که آیا قاعده و ظهور جمله شرطیه مذکور، اقتضای تداخل اسباب را دارد؟ (به این معنی که مسافرت و يَوْمُ الْأَثْنَيْنِ با هم تداخل کنند و برای هر دو سبب صدقه واحدی کافی باشد) و یا این که قاعده و ظهور جمله شرطیه اقتضای تداخل اسباب را ندارد به این معنی که هر دو سبب تداخل نمی کنند و دو تا صدقه واجب است؟

ناگفته نماند که در قبال تداخل اسباب «تداخل مسببات» است که در آینده نزدیک، بحث و بررسی آن مطرح خواهد شد.

- ۱- أن يثبت بالدليل أن كلا من الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذ في أن الجزء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا.
- ۲- أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن - فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا في وقت واحد أو متعاقبين أن القاعدة أي شيء تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الاسباب فيكون لها جزء واحد كما في مثال تداخل موجبات الوضوء^(۱) من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد اسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات؟^(۲)

۱. مثلاً مولى فرموده: (إِذَا بُلْتُ فَتَوَضَّأْ وَإِذَا نُمْتُ فَتَوَضَّأْ) نوم و بول هر کدام مستقلاً سبب وجوب وضو می باشند که با تحقق تنها بول وضو واجب می شود همان طوری که با تحقق تنها نوم وضو واجب خواهد شد.

فرض می کنیم که برای مکلفی چند تا از موجبات وضو (بول و نوم و...) تحقق یافته است، در این زمینه دلیل خاص وجود دارد بر این که اسباب و موجبات وضو تداخل می کنند و تنها یک وضو بر مکلف واجب است، دلیل خاص روایاتی است در باب وضو وارد شده اند و از آن ها استفاده می شود که اگر برای مکلفی اسباب عدیده وضو جمع شود تنها یک وضو واجب است نه بیشتر، نظر بر این که تداخل اسباب در وضو با دلیل خاص ثابت شده لذا مسئله تداخل اسباب در باب وضو از محل بحث خارج می باشد و بحث و نزاع تداخل اسباب و عدم تداخل اسباب، در جایی است که دلیل خاص بر تداخل و عدم تداخل وجود نداشته باشد.

۲. مثلاً مولى فرموده (إِنْ زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّ وَإِنْ كَسَفَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّ) زوال شمس و کسوف شمس هر کدام سبب مستقل برای وجوب صلوۀ می باشد، مثلاً فرض می کنیم پس از زوال شمس حالت کسوف و گرفتگی برای شمس عارض می شود، در این فرض دلیل خاص وجود دارد که اسباب تداخل ندارند و بلکه بر مکلف دو تا صلوۀ واجب است، یکی برای زوال شمس که همان صلوۀ ظهر باشد و دیگری برای کسوف شمس که همان صلوۀ آیات باشد، نظر بر این که در مورد فرض مذکور دلیل خاص بر عدم تداخل اسباب موجود است،

اقول: لا شبهة في انه إذا ورد دليل خاص على التداخل او عدمه وجب الاخذ بذلك الدليل.

واما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف. والحق ان القاعدة فيه عدم التداخل.^(۱)

لذا فرض مذکور ایضاً از محل بحث و نزاع خارج است، و همان طوری که قبلاً تذکر دادیم محل نزاع جایی است که دلیل خاص بر تداخل اسباب و یا بر عدم تداخل اسباب موجود نباشد.

به عبارت دیگر از بررسی و تحلیلی که ذکر شد نتیجه می گیریم که محل نزاع آن جایی است که دو جمله شرطیه در یک زمان و یا متعاقب هم صادر شده باشند و دارای دو شرط و یک جزا باشند و هر دو شرط هر کدام سبب مستقل برای حصول جزا باشند و دلیل خاص بر تداخل اسباب و عدم تداخل اسباب موجود نباشد، و مثال آن این است که در شهر رمضان آقای مکلف با ارتکاب جماع روزه خود را باطل نموده و علاوه بر جماع (اکل) نموده است، آیا دو تا کفاره واجب می شود و یا کفاره واحدی کافی خواهد بود؟ اگر قائل به تداخل اسباب شویم کفاره واحدی کافی می باشد و اگر تداخل اسباب را نپذیریم دو تا کفاره لازم می باشد. ۱. مرحوم مظفر می فرماید: حق مطلب آن است که قاعده و ظهور هر دو جمله شرطیه تقاضای تداخل را ندارند ایشان جهت تثبیت مدعای خود مآجرا را این چنین تحت بررسی قرار می دهد، مثلاً مولى فرموده (إِنْ جَامَعْتَ فِي يَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَفَّرْ وَإِنْ أَكَلْتَ فِي يَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَفَّرْ) برای هر یک از دو جمله شرطیه دو تا ظهور محقق است:

ظهور اول: مربوط به دو شرط است (یعنی «إِنْ جَامَعْتَ» یک ظهور مخصوص به خود دارد و مفاد آن این است که جماع مستقلاً سبب وجوب کفاره است، و همچنین «إِنْ أَكَلْتَ» ظهور مخصوص به خود دارد و مفاد آن این است که اکل در روز ماه رمضان مستقلاً سبب وجوب کفاره خواهد بود.

و اقتضای ظهور مربوط به هر دو شرط آن است که جزا باید متعدد باشد یعنی جماع، کفاره لازم دارد و کفاره دیگری را بخاطر اکل باید پرداخت، بنا بر این به مقتضای این ظهور، اسباب تداخل ندارند و با تعدد شرط جزا باید متعدد باشد.

ظهور دوم: مربوط به دو تا جزا است (یعنی با قطع نظر از هر دو شرط، هر دو جزا (فَكَفَّرْ

بیان ذلك:

ان لكل شرطية ظهورين:

۱- ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية. وهذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزاء

أول «فَكْفَرُ دَوْمَ» ظهور در آن دارد که مطلوب از هر دو جزا «صِرْفُ الوجود» است و صرف الوجود با اولین وجود و با اولین فرد و با اولین إثبات محقق می شود، به این معنی که «فَكْفَرُ» اول (صِرْفُ الوجود) را خواسته و (فَكْفَرُ) دوم ایضاً (صِرْفُ الوجود) را خواسته است و با تحقق یک فرد از کفاره هر دو صِرْفُ الوجود خواسته شده محقق می شود و آن صرف الوجود قابلیت دو حکم را ندارد و نمی تواند دو بار واجب باشد، چنان چه (در حالت اولی از چهار صورت دوم امر به شیء مرتین که در جلد اول صفحه ۱۳۵ بیان شد که دو تا امری که به یک شیء تعلق گرفته طلب واحد استفاده می شود و ما نحن فيه یعنی «فَكْفَرُ» «فَكْفَرُ» با قطع نظر از شرطین، دو تا امر است که به یک شیء تعلق گرفته و مطلوب در هر دو امر، واحد است و با یک امتثال هر دو امر ساقط می شود).

بنا بر این مقتضی ظهور هر دو جزا (فَكْفَرُ فَكْفَرُ) با قطع نظر از هر دو شرط آن است که «مطلوب» واحد است، یعنی اسباب باید تداخل کنند و به جزای واحد (یک بار کفاره دادن) اکتفا شود، بالأخره مقتضی ظهور اول یعنی ظهور هر دو شرط عدم تداخل اسباب است و مقتضی ظهور هر دو جزا تداخل اسباب خواهد بود اگر ظهور هر دو شرط مقدم شود، قول به عدم تداخل جان می گیرد و باید آن را قبول کرد، و اگر ظهور ثانی یعنی ظهور هر دو جزا مقدم شود قول به تداخل محرز می شود و باید آن را پذیرفت.

و نظر بر این که جزا همیشه تابع شرط است و وجود جزا طفیلی می باشد و با تعدد شرط باید جزا متعدد شود و با وحدت شرط جزا باید واحد باشد، لذا با وجود ظهور شرط برای «جزا» هرگز ظهور منعقد نمی شود، به عبارت دیگر مثل ظهور «جزا» نسبت به ظهور «شرط» مثل (شَبَّ پَرَه) است نسبت به «خورشید» که با وجود خورشید «شَبَّ پَرَه» توان اظهار وجود را ندارد یعنی اگر «شرط» در مطلبی ظهور داشته باشد برای «جزا» (در جهت مخالف ظهور شرط) اصلاً ظهور منعقد نمی شود و از این جا است که می گوئیم ظهور شرطین مقدم است و رافع ظهور هر دو جزا می باشد.

بنا بر این مقتضای قاعده و ظهور هر دو جمله در فرض محل نزاع عدم تداخل اسباب است و باید طبق تعدد شرط، جزا متعدد شود، و در مثال مذکور دو تا کفاره واجب است.

في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الاسباب.

۲- ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود. ولما كان صرف الشيء لا يمكن ان يكون محكوما بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الاسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الاسباب.

وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قدمنا الظهور الاول لابد أن نقول بعدم التداخل. وإذا قدمنا الظهور الثاني لابد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ والارجح أن الاولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لان الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا واثباتا، فان كان واحدا كان الجزاء واحدا وان كان متعددا كان متعددا. وإذا كان المقدم متعددا - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعا له، وعليه لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب. فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعداد رافعا للظهور في الوحدة، لان الظهور في الوحدة لا يكون الا بعد فرض سقوط الظهور في التعداد او بعد فرض عدمه، اما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام - اذن - هي (عدم التداخل). وهو مذهب اساطين العلماء الاعلام قدس الله اسرارهم.

تنبيهان

۱- تداخل المسببات

ان البحث في المسألة السابقة انما هو عما إذا تعددت الاسباب، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضي المغايرة في الجزاء وتعدد المسببات بالفتح أو لا يقتضي^(۱)

۱. تنبيه اول مربوط به تداخل مسببات است و مسئله تداخل مسببات جدای از مسئله تداخل اسباب می باشد و محل نزاع در تداخل مسببات موردی است که دلیل خاص بر تداخل و یا عدم تداخل موجود نباشد مثلاً آقای مکلف در روز ماه رمضان با عیال خود چند بار جماع کرده و یا یک بار جماع و یک بار اکل نموده و دو تا کفاره بر او واجب شده است، بحث و نزاع آن است که آیا مسببات تداخل دارند که یک کفاره کافی باشد و یا تداخل ندارند

فتتداخل الاسباب، وينبغي أن تسمى (بمسألة تداخل الاسباب).
وبعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالأغسال^(۱) هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟
وهذه مسألة أخرى غير ما تقدم تسمى (بمسألة تداخل المسببات)، وهي من ملحقات الأولى.^(۲)

که باید دو تا کفاره انجام شود؟

نظر مرحوم مظفر آن است که: (القاعدة فيها أيضاً عدم التداخل) مقتضى قاعدة عدم تداخل مسببات است كما أن که مقتضای قاعدة عدم تداخل اسباب بود و دلیل عدم تداخل مسببات آن است که با حصول دو سبب دو تا تکلیف ذمه مکلف را اشغال می نماید و تعدد تکلیف اقتضای تعدد امثال را دارد و لهذا امثال واحد نباید اکتفا شود.
و اما آن موردی که دلیل خاص بر تداخل مسببات موجود باشد از محل نزاع بیرون است، چنان چه در باب غسل دلیل خاص بر تداخل مسببات و کفایت امثال واحد، از چند تا تکلیف موجود است که توضیح آن بیان خواهد شد.

فرق بین تداخل اسباب و مسببات

فرق بین تداخل اسباب و مسببات آن است که در صورت تداخل اسباب فقط یک واجب ذمه مکلف را مشغول می سازد و تداخل مسببات آن است که چند تا تکلیف در ذمه مکلف ثابت شده است، و لکن در مقام امثال انجام تکلیف واحدی باعث سقوط تکالیف متعدده خواهد شد.

۱. مثلاً برای مکلفی بخاطر مس میت و حیض و جنابت سه تا غسل واجب شده است و این غسل ها مسببات هستند و از نظر عنوان و اسم همه آنها با هم اشتراک دارند و همچنین از نظر حقیقت مشترک هستند چه آن که حقیقت همه آنها شستن سر و گردن و سمت راست و سمت چپ است.

۲. یعنی مسئله تداخل مسببات از ملحقات مسئله تداخل اسباب است، به این معنی در فرض تعدد اسباب اگر تداخل اسباب ثابت گردد طرح مسئله تداخل مسببات بی معنا می باشد، چه آن که اگر اسباب متداخل باشند تنها یک مسبب واجب است و مسبباتی وجود

والقاعدة فيها أيضا: عدم التداخل.

والسر في ذلك: ان سقوط الواجبات المتعددة واحد وان أتى به بنية امثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الاغسال بالاكتفاء^(۱) بغسل الجنابة عن باقي الاغسال وورد ايضا جواز الاكتفاء^(۲) بغسل واحد عن اغسال متعددة. ومع عدم ورود الدليل الخاص فان كل وجوب يقتضي امثالا خاصا به لا يغنى عنه امثال الاخر وان اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة.

نعم قد يستثنى من ذلك^(۳) ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم والخصوص من

ندارد تا در مورد تداخل آنها بحث شود، بنا بر این بحث تداخل مسببات زمانی قابل طرح است که در مسئله تعدد اسباب عدم تداخل ثابت گردد در آن صورت مسبب متعدد است و بحث از تداخل آنها معقول و با معنا می باشد و این است معنی بودن تداخل مسببات از ملحقات تداخل اسباب.

۱. در باب غسل دلیل خاص بر تداخل مسببات موجود است و لذا باب غسل از محل نزاع خارج می باشد، دلیل خاص در باب غسل روایاتی است که دلالت دارند بر این که غسل واحدی از غسل های متعددی کفایت می کند مانند صحیح زرارہ (إِذَا غَسَلْتَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ أَجْزَأَكَ غُسْلَكَ ذَلِكَ لِلْجَنَابَةِ وَالْجُمُعَةِ وَ عَرَفَةِ وَ النحر وَ الْحَلَقِ وَ الذَّبْحِ وَ الزِّيَارَةِ فَإِذَا أَجْمَعْتَ عَلَيْكَ حُقُوقَ اللَّهِ أَجْزَأُهَا عَنْكَ غُسْلٌ وَاحِدٌ...).

۲. منظور آن است که در بعضی از روایات دارد که غسل جنابت از غسل های متعددی کفایت می کند و در بعضی از روایات وارد شده که غسل واحدی از غسل های متعددی کفایت می کند.

۳. آری یک مورد استثنایی وجود دارد که در آن مورد امثال واحدی باعث سقوط دو تا تکلیف می شود و هر دو مسبب تداخل دارند و آن مورد آن جایی است که بین متعلق دو تا تکلیف عموم و خصوص من وجه باشد مثلاً مولی فرموده: أَكْرِمَ عَالِمًا، و بعداً فرموده: أَكْرِمَ هَاشِمِيًّا.

(عالم) متعلق تکلیف اول است و (هاشمی) متعلق تکلیف دوم و بین (عالم) و (هاشمی) عموم و خصوص من وجه است که یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق. آقای مکلف (عالم هاشمی) را اکرام می نماید و هر دو تکلیف ساقط خواهد شد مثال

وجه، وکان دلیل کل منهما مطلقاً بالاضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال - مثلاً - تصدق على مسکین، وقال - ثانياً - تصدق على ابن سبیل، فجمع العنوانین شخص واحد بأن کان فقیراً وابن سبیل فان التصدق علیه یكون مسقطاً للتکلیفین.

۲- الاصل العملي في المسالتين

ان مقتضى الاصل العملي عند الشك^(۱) في تداخل الاسباب هو التداخل، لأن تأثير

فقهی برای فرض مذکور آن جای است که بین مستحب و واجب عموم و خصوص من وجه باشد مانند صوم رمضان و صوم اعتکاف که دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند و مکلف اگر ماده اجتماع را انجام دهد از صوم رمضان و همچنین از صوم اعتکاف کفایت خواهد کرد. ۱. در فرضی که دلیل اجتهادی (از قبیل ظهور جمله و ادله دیگر) بر تداخل و عدم تداخل اسباب و مسببات موجود نباشد نوبت به اصل عملی و دلیل فقهاتی می رسد آیا مقتضای اصل عملی نسبت به تداخل و عدم تداخل اسباب و مسببات چه خواهد بود؟ امکان سه احتمال موجود است:

احتمال اول: «تداخل اسباب و مسببات»

احتمال دوم: «عدم تداخل اسباب و مسببات»

احتمال سوم: «تفصیل بین اسباب و مسببات است که اقتضای اصل عملی در اسباب تداخل است و در مسببات عدم تداخل می باشد.

مرحوم مظفر احتمال سوم یعنی تفصیل را انتخاب نموده است، مثال فقهی برای مسئله تداخل اسباب: مثلاً مکلف علم دارد که بجهت حدوث سبب وضو (بول و نوم و خروج ریح و...) وضو بر او واجب شده است و شک دارد که بار دوم با حصول بول و نوم و... وضو بر او واجب شده یا خیر؟ در این مورد شک در تکلیف زائد دارد و مجرای اصالة البرائة می باشد و اصالة البرائة وجوب تکلیف زائد را نفی نموده و سرانجام تداخل اسباب ثابت خواهد شد، و اما در مورد مسببات مثلاً علم دارد که دو تا سبب کفاره از او صادر شده و یقیناً دو تا کفاره بر ذمه او مستقر شده است، شک دارد که آیا با یک کفاره هر دو تکلیف از ذمه او ساقط می شود یا خیر؟ در این صورت نسبت به تعدد تکلیف یقین دارد و شک او در «مکلف به» می باشد که آیا دو تا کفاره باید بدهد و یا یکی؟

السببين في تكليف واحد متيقن، وإنما الشك في تكليف ثان زائد. والاصل في مثله البراءة.

وبعكسه في مسألة تداخل المسببات، فإن الاصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة اليه، لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الاسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً. ومقتضى القاعدة - في مثله - الاشتغال، بمعنى ان الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يكفي بفعل واحد في مقام الامتثال.

الثاني - مفهوم الوصف

موضوع البحث

الْمَقْصُودُ بِالْوَصْفِ هُنَا: (۱) ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما

اشتغال يقيني براءة يقيني لازم دارد واصله الاحتياط و اشتغال جاری بوده و سرانجام عدم تداخل مسببات ثابت خواهد شد.

۱. در مورد جمله وصفیه نزاع از این قرار است که آیا جمله وصفیه دلالت و ظهور بر مفهوم دارد یا خیر؟ مثلاً مولى فرموده: (أَكْرَمُ رَجُلًا عَادِلًا) اگر وصف، مفهوم داشته باشد معنای جمله مذکور آن است که رجل غیر عادل و اِحْبُ الْاَكْرَامِ نمى باشد، اگر مفهوم نداشته باشد جمله، از بیان حکم رجل غیر عادل ساکت مى باشد.

مرحوم مظفر پیش از ورود در اصل بحث بخاطر مشخص نمودن محل نزاع از دو جهت راجع به وصف بحث می نماید.

جهت اول: آن است که وصف محل بحث را تعمیم می دهد و می فرماید منظور از وصف محل بحث چیزی است که باعث تضییق دایره شمول موضوع تکلیف گردد، به عبارت دیگر مقصود از وصف چیزی است که صلاحیت قید بودن برای موضوع تکلیف را داشته باشد، بنا بر این وصف محل بحث در علم اصول، وصف نحوی و (حال) و (تمیز) و (عطف بیان) را شامل می شود.

جهت دوم: آن است که وصف مورد بحث دارای دو خصوصیت باید باشد.

خصوصیت اول آن است که موصوف (موضوع حکم) مذکور در کلام باشد یعنی (وصف معتمد) باشد نه (غیر معتمد) که موصوف در کلام مذکور نباشد، چه آن که وصف غیر معتمد

مانند «أَكْرَمُ عَادِلًا» و «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ» با لقب (أَطْعَمَ الْفَقِيرَ) فرقی ندارد گرچه از نظر تحلیل عقلی وصف «غیر معتمد» مثلاً (عادلاً) به دو چیز (ذات و وصف عدالت) منحل می‌شود و لکن این تحلیل مخصوص به افق نفس می‌باشد و در خارج از افق نفس تجاوز نخواهد کرد، بنا بر این همان طوری که لقب به اتفاق همه، مفهوم ندارد، وصف غیر معتمد ایضاً مفهوم نخواهد داشت.

و خلاصه، وصف مورد نزاع باید وصف معتمد باشد و سِرّ، و انگیزه این خصوصیت آن است که در جمله وصفیه زمانی می‌توانیم از مفهوم داشتن آن سخن بگوییم که برای حکم، موضوع ثابتی باشد و با انتفاء وصف، موصوف و موضوع حکم باقی بماند تا بحث نماییم آیا حکم وجوب اکرام برای رجل با انتفا (صفت عدالت) (در مثال أَكْرَمُ رَجُلًا عادلاً) ثابت است یا خیر؟ و بقای موضوع با انتفای وصف در وصف معتمد قابل تصور است و در وصف غیر معتمد با انتفای وصف موضوع حکم ایضاً منتفی خواهد شد و دیگر از مفهوم سخن راندن معنایی ندارد.

خصوصیت دوم آن است که نسبت وصف با موصوف یا اخص مطلق یا اخص من وجه باشد چه آن که در مورد وصف با موصوف چهار صورت تصور می‌شود:

۱. وصف با موصوف مساوی باشند، مانند: «أَكْرَمُ إِنْسَانًا ضَاحِكًا».
۲. وصف اعم مطلق از موصوف باشد مانند: (أَكْرَمُ إِنْسَانًا مَاشِيًا) که ماشی اعم مطلق است نسبت به انسان.

۳. وصف نسبت به موصوف اخص مطلق باشد مانند: (اضف انساناً عالمًا) که یک ماده اجتماع دارد و یک ماده افتراق.

۴. وصف نسبت به موصوف اعم من وجه است که یک ماده اجتماع دارد و دو ماده افتراق مانند قول معصوم علیه السلام (فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ) که محل اجتماع (سائمه) که وصف است با (غنم) که موصوف است غنم سائمه می‌باشد و محل افتراق از ناحیه موصوف (أَبِل سَائِمَةً) است و محل افتراق از ناحیه وصف (غنم معلوفه) است.

و صورت اول و دوم از محل نزاع و بحث خارج است، چه آن که ضاحکیت و ماشی بودن باعث تضییق در ناحیه موصوف نمی‌شوند و دلالت بر مفهوم در مورد صورت اول و دوم مطرح نمی‌باشد برای آن که معنای مفهوم داشتن وصف آن است که حکم از موصوف با

یصلح أن يكون^(۱) قيدا لموضوع التكليف. كما انه يختص بما إذا كان مُعْتَمِداً عَلَى مَوْصُوفٍ،^(۲) فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو «والسارق

انتفای صفت منتفی می شود و انتفای حکم از موصوف عند انتفای وصف در جایی است که با انتفای وصف موضوع باقی باشد و انتفای وصف باعث انتفای موصوف نشود.

در صورت اول و دوم انتفای وصف یعنی «ضاحکیت» و «ماشی بودن» انتفای موصوف را به دنبال دارد چه آن که اگر ضاحکیت و ماشی بودن منتفی گردد (انسان) ایضاً منتفی خواهد شد، بنابر این مفهوم داشتن در دو صورت اول و دوم قابل تصوّر نمی باشد.

اما صورت سوم داخل در محل نزاع است چه آن که وصف باعث تضییق موصوف می شود و با انتفای (عالم)، (انسان) باقی است و موضوع حکم (وجوب اکرام) با انتفای وصف منتفی نمی شود و همچنین صورت چهارم داخل در محل نزاع است، البته در ماده افتراق و افتراق باید از ناحیه صفت باشد، مانند «غَنِمٌ غَيْرِ سَائِمَةٍ» چه آن که «سَائِمَةٍ» باعث تضییق موصوف می شود و با انتفاء (سَائِمَةٍ) موصوف و موضوع حکم که «غَنِمٌ» باشد منتفی نمی شود و بحث از مفهوم جای پا خواهد داشت که «غَنِمٌ سَائِمَةٍ زَكَاتٍ» دارد و «غَنِمٌ غَيْرِ سَائِمَةٍ» (مَعْلُوفَةٌ) زکات دارد یا ندارد، اگر جمله وصفیه (فِي الْغَنِمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ) مفهوم داشته باشد جمله مذکور مبین حکم (غَنِمٌ مَعْلُوفَةٌ) خواهد بود که با انتفای وصف سائِمیت وجوب زکوة منتفی می شود. و اگر جمله وصفیه مفهوم نداشته باشد جمله مذکور از حکم «غَنِمٌ مَعْلُوفَةٌ» ساکت خواهد بود.

بنا بر این جمله (فِي الْغَنِمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ) در فرض مفهوم داشتن تنها حکمی را بیان می دارد که مربوط به «موضوع مذکور در جمله (یعنی غَنِمٌ) می باشد که «غَنِمٌ سَائِمَةٍ» زکات دارد و «غَنِمٌ مَعْلُوفَةٌ» زکات ندارد، و اما در مورد غیر موضوع یعنی «غیر غَنِمٌ» هرگز سخن نمی گوید و لذا استفاده حکم (إِبِلٌ سَائِمَةٌ) (که ماده افتراق بین «غَنِمٌ» و «سَائِمَةٌ» است و افتراق از ناحیه «غَنِمٌ» است) و (إِبِلٌ مَعْلُوفَةٌ) را نفیاً و اثباتاً از جمله وصفیه مزبور با فرض مفهوم داشتن، خیلی خیلی بی ربط و نامعقول است.

بنا بر این استفاده حکم «إِبِلٌ مَعْلُوفَةٌ» را از جمله «فِي الْغَنِمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ» از ناحیه بعضی از علمای شافعی بدون شک غیر موجه است و بزرگترین نشانه بی سوادی خواهد بود.

۱. مانند عطف بیان.

۲. از نظر علمای علم نحو نعت و صفت بر دو قسم است، یکی: وصف معتمد که

والسارقة فاقطعوا أيديهما» فان مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. (۱) والسرف في ذلك أن الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة ويتجرد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

ويعتبر - أيضاً - في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقاً أو من وجه، لأنه لو كان مساوياً أو أعم مطلقاً لا يوجب تضييقاً وتقييداً في الموصوف، حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

وأما دخول الاخص من وجه في محل البحث فانما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال (في الغنم السائمة زكاة) يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة. وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة على المفهوم قطعاً، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالأبل (۲) - مثلاً -، لان الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم، ولا يكون متعرضاً لموضوع آخر لا نفياً ولا اثباتاً. فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الأبل المعلوفة لا وجه له قطعاً.

موصوف مذکور در کلام باشد مانند (أَكْرَمُ زَيْدًا عَالِمًا)، و دیگر وصف غیر معتمد که موصوف محذوف باشد مانند أَكْرَمُ عَالِمًا که موصوف ذکر نشده است.

۱. مفهوم لقب مانند (أَطْعِمِ الْفَقِيرَ) در پایان بحث مفاهیم بحث مفهوم لقب مطرح خواهد شد.

۲. غیر غنم سائمة یعنی «إِبِلٍ سَائِمَةٍ» وَغَيْرِ السَّائِمَةِ كَالْأَبِلِ یعنی «إِبِلٍ مَعْلُوفَةٍ».

«سَائِمَةٌ» حیوان اهلی که از راه چرا زندگی می‌کند، در بعضی از کتب با (ص) ضبط شده است، بنا بر این (صَائِمَةٌ) از ماده صوم است و صوم به معنی امساک است، اطلاق (صَائِمَةٌ) بر حیوان که از راه (چرا) زندگی می‌کند شاید به این مناسبت باشد که حیوان (صَائِمَةٌ) از خوردن علف در آخور امساک دارد.

الاقوال في المسألة والحق فيها

لَا شَكَّ فِي دَلَالَةِ التَّقْيِيدِ^(۱) بِالْوُصْفِ عَلَى الْمَفْهُومِ عِنْدَ وَجُودِ الْقَرِينَةِ الْخَاصَّةِ وَلَا شَكَّ فِي عَدَمِ الدَّلَالَةِ عِنْدَ وَجُودِ الْقَرِينَةِ عَلَى ذَلِكَ، مِثْلَمَا إِذَا وَرَدَ الْوُصْفُ مُورَدَ الْغَالِبِ الَّذِي يَفْهَمُ مِنْهُ عَدَمُ انْطَاةِ الْحُكْمِ بِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَرَبَائِبُكُمْ^(۲) اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» فَانْه لَا مَفْهُومَ لِمِثْلِ

۱. در رابطه با مسئله مفهوم داشتن و نداشتن جمله وصفیه پیش از بیان اقوال و بیان حق مطلب باید توجه داشت که دو مورد، از محل بحث و نزاع خارج است: مورد اول: آن جایی که قرینه خاص بر (مفهوم داشتن) جمله وصفیه موجود باشد در این صورت بدون شک تقیید موصوف را به وصف دلالت بر مفهوم دارد و با انتفای وصف (حکم متعلق) به موصوف منتفی خواهد شد، مانند قول رسول الله صلی الله علیه و آله (مَطْلُ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ) به تأخیر انداختن پرداخت دین از ناحیه شخص غنی ظلم و حرام است. (مَذْيُونٌ) موصوف است (غِنَا) صفت آن است و (حرمت و ظلم بودن) اطاله پرداخت دین، حکم است، این جمله وصفیه مفهوم دارد که با انتفا وصف غِنَا (حرمت و ظلم بودن) منتفی می شود یعنی اطاله و تأخیر پرداخت دین از ناحیه شخص فقیر محکوم به حرمت و ظلم نخواهد بود، قرینه خاص در جمله وصفیه مذکور موجود است که باعث دلالت بر مفهوم می شود و آن قرینه عبارت است از مناسبت خاصی که بین (موضوع) و (حکم) برقرار است و با انتفاء وصف غِنَا مناسبت مذکور از بین می رود، چه آن که فقیر از پرداخت دین عاجز است، لذا اطاله و تأخیر پرداخت دین از ناحیه فقیر محکوم به حرمت و ظلم نمی باشد. مورد دوم: آن جایی که قرینه خاص بر عدم مفهوم داشتن جمله وصفیه موجود باشد که در این صورت بدون شک جمله، دلالت بر انتفای حکم عند انتفای صفت ندارد، مانند قول تعالی در سوره نسا، آیه ۲۳ (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَرَبَائِبُكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ). (حرام شد بر شما... و دختران زن که در خانه شما تربیت شده اند که این دختران از زنهای شما هستند آن چنان زنهایی که به آنها دخول کرده باشید...) یعنی با دخول بر زن، دختر آن زن، مؤبداً حرام خواهد شد: (رَبَائِبٌ) موصوف است و (فِي حُجُورِكُمْ) صفت است و حرمت ازدواج با رَبَائِبٌ (حکم) می باشد، این جمله وصفیه مفهوم ندارد، بخاطر قرینه خاص و آن قرینه آن است که در جمله مذکور وصف، وارد در مورد غالب است، وصفی که وارد در مورد غالب است (چه آن که زنی که دختر بچه دارد و با کسی ازدواج می کند، غالباً آن دختر بچه زن در خانه شوهر آن زن زندگی خواهد کرد. بنا بر این دو مورد فوق الذکر از محل نزاع بیرون است و محل نزاع آن جمله وصفیه ای است که خالی از قراین باشد و کیفیت نزاع از این قرار است که تقیید بالطبع آیا دلالت بر مفهوم دارد یا ندارد؟ ۲. رَبَائِبٌ جمع رَبِيبَةٍ، دختر زن.

هذه القضية مُطْلَقاً^(۱)، اذ يفهم منه ان وصف الربائب بانها في حجوركم لانها غالباً تكون كذلك، والغرض منه الاشعار بعلّة الحكم،^(۲) اذ ان اللائي تربى في الحجور تكون كالبنيات. وانما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فانهم اختلفوا في أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم اي انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط وفي المسألة قولان، والمشهور القول الثاني وهو عدم المفهوم. والسر في الخلاف يرجع^(۳)

۱. یعنی چه قائل بشویم که جمله وصفیه مفهوم دارد و چه قائل بشویم که جمله وصفیه مفهوم ندارد.
۲. یعنی غرض از «فِي حُجُورِكُمْ» (وصف) اشاره به علت حکم (حرمت ازدواج) است، به این معنی که دختران زن مانند اولاد شوهر زن بوده، همان طوری که ازدواج با اولاد شوهر زن، بر شوهر حرام است ازدواج با دختران زن، ایضاً حرام است، همان طوری که دختران شوهر زن در خانه شوهر بسر می برند دختران زن ایضاً در خانه شوهر زن بسر می برند.
۳. سر و انگیزه خلاف و نزاع در مورد مفهوم داشتن و نداشتن جمله وصفیه برگشت به آن دارد که آیا قید مستفاد از وصف مربوط به خود حکم است (به این معنا که حکم منوط و وابسته و دائر مدار وصف باشد) در این صورت جمله وصفیه مفهوم دارد و یا اینکه قید مزبور مربوط به موضوع و خود موصوف و یا متعلق موصوف خواهد بود که در این صورت جمله وصفیه مفهوم ندارد. توضیح مطلب: در مثال (اَكْرَمُ رَجُلًا عَادِلًا) وجوب اکرام حکم است (رَجُلًا) موصوف و موضوع حکم می باشد (عَادِلًا) وصف است و تا احتمال وجود دارد: احتمال اول آن است که قید وصف (عدالت) مربوط به حکم باشد به این معنا که وجوب اکرام دائر مدار و وابسته به وصف عدالت می باشد به عبارت دیگر انگیزه و علت وجوب اکرام عَادِلٌ بودنِ رَجُلٍ است که با انتفاء عدالت وجوب اکرام منتفی می شود در این صورت جمله وصفیه مفهوم دارد یعنی جمله به مقتضی اِصَالَةِ الْاِطْلَاقِ ظهور در انتفاء حکم عند انتفاء وصف دارد چه آنکه اطلاق قضیه (بر فرض وابستگی حکم به وصف) اقتضاء دارد که وصف علت منحصره وجوب اکرام است، چنانچه اطلاق جمله شرطیه انحصار علیت شرط را اقتضاء داشت. احتمال دوم آن است که قید وصف مربوط به موصوف و موضوع حکم (رَجُلٌ) باشد به این معنا که موصوف همراه با وصف با هم موضوع حکم می باشد در این صورت وجوب اکرام منوط و وابسته به وصف نبوده و سرانجام قضیه وصفیه ظهور در انتفاء حکم عند انتفاء وصف ندارد چه آنکه قید وصف تنها به خاطر محدود ساختن موضوع حکم است یعنی موضوع وجوب اکرام رَجُلٌ عَادِلٌ است نه مطلق رَجُلٌ، بنابراین تقييد به وصف از قبیل مفهوم لقب می باشد به این معنا که فرق بین اَكْرَمُ رَجُلًا عَادِلًا و اَكْرَمُ

إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أي أن الحكم منوط به، أو انه تقييد لنفس موضوع الحكم أو مُتَعَلِّقِ الْمَوْضُوع^(۱) باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف؟

فان كان الاول فان التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لان الإطلاق يقتضي - بعد فرض اناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط. وان كان الثاني، فان التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لانه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب، اذ انه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أن الموضوع ذات الموصوف والوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: (۲)

عَادِلًا وجود ندارد همانطوری که «اَکْرَمٌ عَادِلًا» ظهور در انتفاء حکم عند انتفاء وصف ندارد «اَکْرَمٌ رَجُلًا» عَادِلًا ايضاً چنان ظهوری نخواهد داشت. سرانجام قضیه وصفیه بر مبنای احتمال دوم مفهوم ندارد و قضیه «اَکْرَمٌ رَجُلًا عَادِلًا» نسبت به بیان حکم «رَجُلٌ غَيْرُ عَادِلٍ» پاکت است و تنها حکم «رَجُلٌ عَادِلٌ» را که وجوب اکرام باشد بیان می کند و اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند. مرحوم مظفر پس از بررسی دو احتمال مذکور احتمال دوم را مورد قبول قرار داده و می فرماید: ظاهر قضیه وصفیه به طبع خود و با تجرّد از قرینه اقتضاء دارد که قيد وصف مربوط به موضوع و موصوف است و مربوط به حکم نخواهد بود ولذا باید گفت که قضیه وصفیه مفهوم ندارد.

۱. یعنی وصف گاهی قيد برای موصوف و موضوع حکم است مانند «اَکْرَمٌ رَجُلًا عَادِلًا» که «عَادِلًا» قيد برای رجل است که موصوف و موضوع حکم می باشد، و گاهی قيد برای متعلق موصوف و موضوع حکم است مانند «اَکْرَمٌ زَيْدٌ اَبُوهُ عَادِلٌ» زَيْدٌ موصوف و موضوع حکم است و عادل قيد برای متعلق زید است که (أَبُوهُ) باشد البته اختلاف موارد باعث می شود که وصف گاهی قيد موضوع است و گاهی قيد متعلق آن.
۲. مرحوم مظفر جهت تثبیت مدعای خود (مبنی بر آن که قيد وصف مربوط به موضوع و موصوف است و تنها نقش تحدید و تضییق موصوف و موضوع حکم را ایفا می نماید و نسبت به ثبوت و عدم ثبوت حکم پاکت است، مثالی را ذکر می فرماید: مثلاً مولى فرموده: (اَصْنَعُ شِكْلًا رُبَاعِيًّا قَائِمًا الزَّوَايَةِ مُتَسَاوِي الْأَضْلَاعَ) (شکل رباعی) موصوف است (قَائِمَ الزَّوَايَةِ مُتَسَاوِي الْأَضْلَاعَ) وصف است (وجوب صُنع شِكل رباعی) حکم می باشد، «قَائِمَ الزَّوَايَةِ مُتَسَاوِي الْأَضْلَاعَ» مربوط به موضوع و موصوف است، و قيد وصف، موصوف و موضوع حکم را تحدید و تضییق نموده است چه آن که شکل رباعی دو فرد دارد، یکی: (رباعی مستطیل) و دیگری (رباعی مربع) و رباعی مربع قائم الزوايه متساوی الاضلاع می باشد، بنا بر این آن چه که از جمله مذکور فهمیده می شود آن است که خواسته مولى ترسیم

«اصنع شكلاً رباعياً قائم الزوايا متساوي الاضلاع» فان المفهوم منه ان المطلوب صنعه هو المربع: فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال (شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الاضلاع) وهي بمنزلة كلمة مربع، فكما أن جملة (اصنع مربعاً) لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لانه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف. إذا عرفت ذلك، فنقول: ان الظاهر في الوصف - لو خلي وطبعه من دون قرينة - أنه من قبيل الثاني اي انه قيد للموضوع لا للحكم، فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيد. فلا مفهوم للوصف. ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالادلة الآتية:

۱- انه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

والجواب: ان الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم و تقييده به.

۲- ان الاصل في القيود أن تكون احترازية. والجواب: ان هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة الموضوع و اخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم^(۱) له. ونحن نقول به

شكل مربع می باشد و برای موضوع حکم (شکل رباعی) قيد «قائم الزاویه متساوی الاضلاع» را آورده که دلالت بر مربع بودن نماید و موصوف همراه با قيد، موضوع حکم می باشد و عبارت أخرى جمله مذکور آن است که بگوید: اصنع مُربِعاً از اصنع مُربِعاً فهمیده می شود که ترسیم شکل مربع واجب است و خواسته مولى خواهد بود همان طورى که «اصنع مُربِعاً» دلالت بر مفهوم و انتفای حکم عند انتفای وصف، ندارد جمله «اصنع رباعياً قائم الزاویه متساوی الاضلاع» که به منزله اصنع مُربِعاً می باشد ايضاً دلالت بر مفهوم ندارد. بنا بر این از جمله مزبور تنها وجوب ترسیم شکل مربع استفاده می شود.

اما حکم شکل مستطیل چه می باشد؟ جمله، ساکت است، و پُر واضح است که اثبات شیء نفی ما عدا را در عهده ندارد، سرانجام به این نتیجه می رسیم که جمله وصفیه بالطبع با قطع نظر از قرینه ظهور در مفهوم داشتن و انتفاء عند الانتفاء ندارد و حکم مذکور در جمله وصفیه نسبت به وصف، مطلق و رها است و مقید به وصف نمی باشد. و در پایان باید مجدداً یاد آور شویم معنی مفهوم نداشتن جمله وصفیه آن است که مثلاً جمله فی الغنم السائمة زکوّة، از بیان حکم غنم غیر سائمه ساکت است و کاری به وجوب و عدم وجوب زکات در غنم غیر سائمه ندارد. مرحوم مظفر در پایان بحث مفهوم وصف، چهار تا اشکال را پاسخ می دهد که نیاز به توضیح بیشتر از آن چه در کتاب آمده، ندارد.

۱. یعنی در مثال (فی الغنم السائمة زکوّة) قبول داریم که با انتفاء وصف سائمه، حکم

وليس هذا من المفهوم في شيء، لان اثبات الحكم لموضوع لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم القلب. والحاصل ان كون القيد احترازا لا يلزم ارجاعه قيда للحكم.

۳- ان الوصف مشعر بالعلية، فيلزم اناطة الحكم به. والجواب: ان هذا الاشعار^(۱) وان كان مسلما، الا انه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

۴- الاستدلال بالجمال التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله: «مطل الغني ظلم»^(۲). والجواب: ان ذلك على تقديره لا ينفع، لانا لا نمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم احيانا لوجود قرينة، وانما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلى ونفسه للمفهوم. وفي خصوص المثال نجد القرينة على اناطة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم ان السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنيا، فيكون مطله ظلما، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطله ظلما.

شخصی که همان وجوب زکات است و با جمله «فی الغنم السائمة زکوة» جعل شده است منتفی می شود و لکن انتفای حکم شخصی به توسط انتفای وصف ربطی به مفهوم داشتن جمله ندارد چه آن که مفهوم داشتن عبارت از انتفای «نوع حکم» به توسط انتفاء وصف خواهد بود، بنابر این جمله وصفیه زمانی می تواند مفهوم داشته باشد که ظهور در انتفای نوع و سنخ حکم عند الانتفاء داشته باشد و چنین ظهوری ندارد.

۱. اشعار، آگاهانندن، اشعار مرحله پایین تر از مرحله ظهور است و لذا اشعار تا به سر حد ظهور نرسد اعتباری ندارد.

۲. مِطْل (به فتح میم و فتح طا و تشدید لام) به معنی تأخیر و امروز و فردا کردن پرداخت دین.

جمله (مِطْلُ الْغَنَى ظَلَمٌ) جزء حدیثی است که در وسائل الشیعه، جلد ۱۳، ص ۹۰، حدیث ۳، ذکر شده است.

«مؤلف»

نکته جالب توجه در مورد حدیث مذکور آن است که مرحوم مظفر حدیث مذکور را طبق مبنای استدلال کنندگان به عنوان مثال ذکر نموده، نه طبق مبنای خود، چه آن که وصف در حدیث مذکور غیر معتمد است و بر مبنای مرحوم مظفر وصف غیر معتمد از محل بحث خارج است، و اما بر مبنای کسانی که مطلق وصف معتمد و غیر معتمد مفهوم دارد حدیث مذکور به عنوان جمله وصفیه و به عنوان مثال می تواند مورد توجه باشد.

الثالث - مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو «واتموا الصيام إلى الليل»، ونحو «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» - فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين: (۱)

۱. در رابطه با غایه، یعنی جمله‌ای که مشتمل ادات غایه (إلى و حتى) می‌باشد، از دو جهت بین علما بحث شده است:

جهت اول: مربوط به منطوق جمله، می‌باشد و جهت دوم: مربوط به مفهوم آن خواهد بود که آیا جمله مشتمل بر غایه مفهوم دارد یا ندارد؟

(جهت اولی) مثلاً مولى فرموده است: (صُمِّ مِنْ أَوَّلِ الشَّهْرِ إِلَى الْيَوْمِ الْعَاشِرِ) «از اول ماه تا روز دهم ماه روزه بگیر» از نظر اصولیین نزاع شده است که آیا غایه از نظر حکم، داخل در معنی هست یا خیر؟

به عبارت دیگر آیا مابعد کلمه (إلى) که روز دهم باشد محکوم به حکم ما قبل (إلى) می‌باشد یا نه؟ اگر غایه (یعنی روز دهم) داخل در معنی باشد روزه یوم العاشر ایضاً واجب است و اگر داخل نباشد روزه یوم العاشر واجب نخواهد بود.

مثال دیگر برای (حتى) قول تعالی: (تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ).

«فرشتگان و روح (یعنی جبرئیل) به اذن خدا (بر امام عصر «ع») از هر فرمان (و دستور الهی و سرنوشت خلق) در این شب نازل می‌شوند، این شب، شب رحمت و سلامت و تهنیت است، تا صبح گاه».

معنی شب قدر است (و غایه) مطلع فجر (زمان طلوع فجر) می‌باشد، معنی تنزل ملائکه و روح را در خود دارد و اگر غایه داخل در معنی باشد، تنزل ملائکه و روح در مطلع فجر محقق است و اگر داخل نباشد تنزل ملائکه و روح تنها در شب محقق است و در مطلع فجر از تنزل ملائکه و روح خبری نخواهد بود.

در این زمینه چهار قول (کما فی المحاضرات، جلد ۵، صفحه ۱۳۶) وجود دارد:

۱. مطلقاً غایه داخل در معنی است.

۲. مطلقاً غایه داخل در معنی نمی‌باشد.

۳. تفصیل بین آن جایی که غایه از جنس مغیی باشد، مانند (صُمْتُ النَّهَارَ إِلَى اللَّيْلِ) که ما بعد و ما قبل (إِلَى) زمان است، یعنی روز و شب از جنس هم خواهند بود در این صورت غایه داخل در مغیی است، یعنی روزه جزاؤل شب واجب می باشد و بین آنجایی که غایه از جنس مغیی نباشد مانند (كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ) که معرفت به حرمت از جنس حلیت شیء نمی باشد و در این صورت غایه داخل در مغیی نمی باشد.

۴. تفصیل بین آن جایی که غایه بعد از (إِلَى) واقع شود که در این صورت غایه داخل در مغیی نمی باشد مانند (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) و بین آن جایی که غایه بعد از (حَتَّى) واقع بشود که در این صورت غایه داخل در مغیی می باشد مانند آیه (حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ).

مرحوم مظفر هیچ یک از اقوال اربعه را در مسئله مورد بحث انتخاب نمی فرماید و معتقد است که جمله مشتمل بر غایه هیچ گونه ظهوری نسبت به دخول و عدم دخول غایه در مغیی ندارد و لذا در مورد دخول و عدم دخول غایه در مغیی باید منتظر موقعیت ها و قرائن باشیم، یعنی موقعیت کلام و قرینه محفوف به کلام هر چه را اقتضا نمود باید طبق آن عمل نماییم. مرحوم مظفر با ذکر دو نکته جهت اولی بحث را که مربوط به منطوق جمله می باشد به پایان می رساند:

نکته اول: آن است که اگر غایه مربوط به حکم باشد بدون شک و تردید، غایه داخل در مغیی نمی باشد، مثلاً در مثال (كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ) غایه معرفت حرام است و مغیی حلیت است، دخول غایه در مغیی معنایش آن است که معرفت حرام محکوم به حلیت باشد یعنی حلیت و حرمت که نسبت به هم تضاد دارند اجتماع کرده باشند و لذا در این قبیل موارد غایه بدون خلاف و نزاع خارج از مغیی می باشد، و در مثال مزبور غایه، غایه حکم است، یعنی حکم حلیت تداوم دارد تا زمانی که حرمت شیء معلوم شود.

نکته دوم: آن است که (حَتَّى) بر دو قسم است: ۱- حَتَّى عاطفه ۲- حَتَّى جازه. یکی از فرق هایی که دارند آن است که حَتَّى عاطفه با حرف جر جمع می شود مانند (مَرَرْتُ بِقَوْمٍ حَتَّى يَزِيدَ) بای بزیّد جار است و با حَتَّى عاطفه منافاتی ندارد.

و اما حَتَّى جازه با حرف جر منافات دارد و هیچ وقت با حرف جازه جمع نمی شود. فرق دیگر آن است که مدخول و مابعد حَتَّى عاطفه داخل در ماقبل آن می باشد چه آن که

(الجهة الاولى) - في دخول الغاية في المنطوق أي في حكم المغيى، فقد اختلفوا في أن الغاية وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو (إلى) و(حتى) هل هي داخلية في المغيى حكماً، أو خارجة عنه، وإنما ينتهي إليها المغيى موضوعاً وحكماً؟^(۱) على أقوال:

(منها) التفصيل بين كونها من جنس المغيى فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال كل شيء حلال. (ومنها) التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (إلى) فلا تدخل فيه، وبين كونها واقعة بعد (حتى) فتدخل نحو «كل السمكة حتى رأسها».

والظاهر أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيى ولا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة بالحافة بالكلام.

نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، كمثال كل شيء حلال، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

همیشه معطوف محكوم به حکمی است که بر معطوف علیه حاکم می باشد، و مقصود از کلمه حتی در محل بحث حتی جازه می باشد، نه عاطفه، گرچه حتی عاطفه مثل حتی جازه بر غایه داخل می شود و لکن همیشه مابعد حتی عاطفه داخل در حکم ماقبل از آن می باشد و معنی عطف همین است که معطوف محكوم به حکم معطوف علیه خواهد بود، و لذا در بعضی از موارد و برخی حتی عاطفه استفاده می شود که ما بعد آن، فرد فائق و سابق می باشد نسبت به بقیه افراد مغیى مانند (ما ت كل اب حتى آدم) که ما بعد حتی (آدم) است و از نظر موت و مردن (آدم علیه السلام نسبت به بقیه افراد مغیى سابقتر است و یا مثلاً می گوید: همه آمدند حتی علما هم تشریف آوردند که علما افراد فائق هستند نسبت به بقیه مردم.

و یا ما بعد حتی اضعف افراد باشد، مانند (جاء الحجاج حتى المشاة) یعنی پیاده روها هم آمدند.

۱. یعنی اگر غایه در مغیى داخل نباشد مغیى پیش از غایه موضوعاً و حکماً باخر می رسد و تمام می شود، در مثال (صُم مِنْ أَوَّلِ الشَّهْرِ إِلَى الْيَوْمِ الْعَاشِرِ) اگر یوم عاشر داخل در حکم مغیى نباشد یا اتمام روز نهم مغیى موضوعاً و حکماً به اتمام و انتها می رسد و اگر غایه داخل در مغیى باشد مغیى با تمام شدن روز نهم از نظر موضوع به انتها رسیده ولی از نظر حکم (وجوب صوم) به انتها نرسیده است، یعنی روز دهم را ایضاً باید روزه بگیرد.

ثم ان المقصود من كلمة (حتى) التي يقع الكلام عنها هي (حتى الجارة)، دون العاطفة وان كانت تدخل على الغاية أيضا، لان العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لان هذا هو معنى العطف، فاذا قلت: مات الناس حتى الانبياء فان معناه ان الانبياء ماتوا ايضا. بل (حتى العاطفة) تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر افراد المغيى في القوة أو الضعف، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلا في الحكم، بل قد يكون هو الاسبق في الحكم نحو: مات كل أب حتى آدم.

(الجهة الثانية) - في مفهوم الغاية.^(۱) وهي موضوع البحث هنا فانه قد اختلفوا في

۱. جهت دوم بحث که مربوط به مفهوم جمله‌ی مشتمل بر غایه است، آن است که آیا جمله مشتمل بر غایه (چه غایه داخل در مغیى باشد و یا داخل نباشد) مفهوم دارد یا ندارد؟ به عبارت دیگر: مقید بودن کلام به غایه با قطع نظر از قرائن خاصه ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟

کیفیت مفهوم داشتن و نداشتن جمله از این قرار است، مثلاً مولى فرموده: (صُمْ مِنْ أَوَّلِ الشَّهْرِ إِلَى الْيَوْمِ الْعَاشِرِ) يوم العاشر غایه است و ایام یازده و دوازده و سیزده إلى آخر ما بعد غایه می باشد، بر فرض عدم دخول غایه در مغیى معنای مفهوم داشتن جمله این است که به محض حصول يوم عاشر وجوب صوم از غایه یعنی «يوم عاشر» و از مابعد غایه که روزهای یازده و دوازده و سیزده باشد منتفی خواهد شد هر روز دهم غایه است و روزهای بعد از غایه که یازده و دوازده و سیزده و... باشد واجب نخواهد بود.

و بر فرض دخول غایه در مغیى معنای مفهوم داشتن جمله آن است که به محض حصول يوم عاشر وجوب صوم از مابعد يوم عاشر که ایام یازده و دوازده و سیزده و... باشد منتفی می شود و روزه ایام مغیى (نه روز) و يوم العاشر که غایه است واجب است و روزه روزهای یازده و دوازده و سیزده و... واجب نمی باشد.

و اما اگر قایل شویم که جمله مشتمل بر غایه مفهوم ندارد، جمله مذکور تنها حکم ده روز را (بر فرض دخول غایه در مغیى) و تنها حکم نه روز را (بر فرض عدم دخول غایه در مغیى) بیان می کند، و اما ایام بعد از غایه (روزهای یازده و دوازده و سیزده و...) چه حکمی دارند؟ آیا روزه آنها واجب است؟ و یا واجب نیست؟

جمله مذکور ساکت است که نه وجوب صوم آن ایام را بیان می کند و نه عدم وجوب صوم

أن التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضا إذا لم تكن داخلية في المعنى، أو لا؟
فنقول: إن المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف، فإذا كانت قيда للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، وأما إذا كانت قيда للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.
وعليه فما علم في التقييد بالغاية أنه راجع إلى الحكم فلا أشكال في ظهوره في المفهوم مثل قوله عليه السلام «كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه نجس» وكذلك مثال كل شيء حلال.

آن ها را.

مرحوم مظفر ماجرای مفهوم داشتن و نداشتن جمله مشتمل بر غایه را مربوط و وابسته به مدرك و عاملی می داند که مفهوم داشتن و نداشتن جمله شرطیه به آن بستگی داشت، یعنی در جمله مشتمل غایه، اگر غایه قید برای حکم باشد در این صورت جمله مفهوم دارد که با حصول غایه حکم از مابعد غایه منتفی نخواهد شد، مثلاً مولى فرموده: (يَحْرَمُ الْخَمْرُ إِلَى أَنْ يَضْطَرَّ الْمَكْلَفُ إِلَيْهِ) «خمر حرام است تا زمانی که مکلف نسبت به خمر اضطرار پیدا کند».
در این مثال غایه (إِلَى أَنْ يَضْطَرَّ...) قید برای حرمت است و حرمت، حکمی از احکام می باشد به محض حصول غایه (اضطرار) حرمت منتفی می شود، و اگر غایه قید برای موضوع باشد جمله مفهوم ندارد یعنی جمله ظهور در انتقای عند الانتفاء ندارد (انتفاء حکم عند حصول الغاية از ظاهر جمله استفاده نخواهد شد) مانند: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) «صورت و دست های خود را تا مرفق بشوید». در این جمله (إِلَى الْمَرَافِقِ) قید برای موضوع است که (يَد) باشد یعنی إلى المرافق حد و اندازه (يَد) را بیان می کند و به (حکم) یعنی وجوب غسل و همچنین به (متعلق حکم) که شستن باشد، ربطی ندارد، و لذا جمله مذکور مفهوم نخواهد داشت، و همچنین اگر (غایه) قید برای (متعلق حکم) باشد (که در عبارت کتاب «به أَوْ الْمَحْمُول» تعبیر شده است) ایضاً مفهوم ندارد مانند (اتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) حکم وجوب است و متعلق حکم (صیام) و موضوع، همان یوم است در این جمله غایه قید برای متعلق است که صیام باشد و به موضوع و حکم کاری ندارد، لذا جمله مذکور مفهوم نخواهد داشت.

وان لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وانها غاية للنسبة الواقعة قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة.

فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا.^(۱)

۱. نتیجه بحث این شد که بر مبنای مرحوم مظفر اگر غایه قید حکم باشد جمله مشتمل بر غایه، دارای مفهوم می باشد و اگر غایه قید موضوع و یا قید متعلق باشد جمله مشتمل بر غایه مفهوم ندارد و اینک در پایان بحث نکته ای را یاد آور می شود و آن نکته این است: اگر در جمله مشتمل بر غایه معلوم باشد که قید غایه مربوط به حکم است نه مربوط به موضوع و متعلق، بدون شک جمله دارای مفهوم می باشد.

و اما اگر در یک جمله ای معلوم نباشد که قید غایه مربوط به حکم است و یا موضوع و یا متعلق؟ در این صورت می توان ادعا کرد که ظهور جمله مشتمل بر غایه، اقتضا می کند که قید غایه مربوط به حکم است و سرانجام جمله مفهوم دارد چه آن که اگر بنا باشد که قید غایه مربوط به موضوع و یا متعلق باشد قرینه و دلایل خاص لازم است که با کمک قرینه و دلیل خاص قید غایه مربوط به موضوع و متعلق بشود و اگر دلیل و قرینه خاص در کار نباشد (یعنی حتی بر ای ارجاع قید غایه را به حکم، هم دلیل و قرینه نباشد) ظهور تقیید به غایه، اقتضا می کند که قید غایه مربوط به حکم می باشد، چه آن که اگر غایه قید، برای موضوع و متعلق باشد دلیل خاص لازم دارد مانند (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ) (و جوب) حکم است و (غَسَلَ) (متعلق) می باشد و موضوع (يَدٌ) است و «إِلَى الْمَرَافِقِ» قید موضوع خواهد بود.

قرینه بر ارجاع قید غایه، به موضوع (يَدٌ)، آن است که (يَدٌ) اجمال دارد و معلوم نیست که به چه اندازه از (يَدٌ) باید شسته شود، یعنی کلمه (يَدٌ) بر «أَصَابِعِ إِلَى الْكَفِّ» و بر «أَصَابِعِ الزُّنْدِ» و بر «أَصَابِعِ إِلَى الْمِرْفَقِ» و بر «تَمَامِ عَضْوِ» امکان صدق را دارد و ما نمی دانیم که در مسئله وضو چه اندازه ای از دست باید شسته شود.

جهت رفع احتمال باید قید (إِلَى الْمَرَافِقِ) مربوط به موضوع (يَدٌ) باشد، بنا بر این در آیه مذکور قید غایه مربوط به موضوع است و جمله مذکور از مفهوم داشتن محروم خواهد بود. از این جاست که علمای شیعه و سنی اتفاق دارند بر این که در آیه مذکور قید «غایه» فقط

الرابع - مفهوم الحصر^(۱)

معنى الحصر

الحصر له معنيان

۱- الحصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو «لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي»، أم من نوع قصر^(۲)

بخاطر تحديد موضوع که همان (يَدُ) است می باشد که چه اندازه از دست باید شسته شود، نه آن که غایه، قید متعلق (که غَسَلَ است) باشد تا ترتیب را ثابت نماید که غَسَلَ از اصابع شروع شود و به مِرْفَق ختم گردد، و لذا علمای عامه شستن از مِرْفَق را إلى الأصابع جایز می دانند و به جواز شروع شستن را از مرفق به سوی اصابع، فتوی داده اند.

بنا بر این در آیه مذکور قید غایه (إلى المرفق) مربوط به موضوع است و تنها موضوع را تحدید می کند و در مقام بیان ترتیب یعنی قید متعلق (غَسَلَ) نمی باشد تا ترتیب را بفهماند، نتیجه بحث این شد که مفهوم داشتن جمله مشتمل بر غایه از نظر مرحوم مظفر ترجیح دارد.

۱. یکی از مفاهیم مورد بحث حَصْر است یعنی جمله ای که دارای ادات حصر می باشد محل نزاع واقع شده که آیا مفهوم دارد یا ندارد؟

از باب مثال می گوئیم (جاء القَوْمُ إلا زَيْداً) قوم آمد مگر زید، قوم مستثنی منه می باشد «إلا» یکی از ادات استثنی و (زید) مستثنی می باشد، حکمی که برای مستثنی منه ثابت شده است مجبیء خواهد بود.

معنای مفهوم داشتن جمله مذکور آن است حکمی که برای مستثنی منه ثابت شده است از مستثنی نفی شود و نقیض آن حکم برای مستثنی ثابت گردد، به عبارت دیگر جمله مذکور بر فرض مفهوم داشتن، بیان حکم مستثنی منه و مستثنی را عهده دار می باشد، یعنی مجبیء را برای قوم و عدم مجبیء را برای (زید) ثابت می کند.

و معنای مفهوم نداشتن جمله مذکور آن است که تنها حکم مستثنی منه را بیان و مستثنی (زید) را از مستثنی منه اخراج و جدا می سازد و نسبت به حکم مستثنی (زید) که مجبیء و یا عدم مجبیء باشد ساکت است.

۲. حصر در دو معنا به کار رفته است و مورد بحث در علم اصول معنای دوم آن می باشد:

الموصوف على الصفة، نحو «وما محمد الا رسول، انما انت منذر».

۲- ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصراً بالاصطلاح، نحو «فَشْرَبُوا الا قليلاً». والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته

ان مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف ادوات الحصر كما ستري، فلذلك كان علينا

۱- معنى اول حصر همان معنای معروف و مشهوری است که اصطلاح علمای علم بلاغت و فصاحت بر آن قرار گرفته است که حصر به معنی (قصر) می باشد، منتهی گاهی از نوع قصر و منحصر کردن (صفت) را در موصوف است، و گاهی از نوع قصر و منحصر کردن «موصوف» را در صفت می باشد.

قصر صفت را بر موصوف به این معنا که هیچ موصوفی دارنده این صفت نمی باشد و تنها موصوف مذکور در کلام دارنده این صفت خواهد بود، مانند (لا فتى الا على) که صفت (فتی) را هیچ موصوفی ندارد و تنها علی علیه السلام متصف به این صفت می باشد و در عین حال علی علیه السلام اوصاف دیگری را هم دارد.

و اما قصر و منحصر کردن موصوف را در صفت به این معنا است که موصوف هیچ صفتی را دارا نمی باشد جز صفتی که در کلام ذکر شده است، مانند (ما محمد الا رسول الله) محمد صلی الله علیه و آله هیچ صفتی جز صفت مذکور در کلام ندارد انحصار موصوف را در صفت که موصوف هیچ صفتی جز رسالت نداشته باشد یا از باب تجوز و یا از باب مبالغه می باشد چه آن که در مثال مذکور از نظر حقیقت و واقع محمد صلی الله علیه و آله غیر از صفت رسالت، واجد اوصاف فراوانی می باشد.

۲- معنای دوم (حصر) یعنی منحصر کردن چیزی را بر چیز دیگر، که شامل معنای اول که همان (قصر) باشد ایضاً می شود و علاوه شامل استثناء (که از نظر اصطلاح علم بلاغت و فصاحت (قصر) بر استثناء صادق نمی باشد) هم خواهد شد مانند (فَشْرَبُوا مِنْهُ الا قليلاً) همه از آب شرب کردند مگر عده ای کم که از شرب آب محروم بودند و همین معنای دوم از نظر علمای علم اصول مورد بحث می باشد.

أن نبحت عنها واحدة واحدة، فنقول: (۱)

۱. نظر بر این که معنا و مفهوم (حصر) به حسب اختلاف ادوات حَصْر، مختلف و متفاوت می شود، لذا مرحوم مظفر (ره) ادوات حصر را یک یک بررسی و در ضمن، به اصل موضوع بحث (مفهوم داشتن و نداشتن حصر) اشاره می فرماید: یکی از ادوات حصر (الْأ) است که در لسان فارسی مساوی با «مگر» می باشد، گرچه ابتداءً در کتاب سه صورت برای (الْأ) ذکر نموده ولی در حقیقت (الْأ) بر دو قسم می باشد.

قسم اول: (الْأ) وصفیه است که به معنی (غیر) می باشد و مانند سایر اوصاف برای ما قبل خود صفت واقع می شود، مثلاً شخصی علیه خود اقرار می کند و می گوید: (فِي ذِمَّتِي لِزَيْدٍ عَشْرَةَ دَرَاهِمٍ إِلَّا دَرَاهِمًا) (الْأ) به معنی (غیر) است که صفت واقع شده برای عَشْرَةَ دَرَاهِمٍ (الْأ) برای استثنا نمی باشد چه آن که اگر برای استثنا بود (درهم) باید به نصب خوانده می شد برای این که مستثنی از منصوبات به حساب می آید و باید منصوب باشد.

معنای جمله مذکور آن است که در ذمه من برای زید ده درهم ثابت است ده درمی که غیر از یک درهم است بنا بر این (الْأ دَرَاهِمٍ) صفت است و (عَشْرَةَ دَرَاهِمٍ) موصوف می باشد، و لذا اگر جای (الْأ دَرَاهِمٍ) (الْأ شَاةٍ) بگذاریم معنا درست خواهد بود یعنی برای زید ده درهم در ذمه من هست آن ده درهم آن چنان صفت دارد که غیر از شاة (گوسفند) می باشد، بالأخره جمله ای که مشتمل (الْأ) وصفیه می باشد در ردیف بقیه جملات وصفیه قرار دارد اگر سایر جملات وصفیه مفهوم داشته باشد جمله مذکور ایضاً مفهوم خواهد داشت و الاً فلا، و در سابق بیان کردیم که جمله وصفیه مفهوم ندارد.

قسم دوم: (الْأ) «استثنائیه» است که گاهی در کلام مثبت واقع می شود و گاهی در کلام منفی، مرحوم مظفر از (إِلَّا) ای که در کلام مثبت باشد به (۲- استثنائیه) تعبیر کرده است و از «الْأ» یک در کلام منفی واقع باشد به (۳- اداة حصر بعد النفی) تعبیر نموده است که هر دو در حقیقت «الْأ» استثنائیه می باشد. علی ای حال «الْأ» ی استثنائیه بدون شک دلالت و ظهور بر مفهوم دارد و حکم مستثنی منه را از مستثنی نفی خواهد کرد، به این کیفیت که موضوع له و معنای حقیقی (الْأ) همان اخراج و استثنا و جدا کردن مستثنی از مستثنی منه است و از لازمه «بَيْنَ» به معنی الْأَخْصَ اخراج و جدا کردن، آن است که مستثنی محکوم به حکمی باشد که آن حکم نقیض حکم مستثنی منه می باشد، مثلاً در مثال (جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا) معنای حقیقی و موضوع له (الْأ) اخراج است که زید را از (قوم) خارج و جدا نموده است ولی از لازمه بَيْنَ به

۱- (الا). وهي تأتي لثلاثة وجوه:

۱- صفة بمعنى غير.

۲- استثنائية.

۳- أداة حصر بعد النفي.

اما (الا الوصفية) فهي تقع وصفا لما قبلها كسائر الاوصاف الاخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فان قلنا هناك ان للوصف مفهوما فهي كذلك، والا فلا. وقد رجحنا فيما سبق أن الوصف لا مفهوم له، فاذا قال المقر مثلاً: «في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم» بجعل (الا درهم) وصفاً، فانه يثبت في ذمته تمام العشرة^(۱) الموصوفة

معنى الأخص اخراج زيد، آن است که زيد به حکمی که نقیض حکم (قوم) باشد، محکوم است «قوم» محکوم به مجبی می باشد و زيد محکوم است به نقیض (مجبی) که عدم مجبی می باشد، بنا بر این (الا) به دلالت التزامی بر نفی حکم از مستثنی دلالت دارد و در سابق گفتیم که مفهوم مدلول التزامی لفظ است (البته دلالت التزامی ای که از نوع لزوم بین به معنی الأخص باشد). بدین کیفیت واضح گردید که (الا) استثنائیه به دلالت التزامی بین به معنی الأخص دلالت بر نفی حکم مستثنی منه از مستثنی دارد و بدین لحاظ جمله ای که مشتمل بر کلمه (الا) ای استثنائیه باشد مفهوم دارد و نظر بر این که «الا» به دلالت التزامی بین به معنی الأخص بر مفهوم دلالت دارد بعضی ها گمان کرده اند که (الا) بالمنطوق و بدلالت مطابقی بر مفهوم دلالت می کند، همان طوری که از بیان قبل معلوم گردید ما جراً آن چنان نیست که بعضی ها گمان کرده اند. و اما «الا» ای که در کلام منفی واقع می شود مانند (لا صلوة الا بطهور) در حقیقت یک نوعی از (الا) استثنائیه می باشد و با (الا) ای که در کلام مثبت واقع می شود از نظر مفهوم داشتن فرقی نخواهد داشت و لذا استثنی از مثبت (نفی) می باشد و استثنی از منفی، اثبات خواهد بود مانند (ما جاء القوم الا زیداً) که حکم منفی (نیامدن) برای زيد ثابت نمی شود یعنی زيد آمده است بالأخره جمله ای که مشتمل بر (الا) استثنائیه است چه مثبت باشد و چه منفی، دارای مفهوم خواهد بود.

۱. یعنی جمله مذکور (فی ذمّتی عشرة دراهم الا درهم) بالمنطوق عشرة دراهم را برای زيد در ذمه مقرر ثابت می کند و نظر بر این که جمله مذکور مفهوم ندارد عدم شیء دیگر را در ذمه مقرر برای زيد ثابت نمی کند یعنی جمله مذکور تنها ده درهم را در ذمه ثابت می کند و اما

بأنها ليست بدرهم. ولا يصح أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذ فلا تدل على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد.

واما «الا الاستثنائية» فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لان (الا) موضوعه للاخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الاخراج باللزوم البين بالمعنى الاخص أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم ان هذا المفهوم من باب المنطوق. واما (أداة الحصر بعد النفي) نحو (لا صلاة الا بطهور)، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية.

(فرع) - لو شككنا في مورد^(۱) أن كلمة (الا) استثنائية او وصفية، مثل ما لو قال المقر^(۲): «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم»، اذ يجوز في المثال أن تكون الا

آقای مقرّ از زید بدهکاری دیگری دارد یا ندارد جمله ساکت است.

و اما اگر فرض شود که جمله مذکور مفهوم دارد علاوه بر ثبوت عشرة دراهم برای زید در ذمه مقرّ ثبوت شيء دیگر برای زید در ذمه مقرّ نفی خواهد شد، یعنی تنها ده درهم بدهکار است و آقای مقرّ بدهکاری دیگری نسبت به زید ندارد.

۱. اگر در موردی شک حاصل شود نسبت به آن که الا استثنائية می باشد و یا وصفیه؟ مرحوم مظفر می فرماید: اصل و قاعده در کلمه (الا) آن است که استثنائية باشد نه وصفیه، و از لازمه استثنائية بودن (الا) مفهوم داشتن است.

۲. مثال برای مورد شک که معلوم نباشد (الا) برای استثنا است که جمله مفهوم داشته باشد و یا برای وصف است که جمله مفهوم نداشته باشد، مانند (لَيْسَ فِي ذِمَّتِي لِزَيْدِ عَشْرَةٌ دِرْهَمٌ إِلَّا دِرْهَمٌ) شک و تردید در این مثال بلحاظ آن است که جمله مذکور منفی می باشد و در کلام منفی مستثنی جائز الوجهین است، یعنی ممکن است مستثنی مرفوع باشد و ممکن است منصوب باشد و لذا در (درهم) (الا درهم) دو تا احتمال موجود است:

احتمال اول آن است که (درهم) مرفوع باشد و (الا) برای استثنا و جمله مذکور مفهوم خواهد داشت، بنابر این جمله مذکور یک درهم در ذمه مقرّ برای زید ثابت می کند و مفاد مفهوم جمله آن است که غیر از یک درهم، بدهی دیگری در ذمه مقرّ ثابت نخواهد بود. احتمال دوم آن است که (الا) وصفیه بوده و به معنی (غیر) باشد و درهم مجرور خواهد

وصفية، ويجوز أن تكون استثنائية - فان الاصل في كلمة (إلا) أن تكون للاستثناء فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد. اما لو كانت وصفية فانه لا يثبت في ذمته شيء، لانه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بانها ليست بدرهم.

۲- (إنما).^(۱) وهي اداة حصر مثل كلمة (إلا)، فاذا استعملت في حصر الحكم في

بود، در این صورت معنای جمله آن است که ده دره‌می که آن چنان صفت دارد غیر از یک درهم است، در ذمه مقَر نمی‌باشد یعنی آقای مقَر ده درهم بدهکار نمی‌باشد و نظر بر این که جمله مذکور در این فرض مفهوم ندارد نسبت به این که آقای مقَر بدهکاری دیگری نسبت به زید دارد یا ندارد. جمله ساکت است. بالأخره در مثال مذکور به جهت آن که (درهم) در (إلا) (درهم) جائز الوجهین می‌باشد لذا شک و تردید حاصل می‌شود که آیا (إلا) برای استثناء می‌باشد و یا (إلا) وصفی است که به معنای (غیر) می‌باشد و مرحوم مظفر فرمودند در موارد شک، (إلا) حمل بر استثناء خواهد شد و سرانجام جملات مورد شک مفهوم خواهند داشت.

۱. یکی از ادات حصر (إنما) است که در لغت فارسی مرادف ندارد و بدون شک با دلالت التزامی بین به معنی الأخص بر مفهوم دلالت دارد منتهی در صورتی دلالت بر حصر و مفهوم دارد که در (قصر) صفت بر موصوف استعمال شود مانند قول تعالی (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ، آیه ۶۰، سورة مائده). «جز این نیست که ولی شما خدا است و رسولش و آنان که گرویدند، آنان که بر پا می‌دارند نماز را و می‌دهند زکات را وقتی که ایشان در رکوعند». در این آیه (وصف) که ولایت باشد منحصر شده است بر خدا و رسول و آن‌هایی که موصوف به صفت‌های اقامه صلوٰه و اعطای زکات و... هستند و (إنما) دلالت بر حصر و مفهوم دارد، به این معنا که صفت (ولایت) را از غیر خدا و رسول و کسانی که چنان اوصافی دارند نفی می‌کند که غیر از خدا و رسول و کسانی که دارای اوصاف مذکوره هستند، هیچ کسی صفت ولایت را ندارند. (آیه مذکور در شأن علی علیه السلام نازل شده است که آن حضرت در حال رکوع اعطای زکات نمود و انگشتر خود را به فقیر اهدا کرد «جهت دریافت مفصل بحث در مورد آیه به محاضرات آیت الله خویی، جلد ۵، صفحه ۱۴۲، مراجعه شود»). و اما اگر (إنما) در قصر موصوف بر صفت استعمال شود تنها افاده تجوز و مبالغه را خواهد نمود و بر حصر و مفهوم دلالت ندارد مانند (إنما زید عالم) با آنکه صفات زید منحصر به عالمیت نمی‌باشد بلکه اوصاف زیادی دارد منتهی متکلم مبالغه نموده و فرض کرده است که زید هیچ وصفی جز صفت عالمیت ندارد.

موضوع^(۱) معین دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح.
 ۳- (بل) - وهى للإضراب،^(۲) وتستعمل في وجوه ثلاثة:

(الاول) - للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. ولا دلالة لها حينئذ على الحصر. وهو واضح.

(الثاني) - للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو: زيد عالم بل شاعر. ولا دلالة لها أيضاً حينئذ على الحصر.

(الثالث) - للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً، نحو «أم يقولون به جنة»،^(۳) بل جاءهم بالحق». فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.

۴- وهناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول نحو «اياك نعبد. واياك نستعين»، ومثل تعريف المسند اليه بلام الجنس مع تقديمه نحو (العالم محمد)، و(ان القول ما قالت حذام).^(۴) ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة. فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في

مرکز تحقیق کتب و تدریس علوم اسلامی

ناگفته نماند که گاهگاهی کلمهٔ انما در مورد قصر بر موصوف ايضاً برای مبالغه می آید.
 ۱. یعنی کلمهٔ (انما) در صورتی دلالت بر حصر و مفهوم دارد که در حصر حکم بر موضوع (حصر صفت را در موصوف) استعمال شود و اما اگر (انما) در حصر موصوف بر صفت استعمال شود دلالت بر مفهوم و حصر ندارد بلکه تنها بر مبالغه و تجاوز دلالت خواهد داشت.
 ۲. اضراب، روی گردان شدن.
 ۳. أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق و أكثرهم للحق كارهون، سورة مؤمنون، آیه ۷۲.
 «یا آن که از جهل می گویند که به این رسول جنونی عارض شده (که دعوی رسالت می کند) چنین نیست، بلکه در کمال عقل، دین حق را بر آن ها آورده و لیکن اکثر آن ها از حق روی گردان و متنفرند».

۴. حذام، به فتح (ح) اسم زنی است در عرب که از لحاظ (إصابة الرأي و سخنانش مطابق واقع در آمدن، ضرب المثل شده است و دربارهٔ او گفته اند: (إذا قالت حذام فصدقوها فأن القول ما قالت حذام) زمانی که حذام سخن بگوید او را تصدیق نمایید، البته قول، قول حذام است (لغت نامهٔ دهخدا، کلمهٔ حذام).

ظهورها في المفهوم، لانه لازم للحصر لزوماً بينا.. وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر وعلى كل حال، فان كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة.

الخامس - مفهوم العدد

لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: «صم ثلاثة ايام من كل شهر»^(۱) فانه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة

۱. یکی از مفاهیم مورد بحث مفهوم عدد است مثلاً موضوع حکم در جمله‌ای که به عدد خاص و معین تحدید و اندازه‌گیری شده است، مثلاً مولى فرموده (صَمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ) در هر ماه سه روز، روزه بگیر، متعلق وجوب (صوم) است و موضوع وجوب صَوْمِ اِیَّامِی است که به ثلاثة تحدید شده است، بین علمای علم اصول نزاع شده است که آیا قضیه مشتمل بر عدد و تحدید موضوع به عدد خاص، مفهوم دارد یا ندارد؟

معنای مفهوم داشتن آن این است که حکم دو چیز از قضیه مذکور استفاده می‌شود، یکی استحباب صوم ثلاثة ايام، و دیگر عدم استحباب صوم غیر ثلاثة ايام.

و اگر قضیه مذکور مفهوم نداشته باشد تنها استحباب صوم ثلاثة ايام از آن استفاده می‌شود و قضیه نسبت به ايام دیگر غیر از ثلاثة ايام ساکت است که نه استحباب صوم غیر ثلاثة ايام استفاده می‌شود و نه عدم استحباب.

مرحوم مظفر معتقد است که عدد مفهوم ندارد یعنی تحدید به عدد خاص ظهور در انتفاء حکم از ماعدای آن عدد، نخواهد داشت، بنا بر این اگر دلیل آخری استحباب بقیه ايام غیر ثلاثة ايام را ثابت کند با این دلیل که استحباب ثلاثة ايام را ثابت کرده، تعارض ندارد چه آن که تعارض در صورتی بوجود می‌آید که جمله مذکور مفهوم داشته باشد و در مورد تحدید صوم شهر رمضان بثلاثین يوم، درست است که تحدید بثلاثین نسبت بزائد بر ثلاثین مفهوم دارد، یعنی تحدید بثلاثین يوم، وجوب صوم را از زائد بر ثلاثین نفی می‌کند و لکن این مفهوم بخاطر عدد نیست که جمله مشتمل بر عدد و تحدید به ثلاثین مفهوم داشته باشد، بلکه بخاطر خصوصیت مورد است، یعنی ماه رمضان خصوصیتش آن است که صوم ثلاثین يوم واجب است و زائد بر آن واجب نمی‌باشد.

الایام. فلا یعارض الدلیل علی استحباب صوم ایام آخر.

نعم لو كان الحكم للوجوب - مثلاً - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى - فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدلیل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان. ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة اصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم. فالحق ان التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس - مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قولهم: اطعم الفقير،^(۱) وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: «السارق والسارقة...».

و همچنین نسبت به اقل از عدد تعیین شده، مثلاً مولی فرموده (تَصَدَّقْ بِخَمْسَةِ دَرَاهِمٍ) اگر مکلف چهار درهم صدقه بدهد معلوم است که امتثال حاصل نمی شود و از مأمور به کفایت نمی کند، و این عدم اجزا و کفایت و عدم حصول امتثال، نه بخاطر آن است که (عدد) مفهوم دارد و عدم وجوب صدقه دادن چهار درهم را نفی می کند، بلکه بخاطر آن است که مأمور به (پرداخت خمسة دراهم) با مأتی به (صدقه دادن چهار درهم) منطبق نشده است، لذا اتیان به اقل مجزی نمی باشد بالأخره جمله مشتمل بر عدد، با قطع نظر از قرائن و خصوصیات دالّه بر مفهوم، بِالطَّبَعِ لَوْ خُلِّيَتْ وَ نَفْسُهَا، دلالت و ظهور بر مفهوم ندارد.

۱. لقب دو تا معنا دارد:

۱- لقب به معنای مصطلح آن، عبارت است از عِلْمٌ که دارای مدح و یا ذم باشد که در مقابل کنیه (أَبِي الْحَسَنِ وَ أُمِّ كَلْثُومٍ) و همچنین در مقابل عِلْمٌ محض (حَسَن، تَقِي، وَ نَقِي) قرار دارد.

۲- معنی دوم لقب، لقب اسمی است که در مقابل وصف باشد، به عبارت دیگر لقب ما يُقَابَلُ الْوُصْفِ سِوَاءَ كَانَ إِسْمٌ جِنْسٍ كَالرَّجُلِ وَ الْمَرْثَةِ أَوْ كَانَ عَلَماً لِشَخْصٍ كَمُحَمَّدٍ وَ عَلِيٍّ وَ سِوَاءَ كَانَ الْعِلْمُ إِسْماً جَامِداً كَمُحَمَّدٍ وَ عَلِيٍّ أَوْ إِسْماً مُشْتَقّاً صَارَ عَلَماً فِي الْحَالِ لَا يُرَادُ مِنْهُ مَعْنَاهُ الْوُصْفِيُّ كَالْبَاقِرِ وَ الصَّادِقِ.

یعنی معنای دوم لقب، لقب اسمی است که در مقابل وصف باشد چه این که آن اسم، اسم

جنس باشد مانند رجل و مرثه و یا آن که آن اسم (عَلَم) شخص باشد مثل (محمّد) و (علی) و چه این که آن (عَلَم) اسم جامد باشد مانند محمّد و علی و یا اسم مشتق باشد منتهی آن اسم مشتق از معنی وصفی خود خالی شده و عَلَم و نام گردیده باشد، مانند باقر و صادق که از معنای وصفی خلع شده و عَلَم شده برای شخص معین خارجی.

و خلاصه لقب به معنی دَوْم، اسم جنس و علم محض و اسم جامد و مشتق (البته در صورتی که از معنای وصفی عاری شده باشد) را شامل می شود.

و مقصود از لقب در ما نحن فیه معنای دَوْم می باشد، چنانچه مرحوم مظفر فرمود (الْمَقْصُودُ بِاللَّقَبِ كُلِّ اسْمٍ سِوَاءَ كَانَ مُشْتَقّاً أَمْ جَامِداً) منتهی مرحوم مظفر باید این قید را اضافه می فرمود که اسم مشتق در صورتی می تواند (لقب) باشد که از معنای وصفی خود عاری شده باشد مانند صادق و باقر که از معنای وصفی عاری شده و برای اشخاص عَلَم شده اند، و الا اگر مشتق به معنی وصفی مراد باشد از جمله اوصاف است و حسابش جدای از لقب است و اسم مشتق به معنی وصفی نمی تواند لقب باشد و بلکه لقب در مقابل وصف است و لذا جمله وصفیه و لقب هر کدام بحث مستقل و جدای از یک دیگر را به خود اختصاص داده اند.

علی ای حال بحث و نزاع در رابطه با لقب از این قرار است که اگر لقب در کلامی موضوع حکم واقع شود آیا مفهوم دارد یا ندارد، مثلاً مولی فرموده (أَطْعِمِ الْفَقِيرَ) فقیر لقب است و موضوع حکم وجوب اطعام واقع شده است.

معنای مفهوم داشتن لقب آن است که وجوب اطعام منحصر بر فقیر است و از غنی نفی شده است، به عبارت دیگر معنای مفهوم داشتن جمله ای مشتمل بر لقب، یعنی انتفاء حکم از موضوعی که لقب شامل آن نمی شود و معنای مفهوم نداشتن لقب آن است که جمله مذکور تنها حکم وجوب اطعام را در مورد فقیر ثابت می کند و اما در مورد شخص غنی وجوب اطعام ثابت است و یا نفی شده است، جمله ساکت خواهد بود.

مرحوم مظفر در مورد مفهوم داشتن و نداشتن لقب می فرماید: ما در سابق راجع به دلالت وصف بر مفهوم اشکال نمودیم و در عین حال که وصف لا اقل إشعار به علیت و وابستگی حکم بر وصف داشت (منتهی اشعار مرحله پایین تر از «ظهور» است و لذا اعتباری ندارد و ثانیاً جمله وصفیه دلالت بر این که وصف علت منحصره باشد ندارد) و در لقب به طریق اولی

و معنی مفهوم اللقب نفی حکم عما لا يتناوله عموم الاسم. و بعدان استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فان نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلا عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، اما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلا.

وقد قيل: ان مفهوم اللقب أضعف المفهومات.

خاتمة - في دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة

تمهيد

يجري كثيرا على لسان الفقهاء والاصوليين ذكر دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة، ولم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الاصولية المتعارفة. ولذلك رأينا ان نبحت عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. والبحث عنها يقع من جهتين: الاولى في مواقع هذه

میتوانیم اشکال کنیم و به طریق اولی نباید دلالت بر مفهوم داشته باشد چه آن که لقب حتی اشعار به تعلیق حکم، بر لقب ندارد برای این که لقب، خود موضوع حکم قرار گرفته و اشعار بر این که حکم وابسته و منوط به لقب است ندارد چه رسد از این که دلالت بر انحصاریت علیت لقب برای حکم داشته باشد، بنا بر این لقب به هیچ وجه ظهور و دلالت بر مفهوم ندارد. آری نهایت چیزی که از لقب مثلاً از أَطْعِمُ الْفَقِيرَ، فهمیده می شود آن است که حکم شخصی (وجوب اطعامی که با «أَطْعِمُ» جعل شده است) از غیر فقیر (غنی) نفی شده است ولی از جمله مذکور هیچ وقت نفی نوع و سنخ حکم، از غنی، استفاده نمی شود، و در سابق بیان کردیم که مفهوم داشتن، آن است که سنخ و نوع حکم باید نفی شود.

به عبارت دیگر جمله مذکور زمانی می تواند مفهوم داشته باشد که نوع و سنخ وجوب اطعام را از غنی نفی نماید و پر واضح است که جمله مذکور ظهور و دلالت بر انتفاء نوع وجوب اطعام از غنی ندارد و بدین لحاظ مفهوم نخواهد داشت.

و بالأخره مسئله مفهوم نداشتن لقب عند اکثر مورد اتفاق است و عده بسیار کمی در این مسئله مخالفت نموده و قائل به مفهوم داشتن لقب شده اند.

و بعضی دیگر از علما گفته اند که مفهوم لقب از أضعف المفهومات می باشد.

الدلالات الثلاث وأنها من أي أقسام الدلالة،^(۱) والثانية في حجيتها.^(۲)

الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدم ان (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بينا بالمعنى الاخص. ويقابله (المنطوق) الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة. ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكوراً في المنطوق صريحاً، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق الا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص. فان هذه كلها لا تسمى مفهوماً ولا منطوقاً إذا ما ذا تسمى هذه الدلالة في هذه المقامات؟

نقول: الانسب أن نسمى مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - (الدلالة السياقية)،^(۳) كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الاساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية.

والمقصود بها - على هذا - ان سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدّر. وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء والتنبيه والاشارة. فلنبحث عنها واحدة واحدة:

۱. ابتداءً دلالت به دلالت عقلی و به دلالت لفظی تقسیم می شود.

(دلالت عقلی) مانند دلالت (صیغهٔ افعَل) بر وجوب که به حکم عقل (صیغهٔ امر) دلالت بر وجوب دارد.

(دلالت لفظی) به مطابقی و تضمینی و التزامی تقسیم می گردد.

۲. منظور از حجیت همان ظهور است که آیا دلالت ثلاث به حد ظهور می رسد یا خیر؟ چه آن که محل بحث از حجیت مقصد سوم که جزء سوم کتاب است، می باشد.

۳. سیاق کلام، یعنی اسلوب، طرز جمله بندی کلام که مجموع لفظ و معنای یک کلام اگر دلالت بر چیزی داشته باشد، دلالت سیاقیه نام دارد مانند (وَ اسْتَلِ الْقَرْيَةَ) که با توجه به لفظ سؤال و لفظ قریه و معانی آنها ذهن انسان منتقل می شود بر این که کلمه (أَهْل) در تقدیر است، این دلالت را دلالت سیاقیه می نامند.

۱- دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادةً عليها.

مثالها قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»،^(۱) فان صدق الكلام يتوقف على تقدير الاحكام والآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه. ومثله «رفع عن امتي^(۲) ما لا يعلمون وما اضطروا اليه...».

مثال آخر، قوله ﷺ: «لا صلاة^(۳) لمن جاره المسجد الا في المسجد» فان صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة) محذوفة ليكون المنفى كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

وسایل الشیعه ۸/۷۶

۱. در احادیث زیادی آمده است من جمله حدیث ابن ابی بکر از زرارة ابی جعفر علیه السلام در قضیه سمرة بن جندب که در زمان حیات رسول اکرم صلی الله علیه و آله شخصی به نام سمرة بن جندب درخت خرمایی را (که در باغ یکی از مسلمانهای انصار قرار داشته) مالک بوده است و بدون اجازه گاه و بیگاه و وقت و ناوقت بدون یا الله گفتن وارد باغ می شده است و اهل و عیال صاحب باغ را اذیت و آزار می داده است، صاحب باغ ماجرا را خدمت پیغمبر صلی الله علیه و آله گزارش می دهد و سرانجام رسول الله صلی الله علیه و آله دستور می دهد که آن درخت خرما را قطع نمایند و می فرماید: لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام.

۲. حدیثی است معروف به حدیث رفع، در خصال به سند صحیح وسایل الشیعه، جلد ۱۶، صفحه ۱۴۶، از حریر از ابی عبد الله علیه السلام، قال قال رسول الله: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ: الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالطَّيْرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةِ.

یعنی مؤاخذه و عقاب برداشته شده است و یا الزام به حرمت و وجوب رفع شده و یا آثار شرعی برداشته شده است این احتمالات به حسب اختلاف آرا و عقایدی است که در مورد حدیث رفع ارائه شده است.

۳. حدیث لا صلوة لمن جاره المسجد... در وسایل الشیعه جلد ۳، صفحه ۴۷۸، ذکر شده است.

مثال ثالث، قوله تعالى: «وأسأل القرية»،^(۱) فان صحته عقلاً تتوقف على تقدير لفظ (أهل)، فيكون من باب حذف المضاف، او على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الاسناد.^(۲)

مثال رابع، قولهم: «اعتق عبدك عنى على الف» فان صحة هذا الكلام شرعاً تتوقف على طلب تمليكه أولاً له بألف لانه لا عتق الا في ملك، فيكون التقدير ملكني العبد بألف ثم اعتقه عنى.

مثال خامس: قول الشاعر:

نحن بما عندنا^(۳) وانت بما
عندك راض والرأي مختلف
فان صحته لغة تتوقف على تقدير (راضون) خبراً للمبتدأ (نحن)، لأن راض مفرد لا يصح أن يكون خبراً لنحن.

وجميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة، وجميع المجازات في الكلمة أو في الاسناد ترجع إلى (دلالة الاقتضاء).
فان قال قائل:^(۴) ان دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقة فكيف

مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی

۱. سورة يوسف، آیه ۸۲.

۲. مجاز در اسناد مانند (جری المیزاب) که نسبت جری به ناودان داده شده است در صورتی که جریان مربوط به آب است، نه ناودان.

۳. جامع الشواهد ذیل کلمه (ن) بعدها (ح).

۴. ما حصل اعتراض آن است که مرحوم مظفر دلالت لفظ را بر معنای مجازی، از جمله‌ای دلالت مطابقی و منطوق لفظ، خارج دانسته و جزء دلالت اقتضاء قلمداد نموده (در آن جا که فرمود: ... و جَمِيعُ الْمَجَازَاتِ فِي الْكَلِمَةِ أَوْ فِي الْأَسْنَادِ تَرْجِعُ إِلَى دَلَالَةِ الْأَقْتِضَاءِ...) در صورتی که دلالت لفظ بر معنای مجازی با معونه قرینه (مانند دلالت لفظ اسد بر رجل شجاع در جمله (رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي) از نظر علمای علم بیان و معانی جزء دلالت مطابقی بوده و داخل در منطوق لفظ می‌باشد، آیا فرمایش مرحوم مظفر با اعتقاد مسلم و حتمی علمای علم بیان و معانی (که مورد قبول همه می‌باشد تضاد و تنافی ندارد؟

ما حصل پاسخ آن است که در جمله (رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي) دو تا دلالت وجود دارد، یکی دلالت لفظ اسد بر رجل شجاع با کمک قرینه، دومی دلالت (یرمی) بر آن که مراد از اسد رجل

جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء - نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على ارادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة. (والخلاصة): ان المناط^(۱) في دلالة الاقتضاء شيان: الاول ان تكون الدلالة مقصودة، والثاني ان يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً،^(۲) أو معنى مراداً: حقيقياً أو مجازياً.

شجاع است.

دلالت اسد بر رجل شجاع (که دلالت لفظ بر معنای مجازی است) درست است جزء دلالت مطابقی و داخل در منطوق می باشد، و اما دلالت (یرمی) بر آنکه مراد از (اسد) رجل شجاع است، نه جزء دلالت مطابقی می باشد تا داخل در منطوق باشد و نه جزء دلالت التزامی بین به معنی الأخص است تا داخل در مفهوم باشد، بنا بر این باید قبول کنیم که دلالت یرمی بر معنای مذکور، دلالت اقتضا نام دارد چه آن که از لازمه تیر اندازی کردن آن است که از (اسد) رجل شجاع باید اراده شده باشد، بنا بر این اشکال مزبور وارد نمی باشد.

۱. در پایان بحث دلالت اقتضا مرحوم مظفر می فرماید: معیار و مناط دلالت اقتضا دو چیز است، یکی آن که دلالت اقتضا باید مقصود متکلم باشد و دیگر آن که دلالت اقتضا اگر از کلام منها گردد، کلام باید صداقت و راستی خود را از دست بدهد، مثلاً در مثال (رأيت أسداً یرمی) اولاً دلالت یرمی بر آن که مراد از اسد رجل شجاع است مقصود متکلم بوده و ثانیاً دلالت (یرمی) بر معنای مذکور که دلالت اقتضا می باشد اگر در کار نباشد، جمله مذکور صداقت و صحت خود را از دست می دهد چه آن که با صرف نظر از دلالت (یرمی) بر آن که مراد متکلم از اسد رجل شجاع است از کلمه اسد در ذهن مخاطب (حیوان مفترس) تسادر می کند و حال آن که در واقع متکلم حیوان مفترس را رؤیت نکرده و سرانجام سخن متکلم دروغ و غیر صحیح از آب در می آید.

۲. یعنی در دلالت اقتضا فرق نمی کند که (مدلول) به دلالت اقتضا لفظ مضمّر باشد (دقت فرمایید) مرجع ضمیر (یکون) (مدلول) می باشد که از کلمه دلالت استفاده می شود) مثال آن جایی که مدلول به دلالت اقتضا، لفظ مضمّر باشد مانند (وَ اسْتُلِ الْقَرْيَةَ) که سیاق کلام دلالت دارد بر این که لفظ (أهل) در تقدیر است که از باب مجاز در حذف می شود یعنی

۲- دلالة التنبيه

وتسمى (دلالة الايماء) أيضا، وهي كالاولى في اشتراط القصد عرفا ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وانما سياق الكلام ما يقطع^(۱) معه بارادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم ارادته. وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء لانها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

۱- ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلزمه عقلا^(۲) أو عرفا، كما إذا قال القائل: (دقت الساعة العاشرة) مثلا، حيث تكون الساعة العاشرة موعدا له مع المخاطب لينبئه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: (طلعت الشمس) مخاطبا من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت اداء صلاة الغداة. أو قال: «اني عطشان» للدلالة على

حذف مضاف، و یا آن که مدلول به دلالت اقتضا معنای باشد که مراد و مقصود متکلم است. (حقیقتاً أو مجازياً) یعنی مراد چه حقیقی باشد مانند (رأيت عيناً باكية) که باکیه با دلالت اقتضا دلالت دارد که مراد از عین (چشم) است چه آن که باکیه با دلالت التزامی بلزوم بین به معنی الأعم دلالت دارد بر آن که مراد از عین «چشم» است و (چشم) معنای مراد و مقصود متکلم است و معنای حقیقی خواهد بود.

و یا آن که معنای مراد که (مدلول) به دلالت اقتضا می باشد، معنای مجازی باشد مانند (رأيت اسداً یرمی) که (یرمی) به دلالت اقتضا دلالت دارد که مراد متکلم از (اسد) رجل شجاع است و رجل شجاع معنای مجازی می باشد چه آن که دلالت (یرمی) بر آن که مراد از اسد رجل شجاع است به دلالت التزامی بین به معنی الأعم می باشد (و در سابق گفتیم که دلالت لفظ بر مدلول به دلالت التزامی بین به معنی الأخص داخل در مفهوم است).

بنا بر این دلالت التزامی بین به معنی الأعم نه داخل در مفهوم است و نه داخل در منطوق، و باید اسم آن را دلالت اقتضا گذارد (فَتَفَكَّرَ وَ اغْتَنِمَ).

۱. یعنی سیاق کلام چیزی است که قطع و یقین حاصل می شود با آن سیاق، که آن لازم اراده شده است.

۲. جمله (ما يلزمه عقلا) هم ذکر لازم و اراده ملزوم را شامل می شود و هم ذکر ملزوم و اراده لازم را شامل خواهد شد.

طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: «انك صائم» لبيان انه عالم بصومه. ومن هذا الباب ايضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصودا بالافادة من اللفظ، ثم كنى به عن شيء آخر. (۱)

۱. در صفحه ۳۲۲ کتاب مطّول، کنایه را چنین تعریف کرده است: (الْكِنَايَةُ لَفْظٌ أُريدَ بِهِ لَازِمٌ مَعْنَاهُ مَعَ جَوَازِ ارَادَتِهِ مَعَهُ) یعنی کنایه لفظی است که از آن لفظ، لازم معنای حقیقی آن، اراده شود و جایز باشد که از آن لفظ معنای حقیقی و هم معنای کنایی با هم اراده شود، بنا بر این در کنایه گاهی از لفظ، تنها معنای کنایی اراده می شود، مثلاً در مورد کسی که فاقد (نجات) «حمائل شمشیر» می باشد می گوئیم: (فَلَانٌ طَوِيلُ النَّجَادِ) که از لفظ (طَوِيلُ النَّجَادِ) تنها لازم معنای حقیقی آن که طول قامت باشد اراده شده است.

و گاهی از لفظ، معنای حقیقی، و هم معنای کنایی آن با هم اراده می شود مثلاً در مورد کسی که شمشیر و حمائل شمشیر دارد می گوئیم: (فَلَانٌ طَوِيلُ النَّجَادِ) که معنای حقیقی (طول نجات) همراه با معنای کنایی آن که طول قامت باشد اراده شده است.

بنابر این یک فرق اساسی بین مجاز و کنایه واضح و ظاهر گردید که در مجاز هرگز از لفظ، علاوه بر معنای مجازی، معنای حقیقی اراده نخواهد شد مثلاً در مثال (رَأَيْتَ اسداً يرمى) از لفظ اسد معنای مجازی و هم معنای حقیقی اراده نخواهد شد چه آن که قرینه (يرمى) مانع است از آن که از لفظ (اسد) حیوان مفترس اراده شود.

منظور عبارت کتاب (و مِنْ هَذَا الْبَابِ اَيْضاً الْكِنَايَاتُ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ الْحَقِيقِيُّ مَقْصُوداً بِالْأَفَادَةِ مِنَ اللَّفْظِ) آن است که کنایات در صورتی می توانند مصداق برای دلالت تنبیه باشند که از لفظ (طَوِيلُ النَّجَادِ) معنای حقیقی آن (طولانی بودن حمائل شمشیر) اراده شود و علاوه بر آن، معنای کنایی آن (طول قامت) ایضاً اراده شود، که معنای حقیقی (طول النّجَاد) ملزوم است و معنای کنایی (طول قامت) لازم خواهد بود که ذکر ملزوم و اراده لازم می شود و دلالت تنبیه عبارت بود از ذکر ملزوم و اراده لازم، بنا بر این کنایه زمانی داخل در دلالت تنبیه است که معنای حقیقی لفظ مقصود متکلم باشد که با دلالت تنبیه بر معنایی کنایی لفظ دلالت کند یعنی معنای حقیقی (ملزوم) است و معنای کنایی (لازم) خواهد بود.

و اما اگر در کنایه از لفظ، تنها معنای کنایی مراد باشد ذکر ملزوم و اراده لازم بر آن صدق

۲- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً، أو عدم هذه الأمور. فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشيء علة أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: «أعد الصلاة» لمن سألته عن الشك في أعداد الثنائية فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور علة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخر قوله عليه السلام: «كفر» لمن قال له: «واقعت أهلي في نهار شهر رمضان»، فإنه يفيد أن الوقوع في الصوم الواجب موجب للكفارة.

ومثال ثالث، قوله: «بطل البيع» لمن قال له: «بعت السمك في النهر» فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

ومثال رابع قوله: «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة... وهكذا.

۳- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النهر وشربت»، فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال: «قمت وخطبت» أي وخطبت قائماً... وهكذا.

۳- دلالة الإشارة

ويشترط فيها - على عكس الداليتين السابقتين - ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بيّن أو لزوماً بيناً بالمعنى العام، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية (وحمله وفصالة ثلاثون شهراً) وآية (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين)، فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً

نمی‌کند و داخل در دلالت تنبیه نخواهد بود، و لذا مرحوم مظفر فرموده است که کنایه در صورتی داخل در باب دلالت تنبیه است که مراد حقیقی (معنای حقیقی لفظ) مقصود متکلم باشد و از آن معنای حقیقی بطور کنایی معنایی کنایی اراده شود، که ذکر ملزوم و اراده لازم می‌باشد و مصداق دلالت تنبیه خواهد بود.

يكون الباقي ستة أشهر فيعرف انه أقل الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، لانه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الاعم. ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوبا تبعا لا أصليا، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وانما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية - حجية هذه الدلالات

أما دلالة (الاقتضاء والتنبيه)، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة وظهور؛ لأنه من باب حجية الظواهر. ولا كلام في ذلك.

وأما دلالة (الإشارة) فحجيتها من باب حجية الظواهر محلّ نظر وشك، لان تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، اذ المفروض انها غير مقصودة والدلالة تابعة للارادة، وحقها أن تسمى إشارة واشعاراً فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم اقرار المقرّ وان لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمة. وسيأتي في محله في باب الملازمات العقلية ان شاء الله تعالى.

الباب الخامس - العام والخاص

تمهید

(العام والخاص): هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف الا لشرح اللفظ وتقریب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاریف الحقيقية. (١)
والقصد من (العام): اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. وقد يقال للحكم أنه عام (٢) أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع

١. تعريف حقیقی عبارت است از تعریف شیء را به حقیقت و كنه آن، كه با دقت و با ملاحظه طرد و جمع، انجام می گیرد و در جواب (ما) حقیقیه واقع می شود.
تعریف حقیقی اگر به جنس و فصل انجام گیرد (مانند الانسان حیوان ناطق) (حد تام) می شود و اگر به فصل تنها انجام گیرد مانند (الانسان ناطق) حد ناقص نام دارد، و اگر به جنس و عرض خاص انجام شود مانند (الانسان حیوان ضاحك) رسم ناقص خواهد شد.
تعریف لفظی عبارت از تعریفی كه برای لفظ بخاطر شناخت معنای آن و تحصیل (میز فی الجملة) انجام می شود و مسئله طرد و جمع و دقت و ضبط در آن مطرح نخواهد بود مانند (السُّعْدَانَةُ نَبْتُ) سعدانة گیاهی است.

٢. عام گاهی صفت برای لفظ واقع می شود كه می گویند (لفظ عام) و گاهی صفت برای حكم واقع می شود كه می گویند (حكم عام).
(مثال مشمول حكم لجميع افراد الموضوع).

قبلا باید تذكر دهیم كه فرق بین «موضوع» و «متعلق» آن است كه اگر حكم مربوط به عین خارجی شود، مانند (علما) در أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ، و (يد) در فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا.
عین خارجی را (موضوع) می گویند و اگر حكم مربوط به فعلی از افعال باشد آن فعل را

أو المتعلق أو المكلف.

والقصد من (الخاص): الحكم الذي لا يشمل الا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو انه اللفظ الدال على ذلك.

(والتخصيص): هو اخراج بعض الافراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

(والتخصُّصُ): هو أن يكون اللفظ من أول الامر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

اقسام العام

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام^(۱) باعتبار تعلق الحكم به:



(متعلق) می‌گویند، فرق مذکور را همیشه باید در نظر داشت که در خیلی از موارد مفید است، به عبارت دیگر (تسمى الاغیان موضوعاتٍ لِأحكامٍ كما أنَّ الأفعال تُسمى متعلقات).

با توجه به فرق بین (موضوع) و (متعلق) جهت توضیح عبارت سه تا مثال لازم است مثال شمول حکم جمیع افراد (موضوع) را مثلاً مولی فرموده است (أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ) (وجوب) حکم است و (اکرام) متعلق حکم است و (علماء) موضوع حکم می‌باشد.

وجوب اکرام، جمیع افراد علما را شامل می‌شود که همه آنها واجب اکرام می‌باشند، (مثال مشمول حکم لجمیع افراد متعلق) مثلاً در مثال مذکور متعلق وجوب (اکرام) است، اکرام، افراد و مصادیق طولی و عرضی دارد (از قبیل سلام کردن، کفش جفت کردن، و سرو دست تکان دادن و پول دادن و دعوت و مهمانی دادن و...) حکم، همه افراد متعلق را شامل می‌شود منتهی عموم و شمول متعلق همه افراد خود را از نوع عموم و شمول (بدلی) خواهد بود.

(و اما مثال شمول حکم لجمیع افراد المكلف) مثلاً مولی فرموده است (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ) وجوب طلب علم همه افراد مکلفین را شامل می‌شود.

۱. یعنی (عام) من حیث هو، دارای اقسام نمی‌باشد، و لکن به اعتبار نحوه تعلق حکم بر آن، دارای اقسام ثلاثة خواهد بود.

۱- (العموم الاستغراقي)،^(۱) وهو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم).

۲- (العموم المجموعي)، وهو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الإيمان بالائمة، فلا يتحقق الاستثال إلا بالإيمان بالجميع.

۳- (العموم البدلي)، وهو أن يكون الحكم لواحد من الافراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعاً للحكم، فإذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو اعتق آية رقة شئت.

فان قال قائل: إنَّ عَدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البدلية تنافي العموم، اذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس الا فرداً واحداً فقط.

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية، أي صلاح كل فرد لأن

مرکز تحقیق کتب و نشر علوم اسلامی

۱. عموم استغراقی: مثلاً مولى فرموده: (أَكْرِمُ كُلَّ عَالِمٍ) در مقام انشاء، مولى يك حكم صادر و ابراز نموده است ولى آن حكم واحد به حسب واقع به تعداد افراد عالم، متعدد می گردد به عبارت دیگر (أَكْرِمُ كُلَّ عَالِمٍ) منحل می شود به (أَكْرِمُ زَيْدَ الْعَالِمِ وَأَكْرِمُ بَكْرَ الْعَالِمِ وَأَكْرِمُ عَمْرَ الْعَالِمِ و...) که برای هر یک از افراد، حكم مستقلى ثابت خواهد بود.

و اما در "عموم مجموعی" مولى مجموع من حيث المجموع را، موضوع واحدی برای حكم قرارداد است که هر فردی از افراد جزء موضوع خواهد بود نه آن که تمام موضوع باشد و همان طوری که موضوع واحد است حكم ايضاً واحد می باشد منتهی عمومیت آن، بخاطر آن است که موضوع، افرادی را شامل می شود مانند وجوب ایمان به ائمه (دوازده امام) عليهم السلام.

و "عموم بدلی" مانند (أَكْرِمُ أَيَّ رَجُلٍ شِئْتَ) که متعلق حكم صرف وجود طبیعت است موضوع، واحد است و حكم ايضاً واحد می باشد منتهی عمومیت آن بخاطر بدلیت متعلق حكم می باشد که مأمور می تواند یکی از افراد رجل را اکرام نماید و با اکرام يك فرد امتثال حاصل می شود.

يكون متعلقاً أو موضوعاً للحكم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق، فهو يدخل في المطلق لا في العام^(۱).
وعلى كل حال، ان عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبي أو الاستحبابي، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي^(۲).
إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي ان نشرع في تفصيل مباحث العام والخاص في فصول:

۱. فرق بين عام و مطلق آن است که عام بالوضع دلالت بر عموم و شمول دارد و اما مطلق بالأطلاق و مقدمات حکمت دلالت بر عموم و شمول دارد، همین فرق از عبارت کتاب استفاده می شود (إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل في المطلق لا في العام).

مثلاً مولى فرموده: (اعْتِقْ رَقَبَةً) مقتضای حکم عقل و مقدمات حکمت آن است که منظور مولى عتق مطلق رقبه می باشد چه مؤمنه باشد و چه کافره و «اصالة الاطلاق» اقتضا دارد که منظور مولى مطلق است بنا بر این، دلالت مطلق بر شمول و عموم، بالوضع نبوده و بلکه بالأطلاق دلالت دارد، و اما عام مانند (أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ) بالوضع دلالت بر عموم خواهد داشت. و لکن بعضی از محققین فرق مذکور را قبول ندارند و می گویند: فرق بین عام و مطلق آن است که (عام)، افراد خود را بنحو عطف به «او» شامل می شود که معنای (أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ) أَكْرِمَ هَذَا الْعَالِمِ وَ ذَاكَ الْعَالِمِ و ذاک العالم خواهد بود.
و اما (مطلق) افراد خود را به نحو عطف به «او» شامل می شود و معنای (اعْتِقْ رَقَبَةً) اعتق هذه الرقبة او تلك الرقبة خواهد بود.

۲. یعنی (متعلق) حکم نسبت به احوال و افراد خود اگر عمومیت و شمول دارد اکثراً از نوع عموم بدلی می باشد مثلاً متعلق وجوب، (صلوة) است و این صلوة حالات مختلفه ای دارد و همچنین افراد طولی و عرضی دارد (از قبیل صلوة در اول وقت، در وسط وقت، و در آخر وقت، و صلوة در خانه و در حمام و در صحرا...) (صلوة نسبت به حالات و افرادش شمول و عمومیت دارد و عمومیت آن از نوع عموم بدلی می باشد که مکلف مخیر است هر فردی را با هر حالتی انتخاب نماید.

۱- (الفاظ العموم)

لا شك أن للعموم ألقاظا تخصه دالة عليه اما بالوضع أو بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة.^(۱) وهي اما أن تكون الفاظا مفردة مثل (كل) وما في معناها مثل (جميع)، و(تمام) و(أي) و(دائما)، واما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي^(۲) أو النهي، وكون اللفظ جنسا محلى باللام جمعا كان أو مفردا. فلنتكلم عنها بالتفصيل:

۱- لفظة (كل) وما في معناها، فانه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا، وان العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

۲- (وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي) فانه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلا، لا وضعاً، لأن عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

۳- (الجمع المحلى باللام^(۳) والمفرد المحلى بها) لا شك في استفادة العموم منهما

مرکز تحقیق کلام و فقه اسلامی

۱. مقدمات حکمت سه تا است:

۱- متعلق حکم پیش از تعلق حکم، باید قابل قسمت به مطلق و مقید باشد.

۲- قرینه بر تقیید نصب نکرده باشد.

۳- متکلم در مقام بیان باشد.

۲. وقوع نكرة در سياق نفی و نهی مانند (ما ظلمتُ أحداً) (و لا تُظلم احداً) به اتفاق محقق قمی (ره) و صاحب فصول (ره) و بقیه علماء، نكرة در سياق نهی و نفی دلالت بر عموم دارد، منتهی منشأ دلالت حکم «عقل» است نه «وضع» چه آن که نهی و نفی به معنی (عدم و نیست) می باشند و نکره به معنی (طبیعت) است و به اقتضای حکم عقل انعدام طبیعت، در صورتی محقق می شود که جمیع افراد آن، منعدم شود.

۳. الف و لام جمع و مفرد محلى با الف و لام، اگر برای عهد باشد، بر سه قسم می باشد:

۱- تارة تكون إشارة إلى المذكور فى الكلام.

۲- وأخرى إلى الحاضر فى المجلس.

۳- وثالثة إلى المعهود فى ذهن المخاطب.

عند عدم العهد، ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام وإنما يستفاد بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الافراد فردا فردا.

وقد توهم بعضهم: ^(۱) ان معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل اكرم جميع

مانند (أَكْرَمَ الرِّجَالِ) که الف و لام «الرجال» یا اشاره است به رجالی که در کلام ذکر شده و یا به رجالی که در مجلس خطاب حاضرند، و یا به رجالی که در ذهن مخاطب معهودند، و همچنین (أَكْرَمَ الرِّجُلِ)، در این صورت جمع «مفرد محلی» به الف و لام دلالت بر عموم ندارند و در صورتی دلالت بر عموم و شمول دارند که الف و لام آن‌ها، الف و لام جنسی باشد، منتهی الف و لام جنسی گاهی به ماهیت و طبیعت اشاره دارد مانند: (الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ، وَ النِّسَاءُ نَاقِصَاتُ الْتُقُولِ). و در مفرد مانند (الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْثَةِ وَ الْإِنْسَانُ خَيْرٌ مِنَ النَّاطِقِ) که الف و لام در موارد مذکور برای تعریف جنس است و اشاره به ماهیت دارد. ناگفته نماند که در این صورت دلالت بر عموم دارد منتهی به مقتضی مقدمات حکمت مانند (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) که به معنی (أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْبَيْعِ) الا ما خرج بالدلیل، است که به مقتضی مقدمات حکمت چنین دلالتی را دارد.

و گاهی الف و لام جنسی اشاره به افراد خواهد بود مانند (جَمَعَ الْأَمِيرُ الْعَسَاكِرَ) و یا جَمَعَ الْأَمِيرُ الْعَسْكَرَ، یعنی جَمَعَ كُلَّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْعَسْكَرِ، در این صورت (جمع) معرف بالف و لام جنس بالوضع دلالت بر عموم و شمول دارد و مفرد محلی به الف و لام جنسی بالاطلاق دلالت بر عموم و شمول دارد.

۱. خلاصه توهم آن است که مرحوم مظفر فرمودند: «جمع» و «مفرد محلی» از نظر استغراق و شمول، جمیع افراد را فرداً فرداً به حیث که هر یک از افراد، موضوع جداگانه‌ای برای حکم، باشد، با هم یکسانند، همان طوری که أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ که (جمع محلی بالف و لام است) فرد فرد عالم را شامل می‌شود و به منزله أَكْرَمَ زَيْدَ الْعَالَمِ و أَكْرَمَ بَكْرَ الْعَالَمِ و أَكْرَمَ عَمْرَ الْعَالَمِ و... می‌باشد، همچنین أَكْرَمَ الْعَالَمِ که (مفرد محلی به الف و لام جنس است) ایضاً فرد فرد عالم را شامل می‌شود و به منزله أَكْرَمَ زَيْدَ الْعَالَمِ و أَكْرَمَ عَمْرَ الْعَالَمِ و... خواهد بود، یعنی مفرد و جمع محلی از نظر شمول و استغراق با هم تفاوتی ندارند.

و لکن بعضی از علما یکسان بودن مفرد و جمع محلی را قبول ندارند و می‌گویند: نظر بر

العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الافراد فردا فردا، فيشمل كل جماعة جماعة، ويكون بمنزلة قول القائل: (اكرم جماعة جماعة)؛ فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة لا كل مفرد، فاكرام شخص واحد لا يكون امثالاً للأمر. وذلك نظير

اینکه اقل جمع سه تا است، لذا جمع محلی و غیر محلی نسبت به مراتب جمع و که همان سه تا سه تا، باشد شامل و عمومیت دارد، نه به نسبت افراد، یعنی اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ بمنزله (اَکْرَمُ جَمَاعَةً جَمَاعَةً) می باشد که موضوع حکم، هر سه مرتبه ای از مراتب جمع می باشد، نه آنکه به منزله (اَکْرَمُ زَيْدٍ الْعَالَمِ وَاَکْرَمُ بَكْرٍ الْعَالَمِ و...) که هر فردی، موضوع حکم است، باشد و لذا اگر مکلف یک فرد عالم را اکرام نماید عملش امثال و خودش مُمْتَلِ، نام نخواهد داشت و از امر (اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ) امثال نکرده است چه آنکه یک فرد عالم (أمر) ندارد و (اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ) مراتب جمع را افاده می کند نه یک فرد را، کما آنکه در تشنیه کُلِّ اِثْنَيْنِ اِثْنَيْنِ، موضوع حکم می باشد. بنا بر این جمع محلی از نظر کیفیّت شامل و استغراق، با مفرد محلی تفاوت دارد و آن دو را نباید یکسان تلقی نمود منشأ تَوْهَمِ فَوْقِ، آن است که متوهمین جمع را به معنی جماعت تفسیر نموده و آن را به تشنیه قیاس کرده اند.

مرحوم مظفر تَوْهَمِ مزبور را فاسد و بجای اساس معرفی می کند و می فرماید:

حساب جمع جدای از تشنیه می باشد، چه آن که تشنیه از ناحیه قَلَتْ و کثرت محدودیت دارد و جمع تنها از ناحیه قَلَتْ محدودیت دارد و از ناحیه کثرت محدود نمی باشد و از جهت کثرت همه افراد را فرداً فرداً شامل می شود، مثلاً اگر تعداد علمای واجِبُ الْاِکْرَامِ ۱۲ نفر باشد همه یک مرتبه ای از جمع را تشکیل می دهد، نه آن که ۱۲ نفر چهار مرتبه ای از جمع به حساب آید بنا بر این جمع از ناحیه کثرت فرد فرد را شامل می شود، مثلاً مولی فرموده (اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ) و تعداد علما ۱۲ نفر است، مکلف اگر ۱۱ نفر را اکرام و دوازدهمین را اکرام نکند متخلف خواهد بود چه آن که جمع از ناحیه کثرت آن، یک فرد را ایضاً شامل می شود. بنا بر این شمولیت جمع محلی با شمولیت فرد محلی فرق و تفاوتی ندارد و جمع محلی مانند مفرد محلی فرد فرد را منتهی از ناحیه کثرت شامل خواهد شد.

آری جمع محلی با مفرد محلی تنها از ناحیه قَلَتْ فرق دارد که اگر مولی بفرماید (اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ) و تعداد علما از یک نفر یا دو نفر تجاوز نکند جمع محلی یک فرد و یا دو نفر را شامل نمی شود و آن یک نفر یا دو نفر واجِبُ الْاِکْرَامِ نمی باشد و اما اگر مولی اَکْرَمُ الْعَالَمِ بگوید و تعداد عالم یکی یا دو تا باشد (مفرد محلی) یک نفر و دو نفر را شامل می شود.

عموم التثنية، فان الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فاذا قال: (أكرم كل عالمين) فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد. ومنشأ هذا التوهم ان معنى الجمع الجماعة كما ان معنى التثنية الاثنين فاذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية والجمع، لأن التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة. بخلاف الجمع، فانه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن اقل الجمع ثلاثة، واما من جانب الكثرة، فغير محدود ابدا. فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الافراد بأسرها، فانها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب، اذ ليس هناك بلحاظ جميع الافراد الا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، وليس الاحد واحد هو الحد الاعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم الفرق بينهما انما هو في عدم الاستغراق، فان عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد. وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، وهو ثلاثة.

٢- المخصص المتصل والمنفصل

ان تخصيص العام على نحوين:

١- أن يقترن به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم كقولنا: (أشهد ان لا إله الا الله). ويسمى المخصص (المتصل). فيكون قرينة على ارادة ما عدا الخاص من العموم. وتلحق به - بل هي منه - القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على ارادة الخصوص، على وجه يصح المتكلم عليها في بيان مراده.

تفسير

٢- ألا يقترن به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده. ويسمى المخصص (المنفصل)، فيكون أيضا قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالاول.

فاذاً لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم، وانما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم: ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهور الا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره اقوى، فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر او النص على الظاهر. والسرف في ذلك: ان الكلام مطلقا - العام وغيره - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد الا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفا، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الاولي، والا فالكلام ما دام متصلا عرفا فان ظهوره مراعى، فان انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقر ظهوره الاول، وانعقد الكلام عليه، وان لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الاول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة، وانعقد حينئذ على الظهور الثاني. ولذا لو كانت القرينة مجملة أو ان وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الاول، ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملا.

هذا من ناحية كلية في كل كلام. ومقامنا من هذا الباب، لأن المخصص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهائه، فان لم يلحقه ما يخصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، وان لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الاول، وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

إذا فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم. غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي.

۳- هل استعمال العام في المخصص مجاز؟

قلنا: ان المخصص بقسميه قرينة على ارادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في ان هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة. واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: (منها) أنه مجاز مطلقاً، و(منها) أنه حقيقة مطلقاً. و(منها) التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فان كان التخصيص بالاول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني، وقيل: بالعكس. والحق عندنا هو القول الثاني أي انه حقيقة مطلقاً. (۱)

۱. اجمال فرمایش مرحوم مظفر از عبارت (الدلیل ان منشأ توهم...) تا پایان بحث بند ۳ از این قرار است که به منظور تثبیت مدّعی خود (مبنی بر آن که استعمال عام در خاص و اراده خاص از عام، علی نحو مجاز نبوده و بلکه بطور حقیقت خواهد بود) ابتداءً دلیل قائلین به مجازیت را پاسخ می دهد و سپس در مورد «مخصص متصل» در دو مرحله بحث می نماید: مرحله اول: مربوط به کلمه (کل) که با تحلیل و بررسی جالبی ثابت می کند که لفظ (کل) در صورت مخصص متصل در موضوع له خود استعمال شده است. مرحله دوم: مربوط به (مدخول) کل، که با بررسی جالبتری ثابت می کند که مدخول (کل) در صورت مخصص متصل در معنای حقیقی و موضوع له خود استعمال شده است، و از عبارت (وَ كَذَلِكَ الْكَلَامُ عَنِ الْمُخَصَّصِ بِالْمُنْفَصِلِ...) بحث را در مورد مخصص منفصل، ادامه می دهد و با همان بررسی که در مخصص متصل بیان کرد، در مخصص منفصل مدّعی خود را به اثبات می رساند و لکن از عبارت (و لَوْ فُرِضَ أَنَّ الْمُخَصَّصِ الْمُنْفَصِلَ لَيْسَ مُقَيَّدًا...) به گونه دیگری، عدم مجازیت را در مورد مخصص منفصل به اثبات می رساند. و اما تفصیل مطلب (دقت فرمایید):

مدّعی مرحوم مظفر آن است که استعمال در خاص علی نحو حقیقت می باشد مثلاً در (أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ إِلَّا الْفَسَاقَ) و یا (أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ وَلَا تُكْرِمُ الْفُسَّاقَ) لفظ (کل) و همچنین مدخول آن که (عالم) است در موضوع له خود، استعمال شده است و دلیل قائلین به مجازیت آن است که ادات عموم مانند (کل) برای دلالت بر سعه و عمومیت مدخول خود وضع شده است بنا بر این اگر از (کل عالم) تنها علمای عدول اراده شود لازم می شود که (کل) در بعض موضوع له خود استعمال شده باشد و ناگفته پیداست که استعمال لفظ در بعض موضوع له،

مجاز است به این کیفیت که (أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ) بدون مخصّص، همه علمای عدول و فساق را شامل می شود و بعد از تخصیص، مستعمل فيه (أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ) تنها علماء عدول است و استعمال لفظ در بعض موضوع له می باشد و مجاز خواهد بود.

مرحوم مظفر می فرماید: استدلال مزبور با اندک تأمل قابل دفع می باشد و در دو مرحله بحث را در خصوص مخصّص متصل ادامه می دهد:

مرحله اول راجع به لفظ (كُلِّ) می فرماید در مخصّص متصل لفظ (كُلِّ) بعد از تخصیص ایضاً در موضوع له خود استعمال شده است به این کیفیت که موضوع له لفظ (كُلِّ) (تعمیم حکم است نسبت به جمیع افراد مدخول) یعنی (همه) پیش از تخصیص و بعد از تخصیص، لفظ (كُلِّ) در همان (تعمیم حکم برای همه افراد مدخول) استعمال شده است منتهی در صورت عدم تخصیص، دایره مدخول، وسیع است و در صورت تخصیص، دایره آن ضیق می باشد، مثلاً در (أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ) بدون تخصیص، (كُلِّ) در (تعمیم حکم برای جمیع افراد عالم) استعمال شده است و در (أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) ایضاً در تعمیم حکم برای جمیع افراد عالم استعمال شده است.

به عبارت دیگر: در صورت تخصیص (أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) در حقیقت مدخول کل (عادل) می باشد به این معنا که اگر (أَكْرَمُ كُلِّ عَادِلٍ) گفته شود لفظ دال بر مدخول (كُلِّ) لفظ واحد است که همان «عادل» است و گاهی لفظ دال بر مدخول، (مرکب) می باشد مثلاً در (أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) الّا الفاسقین را قید برای (عالم) قرار می دهیم و قید و مقید، هر دو لفظ مرکب است و دلالت بر مدخول که (عادل) باشد خواهد داشت.

به عبارت دیگر: (أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) عبارت آخری (أَكْرَمُ كُلِّ عَادِلٍ) است و در (أَكْرَمُ كُلِّ عَادِلٍ) (كُلِّ) در موضوع له خود (تعمیم حکم لجمیع افراد عادل) استعمال شده و استعمال در معنای موضوع له و حقیقی می باشد و علی نحو حقیقت خواهد بود.

بنابر این لفظ (كُلِّ) پیش از تخصیص و بعد از تخصیص در هر دو صورت، در موضوع له خود استعمال شده است، منتهی در صورت عدم تخصیص دایره مدخول (كُلِّ) وسیع تر است و در صورت تخصیص دایره مدخول (كُلِّ) یک مقدار تضییق می شود و در هر دو صورت (كُلِّ) در (تعمیم حکم لجمیع افراد مدخول) استعمال شده و حقیقت خواهد بود.

و لذا اگر در مثال (أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) کلمه بعض جای کلمه (كُلِّ) گذارده شود

کلام غلط خواهد بود و این نشانه آن است که در مثال مزبور (کُلّ) در بعض استعمال نشده بلکه در (همه) که موضوع له حقیقی آن است، استعمال شده است.

مرحله دوم مربوط به مدخول کلمه «کُلّ» است که (عالم) باشد، لفظ (عالم) در صورت تخصیص ایضاً در معنی حقیقی و موضوع له خود استعمال شده است، چه آنکه موضوع له (عالم) طبیعت مهمله و نفس طبیعت (مَنْ لَهُ الْعِلْم) من حیث می هی، می باشد و قید (جميع افراد) و (بعض افراد) خارج از موضوع له (عالم) است و بدین لحاظ (اراده کُلّ) و (اراده بعض) باید با دالّ دیگری تفهیم شود مثلاً در (أَكْرَمَ كُلِّ عَالَمٍ)، (عالم) در همان طبیعت (مَنْ لَهُ الْعِلْم) استعمال شده و اراده همه افراد عالم از لفظ (کُلّ) استفاده می شود و در (أَكْرَمَ كُلِّ عَالَمٍ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) ایضاً (عالم) در طبیعت مَنْ لَهُ الْعِلْم، استعمال شده و اراده علمای غیر فاسق از لفظ إِلَّا الْفَاسِقِينَ استفاده می شود.

بنابر این مدخول (کُلّ) در صورت تخصیص در موضوع له و معنای حقیقی خود استعمال شده است، سرانجام در صورت استعمال عام را در خاص نه در مورد لفظ (کُلّ) مجازیت لازم می آید و نه در مورد مدخول کُلّ مجازیت لازم می آید و بلکه لفظ کُلّ و مدخول آن در معنای حقیقی خود استعمال شده است هذا تمام الکلام راجع به لفظ (کُلّ) و مدخول آن در مخصّص متصل.

و اما در مورد مخصّص منفصل: همان تحلیلی که در مورد لفظ کُلّ و مدخول آن در مخصّص متصل بیان گردید عین آن در مخصّص منفصل تکرار می شود یعنی مخصّص منفصل قرینه منفصله و قید برای مدخول است و قضیه تعدّد دالّ هم مطرح می باشد و سرانجام در مخصّص منفصل ایضاً لفظ (کُلّ) و مدخول آن در موضوع له خود استعمال شده و مجازیت لازم نمی آید (وَلَوْ فُرِضَ أَنَّ الْمَخْصُصَ الْمُتَفَصِّلَ لَيْسَ مُقَيَّدًا...) ممکن است کسی بگوید که مخصّص متصل با مخصّص منفصل تفاوت دارد و تفاوت آن است که در مخصّص متصل برای عام ظهور منعقد نمی شود و در مخصّص منفصل برای عام ظهور منعقد می شود و بدین لحاظ آن مطلبی را که در رابطه با لفظ (کُلّ) در مخصّص متصل گفتیم در مورد مخصّص منفصل قابل تطبیق نمی باشد، در مخصّص متصل (أَكْرَمَ كُلِّ عَالَمٍ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) گفتیم که الالفاسقین را قید، برای (عالم) قرار می دهیم و قید و مقید را جمعاً (مدخول) کُلّ قرار می دهیم و أَكْرَمَ كُلِّ عَالَمٍ إِلَّا الْفَاسِقِينَ عبارت آخری (أَكْرَمَ كُلِّ عَادِلٍ) می شود و سرانجام لفظ

(کَلِّ) در موضوع له خود (تعمیم حکم لجميع افراد مدخول) استعمال می شود و حقیقت خواهد بود.

ولی این مطلب را در مخصّص منفصل نمی توانیم بگوییم چه آنکه در مثل (أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ وَ لَا تُكْرِمَ الْفَسَاقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ) لَا تُكْرِمَ الْفَسَاقَ را که مخصّص منفصل است نمی توانیم قید برای (مدخول) که عالم است قرار دهیم تا جمله (أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ وَ لَا تُكْرِمَ الْفَسَاقَ مِنْهُمْ) عبارت اخری (أَكْرِمَ كُلَّ عَادِلٍ) بشود و لفظ کَلِّ در موضوع له خود استعمال شده باشد، و بلکه مخصّص منفصل نفس عام را تخصیص می زند و مخصّص منفصل باعث می شود که کَلِّ در بعض استعمال شود نه در (همه) بنا بر این، در مخصّص منفصل (کَلِّ) در معنای مجازی که بعض است استعمال شده و مجازیت لازم می آید.

مرحوم مظفر در مورد مخصّص منفصل به گونه ای دیگر جواب می دهد و می فرماید:
(فَإِنَّ هَذَا لَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ الْمُشْتَعْمَلُ فِيهِ فِي الْعَامِّ هُوَ الْبَعْضُ حَتَّى يَكُونَ مَجَازاً، بَلْ إِنَّمَا يَكْشِفُ الْخَاصُّ عَنِ الْمُرَادِ الْجَدَى مِنَ الْعَامِّ).

ماحصل پاسخ آن است که در مخصّص منفصل دو تا اراده برای متکلم محقق است (مثلاً مولی فرموده: أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ و بعد از مدتی فرموده: لَا تُكْرِمَ الْفَسَاقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ) در (أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ) دو تا اراده مورد توجه است:

۱- اراده تفهیمیه که از ظهور لفظ سر منشأ می گیرد یعنی متکلم قصد تفهیم معنای لفظ را برای مخاطب دارد.

۲- اراده جدیه که از عدم نصب قرینه سر منشأ می گیرد.

ب عبارت واضحتر: جمله أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ دو تا ظهور دارد:

۱. ظهور استعمالی که (کل عالم) در عموم افراد عالم استعمال شده و عموم افراد عالم موضوع له کل عالم خواهد بود و از این ظهور اراده تفهیمیه متکلم، کشف می شود که متکلم، موضوع له (کل عالم) را برای مخاطب تفهیم کرده و این ظهور از (وضع) سر منشأ می گیرد و اگر قرینه ای بر اراده معنای غیر موضوع له نصب نکند کلام با دلالت وضعی دلالت می کند که متکلم، معنای موضوع له را برای مخاطب تفهیم نموده است.

۲. ظهور تصدیقی که مراد جدی متکلم اکرام همه افراد عالم می باشد یعنی از ظهور دوم اراده جدی متکلم، کشف می شود و منشأ این ظهور بناء عقلا است به این معنی که اگر

(الدلیل) - ان منشأ توهم القول بالمجاز أن أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها، وعمومه لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازاً. وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لأنه في التخصيص بالمتصل كقولك - مثلاً - : اكرم كل عالم الا الفاسقين لم تستعمل أداة العموم الا في معناها، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الامر ان مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل اكرم كل عادل، وأخرى يدل عليه اكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص،

قرینه‌ای بر خلاف مراد جدی ذکر نشود بناء عقلا حکم می‌کند که مراد جدی متکلم ثبوت حکم برای جمیع افراد خواهد بود بنابراین پس از صدور اکرم کل عالم، هر دو ظهور برای کلام منعقد می‌شود و اگر پس از مدتی مخصّص منفصل صادر شود و متکلم، بفرماید: لا تُكْرِمُ الْفُسَّاقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، این مخصّص منفصل ظهور دومی را منهدم می‌نماید و کشف می‌شود که مراد جدی متکلم، کرام همه افراد عالم نبوده و بلکه تنها اکرام علماء عدول را خواسته است و مخصّص منفصل بظهور اولی کاری ندارد و ظهور اولی به سلامت خود باقی است و انهدام ظهور دومی انهدام ظهور اولی را در پی ندارد برای اینکه تلازمی بین هر دو ظهور وجود ندارد برای اینکه ظهور اولی مستند به وضع است و ظهور دومی مستند به بناء عقلا می‌باشد و سلامت ظهور اولی معنایش آن است که لفظ «کل عالم» در موضوع له خود (که جمیع افراد باشد) استعمال شده و قرینه‌ای بر خلاف آن وجود ندارد.

و سرانجام نتیجه می‌گیریم که «اکرم کل عالم» در صورت تخصیص به مخصّص منفصل و در صورت عدم تخصیص در همان موضوع له خود (تعمیم...) استعمال شده است. به عبارت دیگر در صورت عدم تخصیص در مورد (اکرم کل عالم) اراده استعمالیه با اراده جدیه متکلم، متحد است و در صورت آمدن مخصّص منفصل، اراده جدیه متکلم غیر از اراده استعمالیه او، می‌باشد در صورت مخصّص منفصل لفظ «کل عالم» در موضوع له خود استعمال شده و استعمال، حقیقی می‌باشد منتهی با آمدن مخصّص منفصل کشف می‌شود که مراد جدی مولی مستعمل فیه (که همه افراد عالم) باشد نیست بلکه مراد جدی، اکرام افراد عدول عالم است.

بدین کیفیت ثابت می‌شود که لفظ (کل) در صورت مخصّص منفصل در موضوع له خود استعمال شده و مجازیت لازم نمی‌آید (فَتَفَكَّرْ وَاغْتَنِمْ).

فيكون التخصيص معناه ان مدخول (كل) ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلاً بل هو خصوص العالم العادل في المثال. وأما (كل) فهي باقية على مالها من الدلالة على العموم والشمول، لأنها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة (بعض)، فلا يستقيم المعنى لو قلت: أكرم بعض العلماء الا الفاسقين، والا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول، فانه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت (كل) والاستثناء موجودين.

والحاصل ان لفظة (كل) وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل الا في معناها وهو الشمول.

ولا معنى للقول بان المجاز في نفس مدخولها، لان مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. واردة الجميع أو البعض انما يكون من دلالة لفظة أخرى كـ (كل) أو (بعض)، فاذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملاً الا في معناه. وهو من له العلم، وتكون ارادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيد، من باب تعدد الدال والمدلول. وسيجيء ان شاء الله تعالى ان تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لانا قلنا: ان التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول (كل) بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم، ولا في مدخولها، ويكون أيضاً من باب تعدد الدال والمدلول. ولو فرض ان المخصص المنفصل ليس مقيداً لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فان هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض، حتى يكون مجازاً، بل انما يكشف الخاص عن المراد الجدي من العام.

٤- حجية العام المخصص في الباقي

إذا شككنا في شمول العام - المخصص - لبعض أفراد الباقي من العام بعد^(١)

١. در مبحث چهارم مطلب مورد نظر آن است که (عام) بعد از تخصیص به مخصص متصل و یا منفصل در ما بقى حجيت دارد، يا خير؟ مثلاً مولى فرموده: كل ماء طاهر إلا الماء

التخصیص، فهل العام حجة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لادخاله في حكم العام؟ على أقوال: مثلاً، إذا قال المولى: (كل ماء طاهر)، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل^(۱) الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بان العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير. وإذا لم نقل بحجته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

الْمُتَغَيِّرُ بِالنَّجَاسَةِ (همه آب‌ها پاک است مگر آبی که به توسط نجاست متغیر شده است).
(کَلِّ مَاءٍ) عام است که محکوم به طهارت می‌باشد (ماء متغیر بنجاسة) با دلیل متصل و یا منفصل استثنا شده که محکوم به طهارت نمی‌باشد.

بحث و نزاع بین علما از این قرار است که آیا تخصیص عام باعث سقوط عام از حجیت در مورد مابقی می‌شود یا خیر؟ اگر تخصیص باعث سقوط عام از حجیت نباشد (عام) مذکور غیر از آب متغیر بنجاست، همه آب‌ها حتی آب قلیل که با نجاست ملاقات کرده و متغیر نشده است را شامل می‌شود و طهارت را برای همه آب‌ها (جز ماء متغیر بنجاست) ثابت می‌کند، چه آن که عام ظهور در مابقی دارد و ماء قلیل ملاقی غیر متغیر از افراد مابقی است و محکوم به طهارت است برای آن که ظهور عام در مابقی حجیت دارد.

و احتمال آن که ماء قلیل ملاقی و غیر متغیر ایضاً مانند ماء متغیر بنجاست از تحت عام خارج باشد و محکوم به طهارت نباشد، به توسط حجیت ظهور عام طرد شده و احتمال مذکور از کار می‌افتد.

و اگر تخصیص عام باعث سقوط عام، از حجیت بشود، عام مذکور، در مورد ماء قلیل ملاقی غیر متغیر حجیت ندارد و حکم طهارت برای ماء قلیل ملاقی غیر متغیر به توسط عام ثابت نمی‌شود و احتمال مزبور (ماء قلیل ملاقی غیر متغیر، مانند ماء متغیر بنجاست مستثنی باشد) به حال خود باقی است و حکم ماء قلیل ملاقی غیر متغیر را که نجاست است و یا طهارت باید از دلیل آخری استفاده نماییم.

۱. یعنی احتمال می‌دهیم که ماء قلیل ملاقی و غیر متغیر، از تحت عام خارج باشد و مانند ماء متغیر بنجاست مستثنی باشد.

والأقوال في المسألة كثيرة: (۱) منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة

۱. در مسئله حجّیت و عدم حجّیت عام در افراد ما بقی بعد از تخصیص، چهار قول وجود دارد:

۱- قول به سقوط حجّیت عام یعنی تخصیص باعث می شود، عام نسبت به افراد غیر از خاص از حجّیت ساقط شود این قول را به بعضی از علمای عامّه نسبت داده اند.

۲- قول به عدم سقوط حجّیت عام که مشهور علما قائل به همین قول هستند به این معنی که عام در مورد ما بقی، ظهور دارد و حجّت خواهد بود بنا بر این در مثال مذکور ماءِ قلیل ملاقی و غیر متغیّر مشمول عام بوده و محکوم به طهارت خواهد بود.

مرحوم مظفر همین قول دوم را انتخاب فرموده است.

۳- قول به تفصیل بین مخصّص متصل که عام از حجّیت ساقط نمی شود و بین مخصّص منفصل که عام از حجّیت ساقط خواهد شد.

۴- قول چهارم، عکس قول سوم.

مرحوم مظفر می فرماید: سر منشأ نزاع مزبور همان نزاعی است که در مبحث ۳ بررسی گردید به این معنا که اگر استعمال عام مخصّص بفتح، در ما بقی بعد از تخصیص علی نحو حقیقت باشد بطور مسلم حجّیت عام در مابقی ثابت می شود و اصلاً نزاع مزبور مطرح نمی شود چه آنکه لفظ در معنای حقیقی و موضوع له خود ظهور دارد و حجّت می باشد و اگر استعمال عام در ما بقی بنحو مجاز باشد نزاع مزبور مطرح است و باید بررسی نمود که این استعمال مجازی اگر به سر حدّ ظهور باشد حجّیت ثابت می شود و اگر به سر حدّ ظهور نباشد حجّیت ثابت نمی شود.

همان طوری که توجه دارید در مبحث سوم بیان داشتیم که استعمال لفظ عام در مابقی به عنوان حقیقت است بنا بر این طبق مبنای (حقیقی بودن استعمال عام در ما بقی بعد از تخصیص) باید بحث و نزاع حجّیت و عدم حجّیت مطرح نشود. و اما قائلین به مجاز بودن استعمال عام در مابقی بعد از تخصیص، باید بحث و نزاع حجّیت و عدم حجّیت را مطرح نمایند که اگر ظهور عام در معنای مجازی ثابت شود حجّیت ثابت می شود و الا فلا.

مثال: مولی فرموده: (أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) بنا بر قول به مجازیت عام مخصّص در مابقی دو تا معنای مجازی برای عام امکان دارد، فرض می کنیم علما جمعاً یکصد نفر هستند ده تای آنها فاسقند و ده تای آنها در عین حالی که فاسق نمی باشند یک مقدار بی مبالا تند و

في الباقي، وبين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجة. وقيل بالعكس والحق في المسألة هو الحجية مطلقا، لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، وهي أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟

ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام وحجيته في جميع الباقي من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضا، فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقة، فيكون العام ظاهرا فيه أو أن المجازين متساويان، فلا ظهور في أحدهما. فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة في تمام الباقي، والا فلا يكون حجة.

أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم، ففي راحة من هذا النزاع، لأننا قلنا: إن أداة العموم باقية على مالها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا

هشتاد تای آن‌ها کامل عیار عادل هستند در فرض مذکور مخصص ده تا عالم فاسق را از تحت عام خارج می‌سازد آنها واجب الإكرام نمی‌باشند در این جا احتمال می‌دهیم که آن ده نفر عالم بی‌مبالات مانند خاص ایضا از تحت عام خارج باشد بنا بر مبنای مرحوم مظفر که (عام مخصص در ما بقی بطور حقیقت می‌باشد) عام در مورد (۹۰) نفر حجیت دارد و (۹۰) نفر واجب الإكرام می‌باشد چه آن که مابقی (۹۰) نفر موضوع له و معنای حقیقی عام است و ظهور عام در ما بقی محرز است و حجت می‌باشد.

و اما بنا بر قول قائلین به مجازیت، (عام) در مابقی یعنی (۹۰) نفر حقیقت نبوده و بلکه موضوع له عام (۱۰۰) نفر می‌باشد و پس از خروج ده نفر عام دو تا معنای مجازی دارد: یکی (۹۰) نفر، دومی (۸۰) نفر.

بعضی از علما اقربیت و نزدیک بودن به معنای حقیقی را مرجح می‌دانند و می‌گویند (۹۰) نفر اقرب الی (۱۰۰) نفر می‌باشد، بنا بر این عام ظهور در معنای مجازی اول دارد و حجیت آن در معنای مجازی اول ثابت می‌شود و عام نسبت به جمیع افراد ما بقی حجت می‌باشد و لکن بعضی از علما اقربیت مزبور را مرجح نمی‌دانند بنا بر این معنای مجازی اول (۹۰) نفر، با معنای مجازی دوم (۸۰) نفر، با هم مساوی هستند و اولی نسبت به دومی ترجیحی ندارد بنا بر این، ظهور عام در هیچ یک از دو معنای مجازی ثابت نمی‌شود و حجیت عام نسبت به ما بقی ثابت نمی‌باشد.

خرج من مدخولها بعض الافراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وانما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن ان يدخل فيه.

وعلى أي حال، بعد القول بان العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه لا يبقى شك في حجته في الباقي. وانما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول انه حجة في الباقي على هذا التقدير، وقد لا نقول. لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

۵- هل يسري اجمال المخصص إلى العام؟^(۱)

كان البحث السابق وهو (حجية العام في الباقي) في فرض أن الخاص مبين لا اجمال فيه، وانما الشك في تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص.

وعلىنا الآن أن نبحث عن حجية العام في فرض اجمال الخاص. والاجمال على نحوين.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

۱. مطلب مورد نظر در مبحث پنجم آن است که آیا عام در فرض که خاص مجمل باشد حجیت دارد یا خیر؟

مهمترین و با منفعت ترین بحث در مباحث عام و خاص همین بحث حجیت عام در صورت اجمال خاص می باشد که فواید فراوانی از نظر فقهی برای بحث مزبور مترتب می شود.

مباحث گذشته در فرضی مطرح بود که خاص مبین باشد و هیچ گونه اجمالی نداشته باشد و مبحثی که هم اکنون وارد آن خواهیم شد در فرضی است که خاص دارای اجمال می باشد، خاص گاهی از نظر (مفهوم و معنا و وجود ذهنی و تصویری) اجمال دارد که در این صورت شبهه مفهومیّه بوجود می آید، و گاهی از نظر مصداق و وجود خارجی، ابهام و اجمال دارد که در این فرض شبهه مصداقیّه تحقق می یابد، مرحوم مظفر هر دو شبهه را جدای از هم و مستقلاً مورد بحث و بررسی قرار می دهد و ابتداءً با ذکر دو مثال برای شبهه مفهومیّه و یک مثال برای شبهه مصداقیّه هر دو شبهه را معرفی و اذهان را نسبت به آنها آشنا می سازد.

۱- (الشبهة المفهومية)^(۱) - وهي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بان كان مجملاً، نحو قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «كل ماء طاهر الا ما تغير طعمه او لونه أو ريحه» الذي يشك فيه

۱. مرحوم مظفر می فرماید: شبهه مفهومیه آن است که شک و تردید و اجمال مربوط به نفس مفهوم و معنای (خاص) باشد، البته لازم به یادآوری است که گاهی مفهوم خاص من جمیع الوجوه اجمال دارد مانند قول تعالی در سوره مائده، آیه یک: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ.

«بهائم بسته زبان (حیوانات علفخوار) برای شما حلال گردید جز آن چه بعداً برایتان تلاوت خواهد شد».

(خاص) یعنی (إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) من جمیع الوجوه اجمال دارد، و یا مثل (أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ إِلَّا بَعْضَهُمْ) خاص من جمیع الجهات مجمل است، در این قسم بطور مسلم عام بطور کلی از حجیت ساقط است و هرگز تمسک به عام امکان پذیر نمی باشد و این قسم از محل بحث خارج است، و گاهی (خاص) فی الجمله اجمال دارد به این معنا که خاص یک مورد خالی از اجمال دارد، مثلاً مولى فرموده: أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ وَلَا تُكْرِمُ الْفَسَاقَ مِنْهُمْ، عام در مورد افرادی که علم به عدم فسق آنها داریم حجت است و همچنین افرادی که علم به فسق آنها داریم (مرتکبین کبیره) قطعاً از تحت عام خارج هستند، و اما مرتکبین صغیره مورد شک است بخاطر اجمالی که در مفهوم «فاسق» موجود است، نمی دانیم مرتکب صغیره داخل در فساق هستند و یا داخل در تحت عام می باشند.

این قسم مورد کلام است که آیا در مورد افراد مشکوک تمسک به عام جایز است و یا خیر؟ و در مثال کُلُّ مَاءٍ طَاهِرٌ إِلَّا مَا يَتَغَيَّرُ طَعْمُهُ أَوْ لَوْنُهُ أَوْ رِيحُهُ، که کُلُّ مَاءٍ، مسلماً آبهای غیر متغیر را شامل می شود و طهارت را برای آنها ثابت می نماید و همچنین آبهایی که بوسیله نجاست بتغیر حسی متغیر شده اند از تحت عام خارجند و داخل در تحت خاص می باشند و لکن بخاطر اجمالی که در مفهوم (ما يتغير) موجود است نمی دانیم که تغییر تقدیری را شامل می شود یا خیر؟ و لذا آبی که به تغییر تقدیری متغیر شده است مورد شک است که آیا داخل در تحت عام است که محکوم به طهارت باشد یا داخل تحت خاص است که محکوم به نجاست باشد، بحث و نزاع در این است که آیا در مورد فرد مشکوک به عام می توان تمسک کرد یا خیر؟

أن المراد من التغير خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديرى^(۱). ونحو قولنا: «أحسن الظن الا بخالد» الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلاً.

۲- (الشبهة المصدقية)، وهي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مينا لا اجمال فيه، كما إذا شك في مثال الماء السابق ان ماء معيناً، أ تغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته.

والكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً. فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً:

(أ- الشبهة المفهومية)

الدوران في الشبهة المفهومية (تارة) يكون بين الأقل والأكثر، كالمثال الأول، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعم التقديرى، (فالأقل) هو التغير الحسي، وهو المتيقن. (والأكثر) هو الأعم منه ومن التقديرى.

(وآخرى) يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر، وبين خالد بن سعد، ولا قدر متيقن في البين^(۲).

ثم على كل من التقديرين، أما أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً. والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

۲، ۱- فيما إذا كان المخصص^(۳) (متصلاً) سواء كان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أو

۱. تغير تقديرى يعنى تغير فرضى، مثلاً رنگ فلان آب حوض به وسیله جوهر تغییر کرده است و یک مقدار نجاست داخل آن آب افتاده و تغییر رنگ آن آب بوسیله نجاست محسوس نمى باشد اگر آب حوض صاف و زلال بود، تغییر رنگ آن بوسیله نجاست محسوس بود و به تغییر مذکور تغییر تقدیرى مى گویند.

۲. قاعده کلیه آن است که در (اقل و اکثر) قدر متیقن وجود دارد و در (متباينين) قدر متیقن وجود ندارد.

۳. در شبهه مفهومیّه چهار صورت تصوّر می شود، برای هر یک از آنها مثال ذکر نموده و

طبق بیان کتاب احکام آنها را بیان می‌نماییم.

صورت اول: مخصّص متصل است و دوران امر بین اقل و اکثر می‌باشد مانند أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ مِنْهُمْ، که مفهوم «فاسق» اجمال دارد به این معنا که (فاسق) مرتکب کبیره را قطعاً شامل است ولی نمی‌دانیم که مرتکب صغیره را ایضاً شامل می‌شود یا خیر؟ که دوران امر بین اقل و اکثر است، اقل که قدر متیقّن است مرتکب کبیره می‌باشد و اکثر، مرتکب کبیره و مرتکب صغیره خواهد بود.

صورت دوم: مخصّص متصل است و دوران امر بین متابثین می‌باشد، مانند (أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ إِلَّا خَالِدًا) در مفهوم (خاص) اجمال وجود دارد نمی‌دانیم که (خالد) ابن بکر استثنا شده و یا خالد بن سعد؟ دوران امر بین خالد بن بکر و خالد بن سعد است که باهم تباین دارند و قدر متیقّن وجود ندارد.

نزاع در این صورت از این قرار است که آیا ظهور عام، مورد شک را (که مرتکب صغیره باشد در مثال اول و خالد بن بکر و خالد بن سعد باشد در مثال دوم، شامل می‌شود یا خیر؟ اگر شامل شود حکم وجوب اکرام برای مرتکب صغیره و برای هر دو خالد ثابت می‌شود و اگر شامل نشود حکم مرتکب صغیره و هر دو خالد نامعلوم است.

مرحوم شیخ مظفر (ره) می‌فرماید: ظهور عام در هر دو مثال، موارد شک را شامل نمی‌شود چه آن که مخصّص متصل که مجمل است مانع از انعقاد ظهور عام می‌شود و اجمالی که در (خاص) موجود است به (عام) سرایت خواهد کرد، بنا بر این در مورد مرتکب صغیره و کذا در مورد خالِدَیْنِ، تمسّک به عام غیر ممکن است و عام تنها حکم علماء عدول را در مثال اول و حکم علمای غیر خالِدَیْنِ را، که وجوب اکرام باشد بیان می‌کند و مرتکب صغیره و خالِدَیْنِ را نه (عام) شامل می‌شود و نه (خاص) و برای تحصیل حکم مرتکب صغیره و خالِدَیْنِ باید به اصل عملی رجوع شود و مقتضی اصل عملی به اختلاف مقامات مختلف می‌شود.

صورت سوم: مخصّص، منفصل است و دوران امر بین اقل و اکثر می‌باشد مانند (أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ وَلَا تَكْرُمُ الْفَسَاقَ مِنْهُمْ) مخصّص منفصل، اجمال دارد و دوران امر بین اقل و اکثر است، مرتکب کبیره قطعاً داخل در تحت خاص است ولی نمی‌دانیم که (فاسق) مرتکب صغیره را ایضاً شامل می‌شود یا خیر؟ نزاع در این است که آیا مرتکب صغیره را عام شامل می‌شود که وجوب اکرام برای آن ثابت بشود و یا شامل نمی‌شود؟

بین المتباینین، فان الحق فيه ان اجمال المخصص يسري إلى العام أي أنه لا يمكن التمسك باصالة العموم لادخال المشكوك في حكم العام.

وهو واضح على ما ذكرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور الا فيما عدا الخاص، فاذا كان الخاص مجملا سري اجماله إلى العام، لان ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

۳- في الدوران بين (الاقل والاكثر) إذا كان المخصص (منفصلا) فان الحق فيه ان

مرحوم مظفر می فرماید: اجمال خاص در این صورت سوم به عام سرایت نمی کند و در مورد مرتکب صغیره می توان به عموم عام تمسک کرد و حکم وجوب اکرام را برای آن ثابت نمود چه آنکه در فصل سوم بیان کردیم که پیش از آمدن مخصص منفصل برای عام، ظهور در جمیع افراد منعقد می شود و مخصص منفصل در مثال مذکور تنها مرتکب کبیره را از تحت عام خارج می سازد و زاید بر آن را که (مرتکب صغیره) باشد، نمی تواند خارج کند و نسبت به زاید حجیت ندارد، بنا بر این حجیت خاص منحصر در فرد متیقن (مرتکب کبیره) می باشد و مرتکب صغیره داخل در تحت عام می ماند و برای اثبات وجوب اکرام برای مرتکب صغیره می توان به ظهور عام تمسک کرد و ظهور عام در زاید از قدر متیقن مزاحم ندارد و حجیت آن در مورد مرتکب صغیره محرز می باشد.

صورت چهارم: مخصص مجمل منفصل است و دوران امر بین متباینین می باشد مانند (أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ وَ لَا تَكْرَمُ خَالِدًا) دوران امر بین متباینین است نمی دانیم خالد بن بکر استشنا شده و یا خالد بن سعد استشنا شده است.

مرحوم مظفر می فرماید: در این صورت چهارم اجمال (خاص) دامنگیر (عام) می شود و عام را از حجیت ساقط می نماید چه آن که در مثال مزبور علم اجمالی داریم که به حکم (لا تکرّم خالدًا)، یکی از دو نفر (خالد بن بکر و خالد بن سعد) محرم الاکرام است و مخصص منفصل مجمل، باعث شده است که عام در متباینین ظهوری نداشته باشد و متباینین (خالد بن بکر و خالد بن سعد) نه مشمول (عام) است و نه مشمول (خاص) می باشد و برای تحصیل حکم آن دو، به اصل عملی باید رجوع گردد که اصالة التخییر و یا اصالة الاحتیاط بنا بر اقتضای مقام جاری می شود.

اجمال الخاص لا يسري إلى العام، أي انه يصح التمسك باصالة العموم لادخال ما عدا الاقل في حكم العام. والحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم في الفصل الثاني من ان العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فاذا كان الخاص مجملا في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الزائد، لانه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، وانما تنحصر حجيته في القدر المتيقن وهو الأقل.

فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفرادها التي منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص. فاذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه.

٤- في الدوران بين (المتبائنين) إذا كان المخصص (منفصلا)، فان الحق فيه ان اجمال الخاص يسري إلى العام، كالمخصص المتصل، لان المفروض حصول العلم الاجمالي بالتخصيص واقعا، وان تردد بين شئین، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهما. والفرق بينه وبين المخصص المتصل^(١) المجل أن في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأسا، وفي المنفصل المردد بين المتبائنين ترتفع حجية الظهور، وان كان الظهور البدوي باقيا، فلا يمكن التمسك باصالة العموم في أحد المرددين. بل لو فرض أنها تجري بالقياس إلى احدهما^(٢) فهي تجري ايضا بالقياس إلى الآخر،

١. یعنی فرق بین دوران امر بین متبائنین در مخصص منفصل و بین دوران امر بین متبائنین در مخصص متصل آن است که در مخصص متصل اصلا برای عام ظهور منعقد نشده است تا شامل خالدين بشود و در مخصص منفصل ابتداء ظهور برای عام منعقد می شود و شامل جمیع افراد (حتی خالدين) خواهد شد، منتهی بعد از آمدن مخصص منفصل بخاطر علم اجمالی که در متبائنین موجود است، ظهور عام ساقط شده است.

٢. ما حصل فرمایش شیخ مظفر (ره) آن است که در صورت چهارم که دوران امر بین متبائنین می باشد و مخصص مجمل، منفصل است با آنکه برای عام ابتداء ظهور در جمیع افراد منعقد شده است ولی بخاطر علم اجمالی که در متبائنین (خالد بن بکر و خالد بن سعد که قطعا یکی از آن دو از تحت عام خارج است) موجود است در مورد هر دو خالد که دو طرف علم اجمالی هستند باصالة الظهور عام نمی شود تمسک کرد چه آن که اگر اصالة الظهور

ولا يمكن جريانها معا لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقطان.. وان كان الحق أن نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كل منهما رأساً لا أنها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

(ب - الشبهة المصداقية)

قلنا: ان الشبهة المصداقية^(۱) تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما

را تنها در خالد بن بکر جاری نماییم و وجوب اکرام برای آن ثابت شود ترجیح بلا مرجح لازم می آید و همچنین اگر تنها در خالد بن سعد جاری نماییم ایضاً ترجیح بلا مرجح لازم می آید و لذا اگر قرار باشد که اصالة الظهور در طرفین علم اجمالی جاری شود باید در هر دو طرف جاری گردد و از جريان اصالة الظهور عام، در هر دو طرف مخالفت قطعیه لازم می آید چه آن که قطعاً یکی از آنها از تحت عام خارج بوده است.

بنابراین اصالة الظهور در مورد خالد بن بکر با اصالة الظهور در مورد خالد بن سعد تعارض می کند و تساقط خواهد کرد. مرکز تحقیقات فقه و علوم اسلامی

تحلیل مذکور بر مبنای کسانی است که جریان اصل را در اطراف علم اجمالی ابتداءً جایز می دانند و معتقدند که بعد از جريان تعارض پیش می آید و سپس تساقط می کنند، ولی مبنای صحیح و مطابق با واقع آن است که در اطراف علم اجمالی اصالة العُوم از ابتدا جاری نمی شود و بکلی علم اجمالی از ابتدا مانع جريان اصالة العُوم خواهد بود.

۱. در شبهة مصداقیة شیخ مظفر (ره) مثالی را که ذکر فرموده، حدیثی است منسوب به پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم که فرمود: (عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تَوْدَى) «بر آید» است آن چه را که اخذ کرده تا آن که ادا نماید» تصویر عام و خاص و کیفیت نزاع از قرار ذیل است.

از حدیث مزبور (عامی) بدست می آید (كُلُّ يَدٍ ضَامِنَةٌ) هر دستی که مسلط بر مال غیر باشد ضامن است، يَدِ امانی و عُدوانی را شامل می شود، دلیل آخری که عدم ضمان (يَدِ) امانی را ثابت می کند عام مزبور را تخصیص می زند بنابراین (يَدِ) امانی از تحت عام خارج است و تنها (يَدِ) عُدوانی در تحت عام باقی خواهد بود.

حالا در مورد (يَدِ) که مسلط بر مال غیر است شک داریم که آیا عُدوانی می باشد و یا

امانی خواهد بود و اجمال و تردید مربوط به مصداق است، نه مفهوم چه آن که مفهوم (یدِ عدوانی) و (یدِ امانی) کاملاً معلوم است و شک و تردید در این است که (یدِ) مورد شک عدوانی است که داخل در عام باشد و یا امانی است که داخل در خاص باشد.

مثال دیگر: مثلاً مولی فرموده: (أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ إِلَّا الْفَسَاقَ مِنْهُمْ) و (أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ وَلَا تُكْرِمِ الْفَسَاقَ مِنْهُمْ) معنای فاسق واضح و مبین است و لکن افرادی مشتبه وجود دارند که بین فاسق و عادل بودن مردد می‌باشند.

کیفیت نزاع آن است که آیا (عام) در مورد افراد مشتبه حجیت دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا برای ثبوت حکم عام برای افراد مشکوک، به عموم عام تمسک می‌شود یا خیر؟ آن چه که مسلم است آن است که در مخصص متصل که به حسب مصداق مجمل است، همه اتفاق دارند که تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک جایز نمی‌باشد چه آنکه در مخصص متصل از اول برای عام ظهور نسبت به جمیع افراد منعقد نمی‌شود بلکه عام تنها نسبت به افرادی که علم به خروج آنها از تحت خاص داریم، ظهور دارد ولی در مورد مخصص منفصل که به حسب مصداق اجمال دارد، بین علما نزاع شده است که آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است یا خیر؟

شیخ مظفر (ره) می‌فرماید: جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه به مشهور از علمای قدیم نسبت داده شده است و مشخص نفرموده است که جواز تمسک به عام که منسوب به مشهور علمای قدیم می‌باشد، تنها در خصوص منفصل است نه در خصوص متصل ولی از عبارت کتاب (و هو نظیر ما قلناه فی المخصص المنفصل فی الشبهة المفهومية...) معلوم می‌شود که منظور قائلین به جواز تمسک به عام در صورتی است که مخصص مجمل منفصل باشد چه آنکه در عدم جواز تمسک به عام در مخصص متصل و در شبهه مصداقیه احدی اختلاف ندارد.

علی ای حال مرحوم مظفر در مسئله مورد بحث که آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است یا خیر؟ می‌فرماید: به مشهور از علمای قدیم (مانند شهید ثانی و صاحب عروه «ره») جواز تمسک به عام نسبت داده شده است که آنها قائل به جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه می‌باشند و لذا در مثال مذکور (علی الید ما اخذت) در مورد (ید) مورد شک، فتوی به ضمان داده‌اند از این فتوا کشف می‌شود که آنها به عموم عام تمسک نموده‌اند و فرد

ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبيناً لا اجمال فيه، وانما الاجمال في المصداق. فلا يدري أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، ام لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك تغيره بالنجاسة، وكمثال الشك في اليد على مال انها يد عادية او يد امانة، فيشك في شمول العام لها وهو قوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»، لانها يد عادية، أو خروجها منه لانها يد امانة، لما دل على عدم ضمان يد الامانة المخصص لذلك العموم.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الاقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان. وقد يستدل لهذا القول: (۱) بأن انطباق عنوان العام على المصداق المردد معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم

مشكوك (یدی که امانی بودن و عدوانی بودن آن معلوم نیست) را داخل در حکم عام دانسته اند و ضمان را برای فرد مشکوک ثابت کرده اند.

۱. قائلین بجواز تمسک به عام در شبهه مصداقيه به این کیفیت استدلال نموده اند: انطباق عنوان (عام) بر فرد مشکوک کاملاً معلوم است یعنی (کل يد) که عام است بر، (يد) مشکوک معلوم است که انطباق دارد برای اینکه (کل يد) شامل (يد) مشکوک صد در صد می شود، بنابراین وقتی که انطباق عنوان عام بر فرد مشکوک محرز باشد حجیت عام نسبت به فرد مشکوک محرز خواهد شد و خاص که حجت اقوی است، در فرد مشکوک با عام معارض نمی باشد چه آن که انطباق خاص (يد امانی) بر فرد مشکوک غیر معلوم است، از این جاست که حکم (ضمان) نسبت به فرد مشکوک ثابت می شود و تمسک به عام در شبهه مصداقيه جایز می باشد.

شیخ مظفر (ره) می فرماید: حق آن است که تمسک به عام در شبهه مصداقيه در مخصص متصل و منفصل جایز نمی باشد، ماحصل دلیل ایشان آن است که اولاً استدلال قائلین به جواز را، پاسخ می دهد و سپس دلیل عدم جواز تمسک را بیان می فرماید.

در مورد استدلال قائلین به جواز می فرماید: درست است که (عام) بر فرد مشکوک منطبق می شود ولی از لازمه انطباق، حجیت نمی باشد مثلاً (کل يد) بر يد مشکوک قابل انطباق است ولی حجت نخواهد بود چه آنکه مخصص مجمل موضوع حکم وجوب ضمان را در عام، مقید می سازد به این معنا که موضوع (حکم وجوب ضمان) پیش از مخصص، مطلق (يد)

يعارض بحجة أقوى، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاص حجة فيه، فلا يزاحم حجة العام. وهو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر.

والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل والمنفصل معا. ودليلنا على ذلك: أن المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقي أفرادها، ورافع لحجية العام في بعض مدلوله.

والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل في دليلهم. ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة.

والحاصل، أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض (أحدهما) العام، هو حجة فيما عدا الخاص. (وثانيتهما) المخصص، وهو حجة في مدلوله، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

بود ولی بعد از تخصیص موضوع (حکم وجوب ضمان) مقید می شود به (عدوانی بودن) یعنی قبل از تخصیص موضوع، مطلق (ید) بود و بعد از تخصیص (یدِ عدوانی) موضوع خواهد بود، یعنی تنها (یدِ عدوانی) محکوم به ضمان می باشد نه مطلق (ید) بنابر این عام گر چه انطباق بر ید مشکوک دارد ولی حجیت ندارد.

به عبارت دیگر: عام مذکور نمی تواند (یدِ مشکوک) را یدِ عدوانی بسازد و حکم وجوب ضمان را بر آن بار نماید، این است که می گوییم: عام نسبت به فرد مشکوک حجیت ندارد و تنها حکم وجوب ضمان را برای (یدِ عدوانی) ثابت می کند و بس.

(وَالْحَاصِلُ) ما حصل دلیل شیخ مظفر (ره) آن است که در مثال (عَلَى الْيَدِ...) دو تا حجت موجود است: حجت اول (عام) است و حجت دوم (خاص) است که (الْأَلْيَدُ الْأَمَانِي) باشد و این خاص تنها در مورد یدِ امانی حجیت دارد که عدم ضمان را ثابت می کند و اما فرد مشکوک (یدِ مشکوک) نه داخل در حجت اول است و نه داخل در حجت دوم، یعنی نه مشمول (عام) است و نه مشمول (خاص) و برای تحصیل حکم (یدِ مشکوک) به اصل عملی باید مراجعه شود.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية^(۱) وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الاقل والاكثر. فان الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة الا في الاقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل

۱. با بیان مزبور فرق شبهه مصداقیه با شبهه مفهومیه در مخصّص منفصل کاملاً ظاهر می شود، چه آن که در شبهه مصداقیه (خاص) تنها در (یذهای امانی) حجّت است و (عام) تنها در (یذهای عدوانی) حجّت دارد، فرد مشکوک مردد است بین آنکه داخل در حجّت عام باشد و یا داخل در حجّت خاص؟

و اما در شبهه مفهومیه در مخصّص منفصل و در دور آن امر بین اقل و اکثر مانند (أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ وَلَا تُكْرِمُ الْفُسَّاقُ مِنَ الْعُلَمَاءِ) شبهه در این است که آیا (فاسق) به معنای مرتکب کبیره تنها است که اقل باشد و یا آن که معنای فاسق اعم از مرتکب کبیره و مرتکب صغیره است، به عبارت دیگر: شک و تردید مربوط به حجّت خاص است که آیا دایره حجّت خاص وسیع است که مرتکب کبیره و مرتکب صغیره را شامل می شود و یا آن که دایره حجّت آن ضیق است که تنها اقل (مرتکب کبیره) را شامل می شود و در شبهه مصداقیه دایره حجّت خاص معلوم است که تنها (یذ امانی) را شامل می شود و شک و تردید در مصداق است که آیا (یذ مشکوک) داخل در حجّت عام است و یا داخل در حجّت خاص.

و لذا در شبهه مفهومیه این چنین نیست که (اکثر) یعنی مرتکب صغیره مردد باشد بین آنکه یا داخل در حجّت عام است و یا داخل در حجّت خاص بلکه شبهه این بود که حجّت خاص شامل اکثر می شود یا خیر؟

و گفتیم اگر حجّت خاص نسبت به اکثر مشکوک باشد حتماً حجّت نخواهد داشت و اکثر داخل در تحت عام است و عام نسبت به آن حجّت دارد و مزاحمی هم نخواهد داشت و سرانجام تمسک به عام در شبهه مفهومیه در مخصّص منفصل در دوران امر بین اقل و اکثر جایز می شود.

و اما در ما نحن فيه یعنی در شبهه مصداقیه فرد مشکوک مردد است بین آن که داخل در حجّت عام باشد و یا داخل در حجّت خاص و سرانجام بخاطر اجمالی که در فرد مشکوک موجود است نه داخل در حجّت عام می شود و نه داخل در حجّت خاص و از این جاست که تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز نمی باشد و فرد مشکوک مجرای اصل عملی خواهد بود.

الخاص مشکوک أنه جعل حجة فيه أم لا. ومشكوك الحجية في شيء ليس بحجة - قطعاً - في الشيء. وأما العام فهو حجة إلا فيما كان الخاص حجة فيه. وعليه لا يكون إلا أكثر مردداً بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم أن الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك، فلا يزاحم حجية العام فيه.

وأما فتوى المشهور بالضمان^(۱) في اليد المشكوكة أنها يد عادية أو يد أمانة فلا يعلم أنها لاجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولعل لها وجهاً آخر ليس المقام محل ذكره.

۱. این عبارت به پاسخ اشکالی اشاره دارد و آن اشکال آن است که بنا بر مبنای مرحوم شیخ مظفر (ره) تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز نیست در صورتی که مشهور از علما در مورد (ید مشکوک) فتوا بضمان داده‌اند و معلوم می‌شود که تمسک به عام نموده و حکم عام را (که ضمان باشد) در فرد مشکوک (یدی که نمی‌دانیم عدوانی است یا امانی) ثابت کرده‌اند، بنا بر این مشهور از علما تمسک به عام را در شبهه مصداقیه جایز می‌دانند.

مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: فتوای آنها به ضمان در مورد ید مشکوک نه بخاطر آن است که به عام تمسک جسته‌اند بلکه فتوی به ضمان انگیزه و دلیل دیگری دارد که در این مختصر مجال برای ذکر آن نخواهد بود.

وجه و دلیل فتوای مزبور را در محاضرات، جلد ۵، صفحه ۱۸۹، چنین بیان می‌فرماید:

موضوع ضمان مرکب از دو چیز است: ۱- استیلا بر مال غیر ۲- عدم رضای مالک.

با تحقق این دو چیز ضمان محقق می‌شود، در مورد ید مشکوک (مثلاً می‌دانیم که ید زید بر مال غیر مسلط است و نمی‌دانیم که تسلط او عدوانی است یا امانی)، اصل استیلا بر مال غیر بالتوجدان محرز است و در مورد رضای مالک شک می‌کنیم و اصل عدم رضای مالک جاری می‌شود و عدم رضای مالک محرز خواهد شد و سرانجام موضوع ضمان که مرکب از دو چیز بود (استیلا بر مال غیر و عدم رضای مالک) محرز می‌گردد و بدین لحاظ در مورد ید مشکوک (ضمان) ثابت می‌گردد.

بنابراین دلیل و انگیزه فتوای مشهور، به ضمان ید مشکوک، تمسک به إصالة العموم نبوده و بلکه همان است که بیان گردید.

(تنبيه)

- في جواز التمسك بالعام^(۱) في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبي -
المقصود من المخصص (البي): ما يقابل اللفظي، كالأجماع ودليل العقل اللذين هما

۱. ماحصل سخن در تنبيه مورد بحث آن است که گاهی مخصص لُبی می باشد مانند (اجماع و ضرورة و یا سیره و حکم عقل) که هر یک از آنها دلیل برای تخصیص عام بوده و در مقابل مخصص لفظی، خواهد بود.

مثلاً مولی فرموده: (أَكْرَمُ جِيرَانِي) و از خارج می دانیم که مولی اکرام جیرانی که با او عداوت دارند، را نخواسته است، بنا بر این (عام) مزبور را دلیل لُبی و غیر لفظی، تخصیص زده است و بدین لحاظ همسایگانی که با مولی عداوت ندارند، بدون شک و تردید واجبُ الإکرام هستند و همچنین همسایگانی که با مولی عداوت دارند، بحکم مخصص لُبی از تحت عام خارجند و واجبُ الإکرام نمی باشند.

و اما یک فرد از همسایه ها، مورد شک است که آیا با مولی عداوت و دشمنی دارد یا خیر؟ نزاع و خلاف در این است که آیا عموم عام نسبت به فرد مشکوک حجیت دارد یا خیر؟ آیا جهت ادخال (فرد مشکوک) را در حکم عام، به عام می توانیم تمسک نماییم یا نه؟

شیخ انصاری رحمه الله علیه تمسک به عام را در شبهه مصداقیه نسبت به فرد مشکوک در صورتی که مخصص لُبی باشد، مطلقاً جایز می داند.

و صاحب کفایده روی رحمه الله علیه در این زمینه قائل به تفصیل شده است به این کیفیت: اگر مخصص (لُبی) دلیل عقل و در عین حال ضروری و بدیهی باشد به حیثی که اتکال و اعتماد متکلم در مقام بیان مراد خود، به آن مخصص لُبی صحیح باشد در این صورت تمسک به عام در مورد فرد مشکوک جایز نمی باشد چه آنکه مخصص لُبی مذکور مانند مخصص متصل لفظی، مانع از انعقاد ظهور (عام) در جمیع افراد می شود و عام تنها در ماعدای خاص (که همان جیران غیر عدو باشد) حجّت است و نسبت به فرد مشکوک، ظهور و حجّیتی نخواهد داشت و مجالی برای تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک، باقی نمی ماند. و اما اگر مخصص لُبی، غیر بدیهی باشد بحیثی که اعتماد متکلم بر آن، در مقام بیان مراد خود صحیح نباشد، در این صورت مخصص لُبی مانند مخصص منفصل لفظی خواهد بود و مانع از انعقاد ظهور عام در جمیع افراد نمی باشد و بدین لحاظ در مورد فرد مشکوک می توانیم به عام تمسک نماییم و حجّیت عام در مورد فرد مشکوک بلامزاحم خواهد بود.

دلیلان و لیساً من نوع الالفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الانصاري رحمته جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً إذا كان المخصص لیباً. و تبعه جماعة من المتأخرين عنه.

و ذهب المحقق شیخ اساتذتنا (صاحب الكفاية) رحمته إلى التفصيل بین ما إذا كان المخصص اللبی مما یصح أن یتکل علیه المتکلم فی بیان مراده بأن كان عقلياً ضرورياً، فانه يكون كالمتصل، فلا ینعقد للعام ظهور فی العموم فلا مجال للتمسك بالعام فی الشبهة المصداقية - و بین ما إذا لم یکن كذلك، كما إذا لم یکن التخصیص ضرورياً علی وجه یصح أن یتکل، علیه المتکلم، فانه لا مانع من التمسك بالعام فی الشبهة المصداقية، لبقاء العام علی ظهوره، وهو حجة بلا مزاحم.

و استشهد علی ذلك بما ذكره ^(۱) من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة

۱. مرحوم صاحب کفایه (ره) بمنظور اثبات مدعای خود، در کفایة الاصول سه تا دلیل ذکر نموده است، مرحوم مظفر به دو تای از آن ادله در طی شش سطر اشاره می فرماید و ماحصل آن دو دلیل از قرار ذیل می باشد:

۱- سره مستمره بین عقلاً آن است که عبد را در صورت ترک فرد مشکوک مستحق مؤاخذہ می دانند، مثلاً مولی فرموده (أکرّم جیرانی) «همسایگان مرا گرامی دار» و می دانیم که بطور مسلم مولی گرامی داشت، اعدا از جیران خود را نخواسته است و در مورد عداوت بعضی از جیران شک داریم که آیا با مولی دشمنی و عداوت دارند یا خیر؟ و از یک طرف مخصّص لّبی از نوع بدیهی و ضروری نمی باشد.

در این فرض اگر آقای عبد از گرامی داشت افراد مشکوک صرف نظر نماید و آن بعض مشکوک را اکرام نکند، از نظر عقلاً آقای عبد مستحق مذمت بوده و مورد مؤاخذہ قرار می گیرد، از اینجا کشف می شود که تمسک به عام در شبهه مصداقیه در صورتی که مخصّص لّبی باشد و از قسم بدیهی و ضروری نباشد، جایز خواهد بود.

و اما اگر مولی پس از ایراد عام مزبور، مخصّص لفظی بیاورد و بگوید: لا تُکرّم أَعْدائِی، در این فرض اگر (عبد) فرد مشکوک را اکرام نکند مستحق مذمت و مؤاخذہ نمی باشد.

۲- دلیل دوم آن است که بناء عقلاً در مورد مخصّص لّبی و در شبهات مصداقیه نسبت به فرد مشکوک، حجّیة إصالة العموم و عمل کردن به عام خواهد بود و در صورتی که مخصّص،

بین العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده باكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد اكرام من كان عدوا له من الجيران، فان العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته، وللمولى ان يؤاخذة على عدم اكرامه ولا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لان بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية اصالة الظهور، فيكون ظهور العام - في هذا المقام - حجة بمقتضى بناء العقلاء.

وزاد على ذلك بانه يستكشف^(۱) من عموم العام للفرد المشكوك انه ليس فردا للخاص الذي علم خروجه من حكم العام. ومثل له بعموم قوله (لعن الله بني فلان قاطبة) المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم فان شك في ايمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم. وكل من جاز لعنه ليس مؤمنا. فينتج من الشكل الاول «هذا الشخص ليس مؤمنا».

هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية^(۲) ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني^(۳) أعلى

لفظی باشد فلا یعملون بالعام ولا یتنبون علی حجیت إصالة العموم فی الشبهات المضداقية. ۱. مرحوم صاحب کفایه (ره) در کفایة الأصول پس از آن که مدعی خود را با دلایلی به اثبات می‌رساند می‌پردازد به بررسی نتایج و اموری که بجواز تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک در مخصص لابی و در شبهات مصداقيه مترتب می‌شود. و مرحوم مظفر یکی از آن نتایج را در طی چهار سطر و نصف بیان می‌فرماید و ماحصل آن این است که در مثال (لَعَنَ اللَّهُ بَنِي أُمِّيَّةَ قَاطِبَةً) «خداوند بنی امیه را جمعا لعن فرموده است».

ما از خارج علم داریم که لعن مؤمن جایز نمی‌باشد و در یکی از افراد بنی امیه شک داریم که مؤمن است تا لعنش جایز نباشد و یا ایمان ندارد تا لعنش جایز باشد با تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک ثابت می‌شود که فرد مشکوک جایز اللعن است و هر کسی که جایز اللعن باشد مؤمن نمی‌باشد و سرانجام از (شمول عام فرد مشکوک را کشف می‌شود که فرد مشکوک مؤمن نبوده و یکی از افراد (خاص) به حساب نمی‌آید و بلکه (فرد مشکوک) یکی از افراد عام خواهد بود.

۲. یعنی مرحوم نائینی رحمه الله علیه نه قول شیخ انصاری را می‌پذیرد و نه تفصیل صاحب کفایه (ره) را، بلکه تفصیل دیگری را که با تفصیل مرحوم صاحب کفایه (ره) تفاوت

الله مقامه لم یرتض هذا التفصیل. ولا اطلاق رأی الشیخ رحمته، بل ذهب إلى تفصیل آخر. (و خلاصته): أن المخصص ^(۱) اللبی سواء كان عقليا ضروريا یصح أن یتکل علیه المتکلم فی مقام التخاب، أو لم یکن كذلك، بأن كان عقليا نظريا أو اجماعا - فانه کالمخصص اللفظی کاشف عن تقييد المراد الواقعي فی العام: من عدم کون موضوع الحكم الواقعي باقيا على اطلاقه الذي يظهر فيه العام. فلا مجال للتمسک بالعام فی الفرد المشکوک بلا فرق بین اللبی واللفظی، لأن المانع من التمسک بالعام مشترك بینهما وهو انکشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. ولا یفرق فی هذه الجهة بین ان یكون الکاشف لفظيا أو لیبيا.

واستثنی من ذلك ما إذا كان ^(۲) المخصص اللبی لم یستکشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا، بأن كان العقل انما أدرك ما هو ملاک حکم الشارع واقعا، أو قام الاجماع على کونه ملاکا لحکم الشارع (کما إذا أدرك العقل أو قام الاجماع على ان ملاک لعن بني فلان هو کفرهم) فان ذلك لا یوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاک لا یصلح لتقييد بل

مرکز تحقیق کتب و نشر علوم اسلامی

دارد، ارائه می فرماید.

۱. مرحوم مظفر خلاصه قسمت اول فرمایش مرحوم نائینی را در طی هفت سطر بیان می کند و قسمت دوم فرمایش مرحوم نائینی که مربوط به اصل تفصیل است از عبارت (واستغنی منه...) به بعد بیان می فرماید و ماحصل قسمت اول فرمایش نائینی (ره) که در طی هفت سطر بیان کرده است، آن است که علی رغم اعتقاد مرحوم صاحب کفایه، مخصّص لُبی با لفظی هیچ فرقی ندارد همان طوری که مخصّص لفظی از تقييد موضوع حکم، کشف می نماید مخصّص لُبی ایضا از تقييد موضوع حکم، کشف خواهد کرد و از این جهت مخصّص لفظی با لُبی فرقی نخواهد داشت.

۲. یعنی مرحوم نائینی تمسک به عام را در شبهه مصداقیّه نسبت به فرد مشکوک در مخصّص لُبی در صورتی جایز می داند که مخصّص لُبی کاشف از تقييد موضوع حکم، نباشد بلکه مخصّص لُبی تنها ملاک حکم را بیان نماید، در این فرض تمسک به عام جایز است، مرحوم مظفر مبنای مرحوم نائینی را به اندازه کافی شرح و توضیح داده است.

در پایان بحث، مرحوم مظفر مبنای شیخ انصاری را می پذیرد و بدون آنکه در آن زمینه شرح و بسطی دهد مبحث مخصّص لُبی را به پایان می برد.

من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه. نعم لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام. وأما سكوت المولى عن بيانه، فهو إما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالي العاديين.

نعم لو تردد الامر بين ان يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام فان التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيها.

(والحاصل): ان المخصص ان أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية أبدا، وان أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا عن وجود الملاك في المشكوك. وان تردد أمره ولم يحرز كونه قيدا أو ملاكا، فان كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الاول، وان كان نظريا أو اجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال ان ما أدركه العقل أو قام عليه الاجماع من قبيل الملاكات.

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. وانما اطلت في نقلها لان هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الانصاري رحمته مؤسس الاصول الحديث. واختلف فيها اساطين مشايخنا ونكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الاقوال لثلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

وبالاختصار ان ما ذهب اليه الشيخ هو الاولى بالاعتماد. ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه.

٦- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك في أن بعض عمومات ^(١) القرآن الكريم والسنة ^(٢) الشريفة ورد لها

١. یعنی عمل به عام پیش از فحص و جستجوی از مخصص و یأس از وجود آن، جایز

مخصصات منفصلة شرحت المقصود^(۳) من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة،^(۴) والأئمة الاطهار عليهم الصلاة والسلام حتى قيل: «ما من عام الا وقد خص». ولذا ورد عن ائمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الاحكام، لان في الكتاب المجيد والسنة عاما وخصوصا ومطلقا ومقيدا.

نمی باشد به عبارت دیگر حجیت إصالة العُوم وابسته به فحص می باشد و پیش از فحص و پیش از حصول یأس از مخصّص، إصالة العُوم حجیت نداشته و ظهور آن پا در هوا خواهد بود.

۲. عمومات قرآن کریم: (أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا...) وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...) عمومات سنت: كُلُّ مُشْكِرٍ حَرَامٌ و (كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ).
۳. یعنی در مورد عمومات قرآن و سنت تنها نسبت به مخصّص منفصل، فحص لازم است و اما نسبت به مخصّص متصل فحص و جستجو ضرورتی ندارد چه آنکه موقعیت مخصّص متصل همانند موقعیت قرینه بر مجاز می باشد مثلاً اگر مولى بگوید: (رَأَيْتُ أَسَدًا) و قرینه متصله ای را ذکر نکند بناء عقلا بر این مستقل است که به احتمال وجود قرینه صارفه توجه و اعتنایی نمی کنند و با اجرای إصالة الحقيقة، لفظ را بر معنای حقیقی آن حمل می کنند و همچنین در مورد مخصّص متصل، چه مربوط به عمومات قرآن و سنت باشد و چه مربوط به عمومات دیگر، بناء عقلا بر این است که به احتمال وجود مخصّص متصل، اعتنایی نمی کنند و إصالة العُوم را جاری می نمایند، بنا بر این لزوم فحص در رابطه با حجیت إصالة العُوم تنها مربوط به مخصّص منفصل می باشد و حجیت إصالة العُوم و جواز عمل به عام نسبت به مخصّص متصل وابسته به فحص و حصول یأس نخواهد بود.

۴. یعنی علم داریم که دأب و عادت شارع مقدّس در بیان احکام شرعیّه آن است که عموماتی را بیان کرده اند و بعد از گذشت زمانی مخصصات و قرائنی را برای آنها ذکر نموده اند و برخلاف موالی عرفی و عادّی که بلافاصله با ذکر قرینه و مخصّص، مرادشان را مشخص می سازند، با توجه بر اینکه دأب و عادت شارع مقدّس و ائمه اطهار (ع) این چنین می باشد لذا پیش از عمل به عام در کلمات شارع مقدّس و ائمه اطهار (ع) از وجود مخصّص باید تفحص و جستجو شود.

وهذه الامور لا تعرف الا من طريق آل البيت عليهم السلام. (۱)

وهذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل اليه العام. وقد نقل عدم الخلاف بل الاجماع (۲) على عدم جواز الاخذ بالعام قبل الفحص واليأس. وهو الحق.

والسر في ذلك واضح لما قدمناه، (۳) لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده

۱. یعنی تشخیص عام و خاص و مطلق و مقید در کتاب مجید و سنت، جز از طریق گفتار و راهنمایی های آل البيت (ع) امکان پذیر نمی باشد.

۲. مشهور و معروف بین اصحاب آن است که پیش از فحص و حصول یأس از مخصص، تمسک به عام جایز نمی باشد غزالی و آفندی از کسانی هستند که وجود خلاف را در مسئله مزبور نفی نموده اند، و در (نهایت) نسبت به عدم جواز تمسک به عام پیش از فحص، ادعای اجماع شده است منتهی از کتاب «تهذیب» حکایت شده که ظاهراً جواز تمسک را اختیار نموده است، و آقایان عمیدی، مدقق شیروانی و عده ای از اخباریها (مانند صاحب وافیہ و شارح وافیہ، از تهذیب، تبعیت نموده اند.

علی ای حال از نظر مرحوم مظفر عدم جواز تمسک به عام قبل از فحص از مسلمات بوده و مطابق حق و حقیقت می باشد.

۳. در مورد عدم جواز تمسک به عام قبل الفحص، دلایلی زیاد با نقض و ابرامهای گسترده ای در کتب اصولی و تقریرات بزرگان، ذکر شده است بی مناسبت نیست که به بعضی از آنها اشاره اجمالی داشته باشیم.

۱. همان طوری که وظیفه شارع مقدس (به حکم مستقل عقل ایجاب می کند احکام و تکالیف مکلف را با در نظر داشتن مصالح و مفاسد بیان نماید همچنان وظیفه و مسئولیت مکلف (بحکم مستقل عقل) ایجاب می نماید که در مورد عمل کردن به عمومات از مخصص فحص و جستجو نماید تا بتواند احکام و تکالیف واقعی را تحصیل نموده و به واقع و حقیقت دسترسی پیدا نماید و ناگفته پیداست که اگر مکلف بدون فحص و جستجو از مخصص به عمل کردن به عام، اقدام نماید به وظایف و تکالیف خود سرباز زده است و با

تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فانه يكون ظهوراً بدوياً. وللشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص. أما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصص في مظانه، حتى حصل له الاطمئنان بعدم

دست خود، خود را در پرتگاه خلاف واقع سقوط داده است، چه آنکه اگر مکلف وظیفه فحوص و جستجوی از مخصص را به عهده نگیرد بَعَثَ رُسُلَ و انزالِ کُتُب، بی فایده خواهد بود.

۲. دَومین دلیل، آیات و روایاتی است که بر وجوب تعلّم و تفحص دلالت دارند من جمله از آیات آیه (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) و آیه (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...) می باشند و من جمله از روایات، روایت (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِعَبْدِهِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ هَلْ عَمِلْتَ فَقَالَ مَا عَلِمْتُ فَيَقُولُ هَلْ تَعَلَّمْتَ) «البته خدواند به بنده خود در روز قیامت می فرماید چرا عمل نکردی؟»

بنده در جواب می گوید: نمی دانستم پس در جواب می فرماید: چرا تعلّم و جستجو نکردی؟ می باشد، و همچنین دلایل دیگری با نقض و ابرامهای مفصلی ذکر شده است. مرحوم مظفر در مورد اینکه چرا پیش از عمل به عام، باید فحوص نمود می فرماید: سِرّ و انگیزه آن واضح و روشن است، چه آنکه قبلاً فهمیدیم روش و طریقه شارع مقدّس آن است که در بیان مقاصد و احکام و تکالیف شرعیّه، به قراین منفصله اعتماد می نماید، و لذا مجرّد ظهور عام در عموم قبل الفحص، ظهور بدوی و پا در هوا بوده و تا مادامی که عدم مخصص با فحوص ثابت نشود به آن ظهور نباید اعتماد نمود، بنا بر این آقای مکلف اگر در فحوص کوتاهی نماید شارع مقدّس می تواند علیه او احتجاج نماید و اگر آقای مکلف بذل و شمع نماید و از وجود مخصص فحوص و جستجو انجام دهد و برایش اطمینان (مبنی بر عدم وجود مخصص) حاصل شود آن وقت با کمال خاطر جمعی می تواند به عام عمل کند و احیاناً اگر عمل او خلاف واقع در آمد، نه تنها شارع علیه او احتجاجی ندارد بلکه اگر مکلف (ترسو) نباشد می تواند علیه شارع احتجاج کند و بگوید:

باید مخصص را آن چنان بیان می کردی که با تفحص و جستجو آن را پیدا می کردم. مرحوم مظفر در مقام استدلال بر عدم جواز عمل به عام قبل الفحص به همین بیان مذکور اکتفا نموده و نتیجه بحث (که قاعده کلیّه و عامه ای، استنتاج می شود مبنی بر این که إضالّة الظهور پیش از فحوص و یأس از وجود قرینه حجّیت ندارد) را اعلام می فرماید.

وجوده فله الاخذ بظهور العام. وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعا، لم يتمكن المكلف من الوصول اليه عادة بالفحص بل للمكلف ان يحتج فيقول: اني فحصت عن المخصص فلم اظفر به، ولو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه. والا فلا حجة فيه علينا.^(۱)

وهذا الكلام جار في كل ظهور، فانه لا يجوز الاخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فاذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجة عليه. ومن هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها ونستوفي البحث عنها ان شاء الله تعالى، والمقام من صغرياتها، وهي:

«ان اصالة الظهور لا تكون حجة الا بعد الفحص والياس عن القرينة».

أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها، فذلك موكل إلى محله. والمختار كفاية الاطمئنان.^(۲) والذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا قدس الله تعالى



۱. یعنی اگر نسبت به عام، مخصص وجود داشته باشد شارع مقدس آن مخصص را به کیفیتي بيان نماید که اگر از آن مخصص، فحص نماییم معمولاً و عادتاً باید آن را بیابیم، و الاً اگر با کیفیت کذایی بیان نکرده باشد و ما با فحص آن را نیابیم شارع مقدس حجت و دلیلی علیه ما نخواهد داشت (ضمیر فيه) راجع می شود به ظهور بعد الفحص.

۲. در مورد اینکه فحص از مخصص تا چه حد و اندازه باید باشد، سه احتمال وجود دارد:

۱- تفحص و جستجو را تا حدی باید ادامه داد که نسبت به عدم وجود مخصص علم وجدانی حاصل شود.

۲- بمقداری باید فحص نماید که اطمینان و ظن غالب نسبت به عدم وجود مخصص حاصل گردد.

۳- به اندازه ای باید جستجو نمود که ظن به عدم وجود مخصص حاصل شود. اما احتمال اول مردود است، اولاً دلیل بر وجوب فحص تا سر حد حصول علم بر عدم وجود مخصص، وجود ندارد و ثانیاً عمر کوتاه مکلف (مستنبط) و فای آن را ندارد که بخاطر حصول علم، همه ابواب فقه را بررسی نماید.

أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الاخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الاخبار والفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

۷- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده

قد يرد عام ثُمَّ تَرَدُّ بَعْدَهُ جُمْلَةٌ فِيْهَا ضَمِيرٌ^(۱) يرجع إلى بعض أفراد العام بقريضة

و اما احتمال سَوَم ايضاً مردود است، چه آنکه حجيت چنین ظنی از نظر شرعی ثابت نمی باشد و از دلیل وجوب فُحْص، جواز اکتفا به حصول ظن نسبت به عدم وجود مخصص را نمی توان استفاده کرد.

اما احتمال دَوَم مورد قبول شیخ مظفر (ره) می باشد، چه آن که از یک جهت اکتفا به حصول اطمینان و ظن غالب جایز بوده و از ناحیه دیگر تحصیل اطمینان برای مُسْتَشَبِّط با بررسی بعضی از ابواب فقه به مَكَانٍ مِنَ الْمَسْكَنِ خواهد بود.

۱. از عبارت کتاب استفاده می شود که محل نزاع جایی است که عام و ضمیری که به بعضی از افراد عام، رجوع می شود باید در دو کلام باشد که آیا رجوع ضمیر باعث تخصیص عام می شود یا خیر؟

و یا به عبارت مرحوم مظفر امر دایر است بین آنکه یا باید از ظهور عام صرف نظر شود و یا از ظهور ضمیر در عدم استخدام، و اما اگر عام و ضمیر عائد به آن، در کلام واحدی باشد بدون شک و تردید رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام باعث تخصیص عام و انهدام ظهور آن در عموم خواهد شد، کَمَا لَوْ قِيلَ: وَالْمُطَلَّقاتُ أَزْوَاجُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ، که در این مثال ارجاع ضمیر باعث تخصیص عام می شود و این صورت مزبور از محل بحث خارج است، مرحوم مظفر برای نزاع مذکور آیه ۲۲۸ سوره بقره را به عنوان مثال (کَمَا اشْتَهَرَ التَّمَثِيلُ بِتِلْكَ الْآيَةِ) ذکر نموده است، (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعُولِيهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ).

ازنهایی که طلاق داده شده اند، از شوهر نمودن خودداری کنند تا سه پاکی از آنان بگذرد و حیض یا حملی که خدا در رحم آنان آفریده کتمان نکنند، اگر به خدا و روز قیامت ایمان

دارند، و شوهران آنها در زمان عده حق دارند که آنها را بزنی خود باز رجوع دهند اگر که نیت خیر و سازش دارند».

«المطلقات» محام است، «مطلقه رجعی» و «خُلعی» و «مباراتی» و «بائنی» را شامل می شود و عده نگهداشتن، بر آنها واجب است و ضمیر (بعولتهن) به بعض افراد (المطلقات) که مطلقه رجعی باشد رجوع می شود، چه آن که با دلیل خارجی ثابت شده است که تنها شوهر مطلقه رجعی می تواند در حین عده رجوع نماید.

بنا بر این حکم عام، «وجوب ترئص» و «عده نگهداشتن» است که از سنخی است، و حکمی که از رجوع ضمیر به بعض افراد عام، استفاده می شود، (احقیقیت زوج به رجوع) از سنخ دیگر خواهد بود.

در مثال مذکور یکی از دو مخالفت را باید مرتکب شویم:

مخالفت اول: آنست که بر خلاف ظهور عام عمل نماییم، یعنی از ظهور «المطلقات» صرف نظر کنیم و بگوییم که مراد از (المطلقات) خصوص مطلقات رجعی می باشد و حکم وجوب ترئص و عده نگهداشتن، به مطلقات رجعی اختصاص دارد و حکم بقیه مطلقات را از دلائل دیگر باید استفاده نماییم، در این صورت مرجع ضمیر (بعولتهن) همان (المطلقات) است که در خصوص مطلقات رجعی استعمال شده و استخدام (ارجاع ضمیر) به بعض ما أريد من المَرْجِع) لازم نمی آید.

مخالفت دوم: آنست که از ظهور ضمیر صرف نظر نماییم، به این معنا که مراد از مطلقات، مطلق مطلقات باشد ولی از ضمیر بعولتهن، بعض مطلقات (که مطلقات رجعی باشد) اراده شود که در این صورت باید استخدام را ملتزم شویم و استخدام خلاف ظاهر می باشد.

در اینکه کدامیک از دو مخالفت مذکور، اولی و سزاوارتر است، سه قول وجود دارد: قول اول آنست که إصالة العموم مقدم است، مرحوم مظفر همین قول را انتخاب فرموده است.

قول دوم آن است که إصالة عدم استخدام مقدم است بر إصالة العموم.

قول سوم که منتخب مرحوم صاحب کفایة (ره) می باشد آنست که هر دو اصل مذکور جاری نمی شوند و بنا بر این از آیه مورد نظر، حکم وجوب ترئص و عده نگه داشتن و همچنین حکم احقیقیت زوج به رد مطلقات رجعی، استفاده نمی شود.

خاصة. (۱) مثل قوله تعالى في سورة البقرة ۲۲۸: «وَالْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» إلى قوله: «وبعولتهن أحق بردهن في ذلك» فان المطلقات عامة للرجعيات وغيرها، (۲) ولكن الضمير في بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور

مؤلف:

آن چه که در رابطه با بحث و نزاع مزبور قابل توجه است آنست که بحث مذکور ثمره فقهی ندارد چه آن که در قضایایی که عهده دار بیان احکام شرعی می باشند نمی توانیم قضیه ای را پیدا کنیم که نظیر آیه مبارکه مذکوره باشد و امر دایر باشد بین آنکه از اصاله العموم صرف نظر شود و یا از اصاله عدم استخدام، و تنها موردی را که برای بحث مذکور به عنوان مثال آورده اند همین آیه مبارکه است، و لا اقل بحث مزبور در همین یک مورد هم ثمره ای را ایفا نکرده است، برای آنکه مسئله جواز رجوع زوج، در اثناء عده در طلاق رجعی، با دلیل خارجی ثابت شده است و ثبوت تخصیص از ناحیه دلیل خارجی باعث نمی شود که ضمیر در (عام) استعمال نشده باشد چه آنکه در مباحث قبلی (هَلِ الْإِسْتِعْمَالُ الْغَامِ فِي الْمُخَصَّصِ مَجَازٌ) بیان کردیم که تخصیص، ظهور استعمالی و اراده موضوع له و معنای حقیقی را از لفظ، کاری ندارد و باعث تجوُّز (عام) نخواهد شد و تنها از اراده جدی مولی، کشف می کند، بنا بر این ضمیر (بعولتهن) به مطلق «مطلقات» رجوع شده و استعمال در عموم شده است منتهی مخصَّص (دلیل خارجی) از مراد جدی مولی کشف نموده است که مراد جدی، مُسْتَعْمَلٌ فِيهِ و عموم مطلقات، نمی باشد، بلکه مراد جدی مولی بعض مطلقات است که همان مطلقات رجعی باشد، بنابراین نه استخدای در ضمیر پیش می آید که خلاف ظاهر است و نه مخالفت اِصَالَةُ الْعُمُومِ، فَتَدْبُرُ وَاعْتَنِمْ.

۱. منظور از قرینه خاصه همان دلیل خارجی است که جواز رجوع زوج را در اثناء عده در طلاق رجعی ثابت می کند و رجوع ضمیر ببعض افراد، مدلول همان دلیل خارجی است که مرحوم مظفر به قرینه خاصه تعبیر نموده است.

۲. در محل بحث مراد از ضمیر (بُعُولَتِهِنَّ) علی کل حال معلوم است چه آنکه احقیّت زوج به رجوع، مربوط به مطلقاتی است که به طلاق رجعی مطلقه شده اند، منتهی کیفیّت استعمال نامعلوم می باشد که آیا استعمال ضمیر در مطلقات رجعی علی نحو مجاز است که همان استخدام باشد و یا علی نحو حقیقت است که از (مطلقات) خصوص مطلقات رجعی اراده شده باشد و مرجع ضمیر همان مطلقات رجعیّه است بدون آنکه استخدام و تجوُّزی در

فيه الامر بين مخالفتين للظاهر، اما:

۱- مخالفة ظهور العام في العموم، بان يجعل مخصوصا ببعض الذي يرجع اليه الضمير. واما:

۲- مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالة على العموم - فأی المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

(الاول) - ان اصالة العموم هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية.

(الثاني) - ان اصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الاولى.

(الثالث) - عدم جريان الاصلين معا، والرجوع إلى الاصول العملية.

أما عدم جريان اصالة العموم فلو جود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العام في العموم.

وأما أن اصالة عدم الاستخدام لا تجري فلأن الاصول اللفظية يشترط في جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما - كما في المقام^(۱) - وكان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجري قطعاً.

ناحية ضمير پیش آید، و اصول لفظیه در صورتی جاری می شوند که شک مربوط به مراد متکلم باشد.

۱. خلاصه فرمایش شیخ مظفر (ره) آن است که در آیه مبارکه، (المطلقات) بر عموم خود باقی است و اِصَالَةُ الْعُمُوم جاری می باشد و حکم وجوب (تَرْبُّص و عِدَّة نگه داشتن) برای مطلقات رجعی و بائن و خُلعی و مُبَارَاتی، ثابت است و عَوْدُ ضَمِيرِ إِلَى بَعْضِ أَفْرَادِ عَامٍ و اینکه از ضمیر، بعض افراد مرجع آن اراده شده است آسیبی نسبت به عموم عام و اِصَالَةُ الْعُمُوم وارد نمی سازد چه آنکه جمله ای که مشتمل عام است حکمی دارد و جمله ای که مشتمل بر ضمیر است حکم دیگری خواهد داشت، که از نظر سنخ با هم متفاوت هستند و هیچ علاقه و ارتباطی بین آن دو وجود ندارد.

بنابر این عَوْدُ ضَمِيرِ إِلَى بَعْضِ أَفْرَادِ عَامٍ اصلاً به عموم المطلقات و اینکه حکم تَرْبُّص، برای مطلق مطلقات ثابت است ربطی ندارد (فَلَا يَكُونُ عَوْدُ الضَّمِيرِ عَلَى بَعْضِ الْعَامِ مِنَ الْقَرَائِنِ الَّتِي تُصَرِّفُ ظُهُورَ الْمُطْلَقَاتِ) را از عموم آن، و بالاخره مرحوم مظفر از اصالة عدم

والحق ان اصاله العموم جاریه ولا مانع منها، لانا ننکر أن يكون عود الضمير إلى بعض افراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، اذ لا يلزم من تعین البعض من جهة مرجعية الضمير بقرینه ان يتعين ارادة البعض من جهة حکم العام الثابت له بنفسه لان الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومہ. واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب اكرامهم» ثم قال: «وهم يجوز تقليدهم» واريد من ذلك «العدول» بقرینه، فانه واضح في هذا المثال ان تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الاول بذلك، بل ليس فيه اشعار به. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا أو بمنفصل كما في الآية.

۸- تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها^(۱) استثناء في آخرها فيشكل حينئذ

استخدام صرف نظر نمود و به قول خودش برای اصاله العموم در المطلقات حق تقدم قائل شد.

۱. یعنی گاهی عمومات چندی پشت سرهم در کلام ذکر می شود و پشت سر آنها و در آخر آنها استثنایی ذکر می گردد، در این مسئله اختلاف و نزاع شده است که استثناء واحد به کدام یک بر می گردد؟ پیش از ذکر مثال و بررسی نزاع باید توجه داشت محل نزاع و بحث جایی است که رجوع استثناء واحد به همه عمومات امکان پذیر باشد مانند (أَكْرِمُ الْعُدُولَ وَ جَالِسِ الْفُحُولَ إِلَّا الْفُسَّاقَ) که در این مثال استثناء قابلیت برگشت به هر دو عام را ندارد. مرحوم مظفر آیه ۴ از سورة نور را به عنوان مثال ذکر فرموده است (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا).

«و آنان که به زنان با عفت مؤمنه، نسبت زنا دهند آن گاه چهار شاهد (عادل) بر دعوای خود نیاورند آنان را به هشتاد تازیانه کیفر دهید و دیگر هرگز شهادت آنها را نپذیرید که مردم فاسق و نادرستند، مگر آن هایی که بعد از آن فسق و بیهتان به درگاه خدا توبه کنند.» (الَّذِينَ تَابُوا) استثنایی است که سه تا عام را تعقیب نموده است و عمومات ثلاثه

عبارتند از:

- ۱- (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) همه شان را هشتاد تازیانه بزنید.
- ۲- (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً) شهادت آن‌ها را برای همیشه قبول نکنید.
- ۳- (أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) آنها فاسق هستند.

در مورد این که استثنای مذکور به کجا برگشت دارد چهار قول موجود است.

قول اول: مقتضای ظهور کلام آنست که استثناء تنها به جمله اخیر (أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) بر می‌گردد، چه آنکه رجوع به همه نیازمند به دلیل و قرینه می‌باشد و قرینه در این زمینه وجود ندارد، این قول به ابوحنیفه و تابعین او نسبت داده شده است.

قول دوم: اقتضاء ظهور کلام آن است که استثناء، عمومات ثلاثه را تخصیص می‌زند و به همه آنها برگشت دارد چه آنکه رجوع به تنها جمله اخیر نیازمند به دلیل است و دلیل موجود نمی‌باشد، این قول دوم به شیخ و شافعیّه نسبت داده شده است.

قول سوم: آنست که استثناء نه در رجوع به جمیع عمومات ظهور دارد و نه در رجوع به جمله اخیر تنها، (وَإِنْ كَانَ رُجُوعُهُ إِلَى الْأَخِيرَةِ مُتَيَقِّنًا عَلَى كُلِّ حَالٍ) یعنی از نظر مقام اراده جدی استثناء به جمله اخیر بر می‌گردد چه ظهور در برگشت به جمیع داشته باشد و یا ظهور در برگشت به اخیر تنها، و برگشت باخیره قدر متیقّن است اولاً به جهت آن که اگر استثناء بغیر اخیر و به دو جمله قبل، برگردد و قرینه‌ای هم در کار نباشد قطعاً بر خلاف طریقه معروف بین اهل محاوره می‌باشد و ثانیاً قائلی نداریم که گفته باشد استثناء تنها به غیر جمله اخیر بر می‌گردد.

بنا بر قول سوم دو جمله پیش از آخری مجمل می‌شوند بخاطر آنکه در کلام چیزی که صلاحیت قرینه بودن را دارد، موجود است و بدین لحاظ جملتین قَبْلُ الْآخِرِ از ظهور ساقط می‌شوند.

قول چهارم: قول به تفصیل است، تفصیل بین آن موردی که موضوع تکرار شده باشد و بین آن موردی که موضوع تکرار نشده باشد و اگر موضوع جملات متعاقبه تکرار نشده باشد و تنها در صدر کلام ذکر شده باشد (که در صورت عدم تکرار موضوع، موضوع جملات از نظر معنا واحد است و تعدّد قضایا به لحاظ تعدّد محمول می‌باشد) مانند (أَحْسِنَ إِلَى النَّاسِ وَاحْتَرَمَهُمْ وَاقْضِ حَوَائِجَهُمْ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) موضوع جملات ثلاثه همان (النَّاسِ) است و تنها

در صدر کلام ذکر شده و در جملات بعدی تکرار نشده است، در این فرض استثناء ظهور دارد بر آن که *إِلَى الْجَمِيعِ* بر می‌گردد و عمومات ثلاثه به توسط آن تخصیص می‌خورد و دلیل آن این است که استثناء، مربوط به (موضوع) است به اعتبار حکمی که برای آن موضوع ثابت شده و موضوع تنها در صدر کلام ذکر شده *فَلَا بُدَّ مِنْ رُجُوعِ الْإِسْتِثْنَاءِ* به همان (موضوع). به عبارت دیگر جملات ثلاث گرچه از نظر ظاهری متعدّدند و لکن از نظر واقع و حقیقت در حکم یک جمله می‌باشند و خلاصه در فرض مزبور بدون شک و شبهه به مقتضای ارتکاز عرفی استثناء ظهور در رجوع *إِلَى الْجَمِيعِ* دارد. لازم به تذکر است که آیه مبارکه را باید از مواردی به حساب بیاوریم که موضوع تکرار نشده است و از سیاق کلام استفاده می‌شود که موضوع تکرار نشده است و لکن مرحوم مظفر آیه مورد بحث را از مواردی شمرده است که موضوع در آن تکرار شده است و نظر ایشان قابل قبول نمی‌باشد چه آن که در جمله اولی (*فَاجْلِدُوهُمْ*) موضوع (هُمْ) می‌باشد و در حقیقت موضوع، مرجع (هم) که (الَّذِينَ) باشد خواهد بود و در جملات بعدی با ضمیر و اسم اشاره به موضوع اشاره شده است و تکرار موضوع در کار نخواهد بود (*فَتَذَكَّرُ*) *بِرَحْمَةِ رَبِّهِمْ* و *بِأَعْيُنِنَا*

و اما اگر موضوع تکرار شود مانند (*أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ وَ أَضْفَقَهُمْ وَ جَالِسَ الْعُلَمَاءَ إِلَّا الْفَاسِقِينَ مِنْهُمْ*) *الْعُلَمَاءُ* که موضوع است در جمله سوم تکرار شده، در این فرض استثناء ظهور دارد بر اینکه تنها به جمله اخیر برگشت نماید و فقط اخیر را تخصیص بزند دلیل آنکه موضوع در جمله اخیر مستقلاً تکرار شده و باید استثناء در محل خود که همان جمله اخیر باشد بکار گرفته شود و تخصیص جملات قبلی نیازمند به دلیل آخری می‌باشد و فرض بر این است که غیر از استثناء واحدی، استثناء و دلیلی در کار نمی‌باشد، به عبارت دیگر تکرار موضوع در جمله اخیر از نظر عرفی می‌تواند قرینه باشد بر این که کلام، در ما قبل موضوع جمله اخیر قطع شده و جمله اخیر با موضوع خود، کلام تازه‌ای است، بنابراین استثناء تنها مربوط به جمله اخیر است و تخصیص دو جمله قبل، احتیاج به دلیل دیگری دارد و آن دلیل علی الفرض مفقود می‌باشد و *إِصَالَةُ الْعُمُومِ* در مورد دو جمله قبلی بدون هیچ گونه مزاحمتی جاری می‌باشد.

(وَأَمَّا مَا قِيلَ أَنَّ الْمَقَامَ مِنْ بَابٍ...) خلاصه مطلب آن است که بعضی‌ها مدعی شده‌اند که جمله اولی و دومی، داخل در کبری کلی (*إِخْتِفَافُ الْكَلَامِ بِمَا يَصْلَحُ لِلْقَرِينَةِ*) می‌باشد، بنا بر

في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الاخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا» فانه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء. ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١- ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الاخيرة، وان كان رجوعه إلى غير الاخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه.

٢- ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل. وتخصيصها بالاخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل.

٣- عدم ظهوره في واحد منهما، وان كان رجوعه إلى الاخيرة متيقناً على كل حال. أما ما عدا الاخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري اصالة العموم فيها.

٤- التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «احسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم الا الفاسقين» - وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة كآلية الكريمة المتقدمة،

این برای جمله اولی و دومی ظهور در عموم منعقد نمی شود این ادعا در فرض مذکور (صورت تکرار موضوع) وجه و اساس ندارد، چه آنکه گفتیم که متکلم موضوع را در جمله سومی تکرار کرده، و تکرار موضوع به این معنا است که جمله سومی کلام تازه و جداگانه ای می باشد و اکتفا به استثناء واحد معنایش آنست که تنها مربوط به جمله اخیر است و این استثناء کاری به جمله اولی و دومی ندارد و در محل خود که همان جمله اخیر باشد بکار گرفته می شود و باعث عدم انعقاد ظهور برای جمله اولی و دومی نخواهد بود و اگر متکلم (با توجه بر اینکه موضوع را در جمله اخیر تکرار کرده و به ذکر استثناء واحدی اکتفا نموده است) تخصیص جمله اولی و دومی را در نظر داشته باشد باید قرینه ذکر نماید و الا خود متکلم به کلامش خلل وارد ساخته، بنا بر این إصالة العموم در مورد جملتین اولی و دومی و در فرض تکرار موضوع، جاری می باشد.

وان كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع.

فان كان من قبيل الاول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع لأن الاستثناء انما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر الا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء اليه، فيرجع إلى الجميع. وان كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لان الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد اخذ الاستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك باصالة عمومها. واما ما قيل: ان المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لان يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الاولى ظهور في العموم - فلا وجه له، لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد ارجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك والا كان مخلا ببيانته.

وهذا (القول الرابع) هو ارجح^(۱) الاقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظرا إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع. ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظرا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع الا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظيا، ويقع التصالح بين المتنازعين.

۹- تخصيص العام بالمفهوم

(المفهوم) ينقسم كما تقدم^(۲) إلى الموافق^(۳) والمخالف، فاذا ورد عام ومفهوم أخص

۱. در پایان بحث شیخ مظفر (ره) ارجحیت قول چهارم را اعلام نموده و می فرماید: با همین تفصیل می توانیم بین کلمات علما جمع نماییم و اختلاف و نزاع را برطرف سازیم به این کیفیت که قائلین به رجوع استثناء به جمله اخیره تنها، شاید نظرشان آن صورتی باشد که موضوع تکرار شده باشد، و کسانی که قائل به رجوع استثناء إلى الجميع شده اند، شاید نظرشان آن صورتی باشد که موضوع تکرار نشده باشد، بنا بر این نزاع و خلاف در مسئله مورد بحث لفظی می باشد.

۲. و اما تخصیص عام به منطوق، محل نزاع نمی باشد یعنی تخصیص عام به وسیله

منطوق مورد قبول همگان می باشد و مباحث گذشته در رابطه با عام و خاص، مربوط به مخصّص بالمنطوق بوده است.

۳. در سابق بیان شد که مفهوم اگر از نظر ایجاب و سلب مطابق با منطوق باشد مفهوم موافق نام دارد و به فحوی الخطاب و (لَحْنُ الْخِطَاب) ایضاً تعبیر شده است و اگر آن مفهوم از نظر ایجاب و سلب مخالف با منطوق باشد مفهوم مخالف نام دارد که «به دلیل الخطاب» ایضاً تعبیر شده است و هم اکنون بحث در این است که آیا عموم عام بتوسط مفهوم تخصیص می خورد یا خیر؟

و اما تخصیص عام بتوسط مفهوم موافق مورد قبول همگان می باشد، مثلاً مولی فرموده (وَلَا تَقُلْ لِأَبَوَيْكَ فَإِنَّ فِيسًا) «به پدر و مادر آف نگو ولو آن که فاسق باشند» جمله مذکور دارای مفهوم موافق می باشد که از فحوی آن، حرمت اهانت به پدر و مادر ولو فاسق باشند استفاده می شود و این مفهوم موافق می تواند مخصّص عموم قول مولی باشد که فرموده (أَهِنِ الْفُسَّاقِ) «فاسقین را اهانت کن» و تخصیص عام بتوسط مفهوم موافق مورد اتفاق است و نزاع و اختلافی در آن وجود ندارد، چه آنکه ظهور کلام در مفهوم موافق قویتر است از ظهور عام در عموم، و بدین لحاظ مفهوم موافق بر عموم عام مقدّم می باشد، و همچنین مثالی را که در کتاب برای تخصیص عام به توسط مفهوم موافق آورده است، مثلاً دلیلی بر شرط بودن «ماضویت» در عقد، دلالت کرده است و مفهوم موافق این دلیل آن است که عربیت به طریق اولی باید در عقد شرط باشد چه آن که اگر مثلاً در عقد بیع با (أَبِيعُ، فعل مضارع) عقد باطل باشد با لفظ فارسی (فروختم) به طریق اولی باطل می باشد، و مفهوم موافق دلیل مذکور، عموم (اوفوا بالعقود) را تخصیص می زند و کسی نزاع و خلافتی در این زمینه، از خود بروز نداده است.

و اما در مورد مفهوم مخالف که آیا عموم عام به توسط مفهوم مخالف تخصیص می خورد یا خیر؟ بین علما خلاف و نزاع واقع شده است که بعداً انگیزه خلاف و چگونگی آن را متذکّر خواهیم شد.

مرحوم مظفر (ره) در مورد تخصیص عام به توسط مفهوم مخالف، مثالی ذکر کرده و ما جهت توسعه دید خوانندگان مثال دیگری ذکر می نماییم، مثلاً مولی فرموده (إِنَّ عَدَلَ زَيْدٍ الْعَالِمِ فَأَكْرَمُهُ)، (عَلَى الْقَوْلِ بِمَفْهُومِ دَاخِلِ جُمْلَةٍ شَرْطِيَّةٍ) از کلام مذکور استفاده می کنیم که

اگر زید عدالت را کسب نکند اکرامش واجب نخواهد بود، این مفهوم یعنی (عدم وجوب اکرام زید در صورت عدم عادل بودن وی) می تواند عموم (اَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ) را تخصیص بزنند؟ مرحوم مظفر (ره) چهار قول در این زمینه ذکر فرموده:

۱- عدم جواز تخصیص عام به توسط مفهوم مخالف چه آنکه ظهور کلام در مفهوم مخالف ضعیف است و ظهور عام در عموم قوی می باشد بخاطر آنکه دلالت عام بر عموم بالاصالة می باشد و دلالت کلام بر مفهوم مخالف بالتبع می باشد (برای این مطلب در محل خود توضیحات گسترده ای است، از آوردن آن در این مختصر صرف نظر می شود).

۲- قول دوم آن است که مفهوم، مقدم بر عموم عام بوده و تخصیص عام به مفهوم مخالف جایز خواهد بود، صاحب معالم (ره) همین قول را اقوی شمرده و فرموده است (وَ الْأَكْثَرُونَ عَلَى جَوَازِهِ وَ هُوَ الْأَقْوَى).

۳- به هیچ یک از عام و مفهوم عمل نمی شود و یکی بر دیگری مقدم نمی شود بلکه کلام مجمل می باشد.

۴- قول چهارم بعضها: تفصیلات زیادی را در این زمینه مطرح نموده است مانند صاحب کفایه (ره) که از لحاظ اتصال و انفصال مفهوم، و اینکه ظهور عام و مفهوم مستند به وضع و یا مقدمات حکمت باشد، تفصیلات مفصلی را بیان نموده است.

مرحوم مظفر پس از بیان اجمالی اقوال، به سیر و انگیزه اختلاف می پردازد و می فرماید انگیزه خلاف و نزاع مزبور آنست که ظهور کلام در مفهوم مخالف از ضعف و ناتوانی برخوردار است و از نظر قوت ظهور، به درجه ظهور کلام در منطوق و در مفهوم موافق نمی باشد، بدین لحاظ بین علما نزاع شده است که در فرض تعارض بین ظهور عام در عموم و ظهور کلام در مفهوم مخالف، آیا ظهور مفهوم قوی تر از ظهور عام است تا بر عام مقدم شود و آن را تخصیص بزنند یا آنکه ظهور عام در عموم قوی تر می باشد و مفهوم نمی تواند آن را تخصیص بزنند و یا آنکه ظهور هر دو مساوی می باشند که هیچ کدام بر دیگری مقدم نمی شود و یا آنکه ضعف و قوت هر دو ظهور به حسب اختلاف مقامات مختلف می شوند که در بعضی از موارد ظهور عام قوی تر است و در بعضی از مقامات ظهور مفهوم قوت بیشتری دارد؟

مرحوم مظفر (ره) می فرماید: حق آنست که مفهوم مخالف مقدم بر عموم عام بوده و می تواند مخصص و مفسر عام باشد چه آنکه مفهوم اخص از عام است و مفهوم از نظر فهم

مطلقاً،^(۱) فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان (مفهوماً موافقاً)، مثاله قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» فانه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل انه يدل بالاولوية^(۲) على اعتبار العربية في العقد، لانه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلتن لم يصح من لغة اخرى فمن طريق اولی. ولا شك ان مثل هذا المفهوم ان ثبت فانه يخص العام المتقدم، لانه كالتخصيص أو اظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

وأما التخصيص (بالمفهوم المخالف) فمثاله قوله تعالى: «ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً» الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية اخرى هي: «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...» الدالة بمفهوم الشرط على جواز

عرفی قرینه است بر آن که مراد از عام بعض افراد آن، خواهد بود و مفهوم مخالف، مراد متکلم از عام را تفسیر می‌کند، و لذا قرینه و مفسر، مقدم بر ذی القرینه و مفسر می‌باشد و اصلاً مسئله آنکه ظهور قرینه باید قوی باشد اعتباری ندارد یعنی در تقدیم قرینه بر ذی القرینه اقوی بودن ظهور قرینه شرط نمی‌باشد.

آری اگر فرض شود که عام نص در عموم است مسلماً عام مقدم می‌شود بخاطر آنکه همین نص بودن عام در عموم قرینه می‌شود بر آنکه جمله ذات المفهوم اصلاً مفهوم نداشته باشد و سرانجام فرض مذکور از محل بحث خارج می‌شود و امر آخری خواهد بود.

۱. یعنی نسبت بین مفهوم و عام باید عموم و خصوص مطلق باشد و اگر عموم و خصوص من وجه باشد از محل بحث خارج خواهد بود و در محل خود در کتب اصولی بحث شده است.

۲. نظر بر این که اشتراط (ماضویت) به دلالت اولویت، دلالت بر اشتراط عربیت، داشته باشد، مورد نظر است و انکار اولویت مذکور امکان پذیر می‌باشد، لذا آن را به (قیل) نسبت داده است چه آنکه ممکن است در (عقد) ماضویت شرط باشد و عربیت شرط نباشد مثلاً در عقد بیع با لفظ (فروختم) که ماضی است و عربیت ندارد، عقد صحیح نباشد، بنا بر این اولویت عربیت از نظر شرط بودن نسبت به ماضویت محرز نخواهد بود، و لذا مرحوم مظفر در عبارت راجع به اولویت و مفهوم موافق اظهار تردید می‌نماید و می‌فرماید (ان ثبت) یعنی اگر آن مفهوم و اولویت، ثابت باشد، به این معنی که ثبوت آن معلوم و محرز نمی‌باشد.

الاخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين.

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال: فقد قيل بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم. وقيل بتقديم المفهوم. وقيل بعدم تقديم احدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملا. وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها.

(والسر في هذا الخلاف) أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق - وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم اليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو انهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم احدهما على الآخر أو ان ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحق ان المفهوم لما كان اخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفا على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر ان يكون ظهورها اقوى من ظهور ذي القرينة. نعم لو فرض ان العام كان نصا في العموم فانه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ. وهذا امر آخر.

۱۰- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ^(۱) ان يؤمن لاول وهلة^(۲) بجواز تخصيص العام

۱. مطلب مورد نظر در مبحث ۱۰ آنست که آیا تخصيص عام که در قرآن وارد شده است به توسط خبر واحد جایز است یا خیر؟ جواز تخصيص عموم کتاب به توسط خبر واحد از نظر علمای امامیه ظاهراً مورد اتفاق می باشد و تنها علمای عامه جواز تخصيص را منکر شده اند منتهی بعضی از آنها مطلقاً منکر شده اند و بعضی شان تفصیل داده اند بین مخصص قطعی و غیر قطعی، علی ای حال مرحوم مظفر جواز تخصيص را مسلم دانسته و به دو دلیل بر اثبات جواز تخصيص، اشاره نموده است:

۱- دلیل اول بر جواز تخصيص عام کتاب، به توسط خبر واحد، آنست که سیره مستمره بین علماء، آن بوده که به اخبار آحاد در قبال عام کتابی، عمل می کردند و این سیره تا زمان ائمه علیهم السلام و حتی تا زمان صحابه و تابعینشان استمرار داشته که آنها در قبال عمومات

کتاب به اخبار تمسک می‌کردند، بنا بر این مسئله تقدیم خبر واحد خاص بر آیه قرآنی که مشتمل بر لفظ عام است از مسائل اجماعی به حساب می‌آید و بین علمای شیعه مخالفی وجود ندارد و مرحوم مظفر به این دلیل با عبارت (و لکن سيرة العلماء...) اشاره فرموده است.

۲- دلیل دوم آن است که اگر تخصیص مذکور جایز نباشد لغویت (خبر) لازم می‌شود چه آنکه ما من خبر إلا و هو مخالف لعموم الكتاب، غالباً اخبار و روایاتی که در کتب اربعه موجودند مخالف عمومات و مطلقات قرآن می‌باشند بنابر این اگر تخصیص کتاب به خبر واحد جایز نباشد إلغاء خبر لازم خواهد آمد و مرحوم مظفر به این دلیل با عبارت (بل لا تجد علی الأغلب...) اشاره فرموده است.

و لکن مرحوم مظفر در مبحث ۱۰ آن چه را که بیشتر مورد اهتمام و توجه قرار داده است استبعادی است که در تخصیص کتاب بخبر واحد وجود دارد و می‌فرماید:

برای مبتدی مشکل است که در مرحله اول، به جواز تخصیص عام کتابی، به وسیله خبر واحد، مؤمن بشود چه آنکه کتاب مقدس و خلی منزل من قبل الله است شک و ریبی در آن راه ندارد و خبر ظنی که احتمال کذب و خطا در آن وجود دارد چگونه می‌تواند عموم کتاب را تخصیص بزند و بر کتاب مقدم بشود و از یک طرف سیره علماء از قدیم بر این بوده که بخبر واحد به عنوان مخصص عموم قرآن، عمل می‌کردند اخبار و روایات موجوده در کتب اربعه که مورد عمل بوده‌اند غالباً مخالف با عموم عام و اطلاق مطلق قرآنی هستند و خلاصه، مسئله تقدیم خبر خاص بر عام قرآنی، از مسائل اجماعی بین علما می‌باشد.

و بالآخره شخص مبتدی در ابتدای وهله با حالت حیرت مواجه می‌شود که از یک طرف صرف نظر کردن از عمومات کتاب به توسط خبر واحد، چیز ساده‌ای نمی‌باشد و از طرف دیگر علما بخبر واحد در قبال عمومات کتاب عمل کرده‌اند و لذا سیر و انگیزه جواز تخصیص را باید بررسی نماییم تا استبعاد مذکور رفع و اعتقاد به جواز تخصیص عام کتابی به توسط خبر واحد برای مبتدی سهل و آسان گردد.

و بدین لحاظ مرحوم مظفر در مقام بیان سیر و انگیزه تخصیص عام قرآنی به وسیله خبر واحد بر می‌آید و جهت رفع استبعاد مزبور توضیحات کافی در این زمینه بیان می‌فرماید و با دقت در عبارات ایشان، وجه جواز تخصیص عام کتابی به توسط خبر واحد واضح و روشن خواهد شد.

الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظراً إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله لا ريب فيه، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب. ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصاً للعام القرآني، بل لا تجد على الأغلب خبراً معمولاً به^(۱) من بين الأخبار التي بأيدينا في المساجم^(۲) إلا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو مثل عمومات الحل ونحوها.^(۳) بل على الظاهر أن مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر في ذلك مع ما قلناه؟^(۴)

نقول: لا ريب في أن القرآن الكريم - وإن كان قطعي^(۵) السند - فيه متشابه ومحكم^(۶) (نص على ذلك القرآن نفسه)، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام

۲. یعنی برای مبتدی مشکل است که در مرحله اول به جواز تخصیص عام قرآنی به وسیله خبر واحد مؤمن بشود. ۱. عمل شده به آن.

۲. عبارت است از کتب اربعه (اصول کافی، تهذیب، من لا یحضره الفقیه، و استبصار).

۳. (مانند) (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ... وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ)

۴. یعنی با آن چه که گفتیم که قرآن مقدس وحی منزل است و لا رَیْبَ فِیْهِ و مرتبه آن خیلی رفیع است و خبر، ظنی و محتملُ الخطأ و الکذب می باشد.

۵. آیات قرآنی از دو لحاظ قطعیت دارد، یکی از لحاظ سند و صدور و دیگر از لحاظ (جهت) صدور که مسئله تقیه در آن مطرح نخواهد بود و لکن آیات از نظر دلالت و ظهور ظنی می باشد - و اما روایات از نظر ظهور و دلالت قطعی هستند و از نظر سند و صدور و جهت صدور ظنی می باشند، البته به استثنای خبر متواتر که من جهة السند و الدلالة قطعی می باشد.

۶. آیات قرآن یا متشابهاتند و یا محکمانند.

متشابهات بر دو دسته می باشند: ۱. مجملات ۲. مؤولات.

آیات متشابه برای فقیه و مستنبط حجیت ندارند و در قرآن فرموده: لَا یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ.

محکمات ایضاً ۱. یا نصوصند ۲. و یا ظواهر، آیات مربوط به احکام شرعیه اکثراً ظواهرند و آیاتی که در احکام شرعی نص باشند یا اصلاً وجود ندارند و یا خیلی کم

ومطلق. كما لا ريب أيضا في أنه وَرَدَ كَلَامُ النَّبِيِّ وَالْإِثْمَةُ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا يَخْصُصُ كَثِيرًا مِنْ عُمُومَاتِ الْقُرْآنِ وَمَا يَقِيدُ كَثِيرًا مِنْ مُطْلَقَاتِهِ، وَمَا يَقُومُ قَرِينَةُ عَلَى صَرْفِ جُمْلَةٍ مِنْ ظَوَاهِرِهِ. وَهَذَا قَطْعِي لَا يَشْكُ فِيهِ أَحَدٌ.

فَإِنْ كَانَ الْخَبَرُ قَطْعِيَّ الصُّدُورِ^(۱) فَلَا كَلَامَ فِي ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ قَطْعِيٍّ الصُّدُورِ، وَقَدْ قَامَ الدَّلِيلُ الْقَطْعِيُّ عَلَى أَنَّهُ حُجَّةٌ شَرْعًا، لِأَنَّهُ خَبَرٌ عَادِلٌ مَثَلًا، وَكَانَ مَضْمُونُ الْخَبَرِ اخْصَاصَ

می باشند.

۱. اگر خبر قطعی الصدور باشد مانند خبر متواتر بدون شک می تواند عموم عام کتابی را تخصیص بزند و خلاف و نزاعی در آن وجود ندارد، و اما اگر خبر قطعی الصدور نباشد مانند خبر واحد که از نظر صدور ظنی است و لکن دلیل قطعی (مانند مفهوم آیه نبأ) و دلایل دیگر، بر حجیت خبر واحد (از نظر شرعی) دلالت نموده و اگر امر دایر شود بین خبر واحد و آیه قرآنی به این کیفیت که مثلاً در قرآن فرموده (حَرَّمَ الزَّهَاءَ) یعنی کلیه بیعهای ربوی حرام است و آیه مذکور عام است و تمام افراد ربا را شامل می شود و در قبال این آیه روایتی است، می فرماید (لَا رِبَاءَ بَيْنَ الْوَالِدِ وَالْوَلَدِ).

این روایت نسبت به آیه مذکور خاص است و دوران امر است بین آنکه یا از سند روایت صرف نظر شود و بکلی طرد شود و بین آنکه آیه مبارکه بر خلاف ظاهر خود حمل شود و مراد از آن خصوص باشد، به عبارت دیگر امر دایر است بین دلیل حجیت خبر (مانند آیه نبأ) و دلایل دیگر) و بین إصالة العموم، که یا باید از دلیل حجیت خبر واحد صرف نظر کنیم و آن را بکلی طرد نماییم، یا آنکه از جریان إصالة العموم در مورد آیه، صرف نظر نماییم؟ و باید بررسی نماییم که کدام یک باید طرد گردد؟

آن چه که مسلم است، آنست که خبر مذکور صلاحیت قرینه بودن را دارد که باعث تصرف ظاهر عام کتابی بشود، چه آنکه فرض ما آن جایی است که (خبر)، «خاص» است و در قبال آیه عام قرار گرفته و خبر (خاص) ناظر به عام است و مفسر آن می باشد و خبر خاص مبین کتاب خواهد بود، بنا بر این خبر واحد مقدم بر عموم آیه می باشد به این معنا که آیه، حمل بر خلاف ظاهر خود می شود که همان خاص از آیه اراده می شود و یا به عبارت دیگر خبر واحد به حسب فرض قرینه بر عموم آیه می باشد و جریان اصالة عدم کذب راوی در مورد خبر واحد مقدم است بر جریان إصالة العموم در آیه (حَرَّمَ الزَّهَاءَ).

من عموم الآية القرآنية - فيدور الامر بين ان تطرح الخبر بمعنى أن نكذب راويه وبين أن نتصرف بظاهر القرآن، لانه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر، لانه نص او اظهر، ولا بسند القرآن لانه قطعي.

ومرجع ذلك إلى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية. أَوْ فَقُلْ يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ (۱) طرح دليل حجية الخبر وبين طرح اصالة العموم، فاي الدليلين أولى بالطرح؟ وايهما أولى بالتقديم؟

فنقول: لا شك ان الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب، لانه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. (۲) وعلى العكس من ظاهر الكتاب، (۳) فانه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لانه لا علاقة له فيه من هذه الجهة - حسب الفرض - حتى يكون ناظرا اليه ومفسرا له. فالخبر لِسَانُهُ الْمُبِينُ لِلْكِتَابِ، فيقدم عليه. وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

وان شئت فقل: ان الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والاصل الجاري في القرينة - وهو هنا اصالة عدم كذب الراوي - مقدم على الاصل الجاري في ذي القرينة، وهو هنا اصالة العموم.

۱۱- الدوران بين التخصيص والنسخ

اعلم ان العام والخاص (۴) المنفصل (۵) يختلف حالهما من جهة العلم بتاريخهما معا او

۱. یعنی تعارض و دوران امر بین سند و روایت و بین عموم و ظهور آیه خواهد بود.

۲. یعنی فرض ما در آن جایی است که خبر (خاص) باشد و در قبال آیه ای قرار بگیرد که عام باشد.

۳. یعنی خبر واحد (خاص) ناظر و مفسر ظاهر عام قرآنی است ولی عکس آن که آیه عام، ناظر بر روایت خاص باشد و روایت خاص را تفسیر نماید همچو صلاحیتی برای آیه عام وجود ندارد.

۴. نسخ در لغت به معنای ازاله و زائل کردن است، چنان چه می گویند: نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ «خورشید سایه را زائل کرد» و در اصطلاح (نسخ) (هُوَ رَفْعُ أَمْرٍ ثَابِتٍ فِي الشَّرِيعَةِ الْمُقَدَّسَةِ بِإِزْفَاحِ أَمْدِهِ وَ زَمَانِهِ) «نسخ بر طرف ساختن امر و حکمی است که در شریعت

مقدس ثابت شده باشد، بخاطر برطرف شدن وقت و زمان آن.

فرق نسخ با مخصّص آنست که مخصّص مربوط به افراد است و نسخ مربوط به زمان، به این معنا که مخصّص از سرایت حکم نسبت به جمیع افراد مانع می‌شود، و نسخ از سرایت حکم نسبت به جمیع زمان مانع خواهد شد.

هدف و مقصود در مبحث ۱۱ آنست که اگر یک دلیل عام و یک دلیل خاص وارد شود و امر آن دایر گردد بین آن که دلیل خاص، نسخ است و یا مخصّص، آیا دلیل خاص حمل بر «مخصّص» می‌شود و یا حمل بر نسخ؟

مخصّص بودن و نسخ بودن تفاوتشان در این است که در مخصّص کشف می‌شود که از اول، حکم عام، شامل جمیع افراد نبوده است و در صورت نسخ بودن دلیل خاص، کشف می‌شود که منسوخ تا زمان نسخ ثابت بوده است، مثلاً مولى فرموده (أَكْرِمَ الْعُلَمَاءِ) و بعد از ده روز فرموده لَا تُكْرِمُ الْفَاسِقِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، در صورت نسخ بودن (لَا تُكْرِمُ الْفَاسِقِينَ) کشف می‌شود که در مدت ده روز اکرام علماء عدول و فساق واجب بوده و با گذشت ده روز، حکم وجوب اکرام علمای فاسق نسخ گردیده و به عبارت دیگر مدت اکرام علمای فاسق ده روز بوده است، و در صورت تخصیص کشف می‌شود که از اول وجوب اکرام مربوط به علماء عدول بوده و علمای فاسق از همان اول واجب الاکرام نبوده‌اند.

بِالْآخِرَةِ نسخ بودن دلیل خاص حکمی دارد و مخصّص بودن آن، حکم دیگری خواهد داشت.

البته ناگفته نماند که دَوْران مذکور بین نسخ بودن و مخصّص بودن، در بعضی موارد پیش می‌آید و لذا مرحوم مظفر می‌فرماید: عام و خاصّ منفصل از لحاظ معلوم بودن و مجهول بودن تاریخ صدور هر یک، حالات مختلفی پیدا می‌کند که در بعضی از حالات معلوم است که دلیل خاص، نسخ است و یا منسوخ و یا آنکه مخصّص می‌باشد ولی در بعضی صور و حالات شک و تردید پیش می‌آید که دلیل خاص را نمی‌دانیم مخصّص است و یا آنکه نسخ می‌باشد و بِالْآخِرَةِ برای عام و خاصّ از لحاظ تاریخ و صدور و مجهول بودن معلوم بودن آن پنج حالت و صورت تصوّر می‌شود هر یک از صور و حالات را جدای از هم مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۵. از قید منفصل معلوم می‌شود که خاصّ متصل از محلّ بحث بیرون است چه آنکه در

بتاریخ احدهما، او الجهل بهما معا؛ فقد يقال في بعض الاحوال بتعيين ان يكون الخاص ناسخا للعام او منسوخا له، او مخصصا اياه. وقد يقع الشك في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول:

ان الخاص والعام من ناحية تاريخ صدورهما لا يخلو ان من خمس حالات، فاما ان يكونا معلومي التاريخ، او مجهولي التاريخ، او احدهما مجهولا والاخر معلوما. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تاريخهما: اما ان يعلم تقارنهما عرفا^(۱) او يعلم تقدم العام او

مخصص متصل مسئلة نسخ قابل تعقل نخواهد بود برای آنکه نسخ عبارت بود از «رفع حکم ثابت» و در مورد عموم عام که مخصص متصل دارد اصلا حکم ثابت نخواهد بود.

۱. تقارن عرفی در مقابل تقارن عقلی است و از نظر عقلی، تقارن بین عام و خاص، متصور نمی باشد چه آنکه از نظر عقلی حتماً یا عام مقدم است و یا خاص مقدم خواهد بود. (الصورة الاولى):

صورت اولی آن است که تاریخ صدور عام و خاص معلوم است و در عین حال تقارن عرفی آنها ایضاً معلوم است، در این صورت نسخ نمی تواند جای پای داشته باشد به خاطر همان دلیلی که در مخصص متصل بیان گردید مثلاً مولى فرموده (أَكْرِمُ الْعُلَمَاءَ إِلَّا الْفَسَاقَ مِنْهُمْ) که در این صورت به خاطر اتصال مخصص، برای عام ظهور در عموم منعقد نمی شود و لذا نسخ، مجال ندارد چه آنکه نسخ عبارت بود از بر طرف ساختن حکمی که ثابت شده باشد و در مخصص متصل (حکم عام) ثابت نشده است، بنا بر این، صورت اول مربوط به مخصص متصل خواهد بود.

(الصورة الثانية):

صورت دومی دارای دو صورت است:

۱- تاریخ صدور عام و خاص معلوم باشد و ایضاً عام بر خاص مقدم باشد و ثالثاً خاص پیش از فرارسیدن زمان عمل به عام، صادر شده باشد در این صورت از نظر مرحوم مظفر بدون اشکال حمل بر تخصیص می شود و برای حمل بر تخصیص یکی از دو (وجه) را به عنوان تردید بیان فرموده است، یعنی حمل بر تخصیص (إِمَّا لِأَنَّ النُّسخَ...) یا بخاطر آن است که مسئله نسخ در صورت مذکور اصلاً مجال ندارد برای آنکه نسخ مشروط به آن است که ورود ناسخ باید پس از فرارسیدن زمان عمل به منسوخ باشد و در صورت مورد بحث شرط

نسخ مفقود است چه آنکه دلیل خاص پیش از فرارسیدن زمان عمل به عام وارد شده است (کما قبل...) چنانچه اشتراط مذکور از کلمات صاحب معالم (ره) و محقق قمی (ره) ظاهر می شود و هم چنین معتزله شرط مزبور را در مورد تحقیق (نسخ) معتقد هستند.

(وَإِنَّمَا لِأَنَّ الْأُولَى فِيهِ...) و یا بخاطر آن است که در صورت مذکور هم نسخ جایز است و هم تخصیص، منتهی تخصیص نسبت به نسخ اظهر می باشد، لذا باید حمل بر تخصیص بشود و وجه اظهاریت تخصیص آن است که تخصیص شیوع دارد به خلاف نسخ که بندرت اتفاق می افتد.

فرق وجه اول و دوم آن است که بنا بر وجه اول در صورت مورد بحث اصلاً نسخ جایز نمی باشد و بنا بر وجه دوم نسخ جایز است منتهی تخصیص حق تقدم دارد.

۲- صورت دوم از صورت الثانية آن است که تاریخ صدور دلیل عام و دلیل خاص معلوم است و ثانیاً تقدم عام بر خاص ایضاً معلوم است و ثالثاً ورود خاص بعد از فرارسیدن زمان عمل به عام است، این صورت مشکل ترین صورت ها است که از محققین اصول جلب توجه نموده و محل بحث و نزاع واقع شده است که آیا دلیل خاص، ناسخ عموم حکم عام است و یا آن که نسبت به عموم عام مخصص می باشد؟ به این معنا که آیا امکان دارد خاص کذایی مخصص باشد و یا آنکه امکان ندارد و باید سمت ناسخ بودن را به خود بگیرد؟ و در صورت امکان تخصیص آیا حمل بر تخصیص اولی است و یا حمل بر نسخ سزاوارتر خواهد بود؟

جهت توضیح مطلب یک مثال فرضی را مورد توجه قرار می دهیم؟ مثلاً مولی در تاریخ معینی فرموده است (أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ) و دقیقاً بعد از ده روز فرموده است (لَا تُكْرِمَ الْفُسَاقَ مِنْهُمْ) لا تکریم الفساق، که دلیل خاص می باشد آیا امکان دارد که مخصص منفصل، برای عام مذکور باشد و اگر امکان دارد آیا ناسخ بودن آن اولی است و یا آن که مخصص بودن آن بهتر می باشد؟

به عبارت دیگر: نزاع در دو مرحله واقع می شود و قابل تصور خواهد بود؟

مرحله اول بحث آن است که آیا همان طوری که ناسخ بودن دلیل خاص امکان دارد، مخصص بودن آن امکان دارد یا خیر؟ مرحله دوم نزاع آن است که بعد از اثبات امکان ناسخ بودن و مخصص بودن دلیل خاص، آیا در صورت بحث حمل بر تخصیص اولی است یا حمل بر نسخ سزاوارتر خواهد بود؟

مرحله اول: مرحوم مظفر (ره) از عبارت (فَالَّذِي يَذْهَبُ إِلَىٰ وَجُوبِ...) بحث و بررسی را در مرحله اول نزاع ادامه می‌دهد به این بیان که در مورد جواز تخصیص و عدم جواز آن دو قول وجود دارد:

قول اول آن است که در مثال مذکور دلیل خاص نمی‌تواند مخصص باشد چه آن که اگر (لَا تُكْرِمُ الْفَاسِقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ) مخصص باشد تأخیر بیان از وقت حاجت می‌شود و چنین چیزی از شخص حکیم قبیح می‌باشد، به عبارت دیگر در مثال مزبور اگر (لَا تُكْرِمُ الْفَاسِقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ) مخصص باشد معنایش آن است که مولی از همان اوان صدور عام، اکرام علمای فاسق را نخواست است و در مدت ده روز اگر آقای عبد، علمای فاسق را اکرام کرده باشد مرتکب خلاف واقع شده و در فرض الزامی بودن عدم اکرام علمای فاسق، مصلحت اکرام نکردن علمای فاسق را از دست داده است، و در مهله مفسد اکرام علمای فاسق، سقوط نموده و بالاخره مولی با تأخیر انداختن ایراد مخصص را، باعث تضییع حکم و تفویت مصلحت و ابتلاء به مفسده شده است و از شأن شخص حکیم چنین چیزی به دور خواهد بود، بنا بر این به ناچار باید دلیل خاص را حمل بر نسخ نماییم چه آن که معنای ناسخ بودن دلیل خاص آن است که طبق مصلحت تا مدت ده روز، اکرام علمای فاسق واجب بوده و بعد از انقضای مدت مولی با ایراد دلیل خاص وجوب اکرام علمای فاسق را نسخ نموده است و در مدت ده روز اگر آقای عبد علمای فاسق را اکرام کرده باشد تفویت مصلحت و ایجاد مفسده در کار نخواهد بود.

قول دوم: (وَأَمَّا مَنْ ذَهَبَ إِلَىٰ جَوَازِ كَوْنِهِ...) آن است که مخصص بودن (لَا تُكْرِمُ الْفَاسِقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ) در مثال مذکور جایز است و امکان‌پذیر خواهد بود.

و اما اشکال مزبور (تأخیر بیان از وقت حاجت و اضاعة احکام و تفویت مصلحت) را از قرار ذیل پاسخ می‌دهد (البته از اشکال مزبور در دو مورد پاسخ داده می‌شود).

مورد اول: در صورتی که عام و خاص در بیانات ائمه علیهم السلام باشد که امام علیه السلام در مثال مذکور (مثلاً) بخاطر مصلحت (ولو مصلحت تقیه) حکم واقعی را که وجوب اکرام علماء عدول باشد کتمان می‌فرماید و به طور عام می‌فرماید (أَكْرِمِ الْعُلَمَاءِ) که این عام حکم ظاهری و صوری را که وجوب اکرام همه علماء باشد، بیان می‌کند و حکم ظاهری دارای مصلحت می‌باشد و بعد از ده روز حکم واقعی را که وجوب اکرام خصوص علماء عدول باشد

بیان می‌کند در این مورد گرچه تأخیر بیان از وقت حاجت باعث تقویت مصلحت و یا ایجاد مفسده می‌شود و لکن مصلحت تقیه قوی‌تر است از آن مصلحتی که از مکلف فوت شده است و مصلحت فوت شده را جبران می‌نماید و همچنین مفسده عدم تقیه قوی‌تر است از آن مفسده‌ای که مکلف بر اثر تأخیر بیان حکم واقعی گرفتار آن شده است و آن را جبران خواهد نمود، بنا بر این اگر دلیل خاص مخصص باشد قبحی لازم نخواهد آمد.

مورد دوم: در صورتی که عام و خاص در کتاب و سنت باشد که تأخیر بیان به خاطر مصلحت تدرج (او مصلحت التدرج) می‌باشد که خداوند خواسته است که احکام را به تدریج بیان نماید و این مصلحت تدرج قوی‌تر است از مصلحتی که از مکلف بر اثر تأخیر بیان فوت شده و جبران آن را می‌نماید و یا مفسده یک دفعه احکام واقعی را بیان کردن قوی‌تر است از مفسده‌ای که مکلف بر اثر تأخیر بیان گرفتار آن شده است و جبران آن را خواهد کرد، بنا بر این ابتداء حکم عام که ظاهری و صوری می‌باشد بیان شده و پس از مدتی با انتهای زمان آن (که مصلحت تدرج اقتضا داشته که تا فلان زمان حکم بطور عموم باشد) حکم عام با ارتفاع موضوع خود (که همان مدت معینه باشد) مرتفع می‌شود و دلیل خاص از حکم واقعی کشف خواهد کرد، بنا بر این تأخیر بیان در موردی که عام و خاص از آیات قرآنی باشد، قبحی را و تقویت مصلحتی را و ایجاد مفسده‌ای را، به بار نمی‌آورد.

و از این جاست که مخصص بودن دلیل خاص، امکان‌پذیر خواهد بود و معیار و ملاک امکان تخصیص، آن شد که عام برای بیان حکم ظاهری و صوری وارد شده باشد والا اگر عام برای بیان حکم واقعی وارد شده باشد تخصیص جایز نخواهد بود و لذا مرحوم مظفر (ره) در ادامه بحث می‌فرماید: (وَ إِذَا جَازَ أَنْ يَكُونَ الْعَامُ...) یعنی حالا که ورود عام برای بیان حکم ظاهری و صوری امکان دارد و در نتیجه معیار این که دلیل خاص مخصص باشد محقق خواهد شد و با توجه بر این که جواز مخصص بودن دلیل خاص بستگی دارد بر این که ورود عام بخاطر بیان حکم صوری و ظاهری باشد و اگر ورود عام برای بیان حکم واقعی باشد دلیل خاص نمی‌تواند مخصص باشد، سه صورت قابل تصور است:

صورت اول: آن است که اگر ثابت شود ورود عام برای بیان حکم ظاهری و صوری می‌باشد در آن صورت دلیل خاص، مخصص بوده و کاشف از حکم واقعی خواهد بود.

صورت دوم: آن است که اگر ثابت شود که عام برای بیان حکم واقعی وارد شده است

بدون شک دلیل خاص باید ناسخ باشد بخاطر آن که اگر مخصّص باشد قبح مذکور لازم می شود.

صورت سوّم: (وَ أَمَّا لَوْ دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَهُمَا...) آن است که اگر به جهت عدم قیام دلیل معلوم نباشد که آیا عام برای بیان حکم واقعی وارد شده است و یا برای بیان حکم ظاهری، در این فرض امر دایر است بین آن که ورود عام بر بیان حکم ظاهری و صوری حمل شود و مخصّص بودن دلیل خاص جایز گردد، و بین آنکه ورود عام بر بیان حکم واقعی حمل شود که مخصّص بودن دلیل خاص غیر ممکن شده و ناسخ بودن خاص حتمی و مسلم خواهد شد؟
مرحله دوّم: (فَنَقُولُ الْأَقْرَبُ...) مرحوم مظفر با اثبات امکان مخصّص بودن دلیل خاص در صورتی که ورود عام برای بیان حکم صوری و ظاهری باشد بحث را در مرحله دوّم نزاع رو به پایان می برد و سعی دارد (در صورت دوران امر بین این که ورود عام برای بیان حکم ظاهری باشد تا تخصیص مسلم گردد و بین این که عام برای بیان حکم واقعی باشد تا حمل بر نسخ حتمی باشد) ثابت نماید که ملاک مخصّص بودن خاص که همان (ورود عام برای بیان حکم ظاهری باشد) محفوظ است و دلیل خاص حمل بر تخصیص خواهد شد.

و ماحصل فرمایش شیخ مظفر (ره) از این قرار است (وَالْوَجْهُ فِيهِ...) مثلاً در مثال فرضی مذکور مولی فرموده: أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ، إِصَالَةُ الْعُمُومِ در مورد أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ جاری می باشد و این إِصَالَةُ الْعُمُومِ هم با حکم واقعی می سازد و هم با حکم ظاهری چه آن که اگر (أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ) در مقام بیان حکم ظاهری باشد حکم ظاهری می تواند مراد جدی مولی قرار بگیرد و إِصَالَةُ الْعُمُومِ، مانع از تخصیص نمی شود چه آن که إِصَالَةُ الْعُمُومِ حکم ظاهری و صوری را ثابت می کند و (خاص) حکم واقعی را تبیین خواهد کرد و با هم منافات ندارند و إِصَالَةُ الْعُمُومِ ثابت می کند که مراد جدی مولی، همان عمومیت و جوب اکرام است که حکم ظاهری خواهد بود و نظر بر این که قرینه ای بر اراده کردن حکم واقعی ذکر نکرده است «أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ» ظهور دارد در این که مراد جدی مولی حکم ظاهری و صوری می باشد و بعد از ده روز (لا تَكْرِمِ الْفَسَاقَ) را صادر می نماید و از این (لا تَكْرِمِ الْفَسَاقَ) کشف می شود که حکم واقعی «اکرام خصوص علماء عدول» بوده است.

بنابراین از إِصَالَةُ الْعُمُومِ نمی توانیم استفاده کنیم که أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ بیان حکم واقعی را نموده است چه آن که أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ ظهور در حکم واقعی ندارد و لذا اگر مبین حکم واقعی باشد نیاز

يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمساً:

(الصورة الاولى)

إذا كانا معلومي التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً، فانه لا مجال لتوهم النسخ فيهما.

(الصورة الثانية)

إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين:

به دليل و قرينه دارد و نظر بر اين كه دليل و قرينه‌اي در كار نمي‌باشد معلوم مي‌شود كه أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ مَبِينٌ حَكْمَ ظَاهِرِي و صوري مي‌باشد براي آن كه أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ ظهور در عموم دارد و در نتيجه در حكم ظاهري ظهور خواهد داشت و از اين جاست كه ملاك حمل (خاص) را بر تخصيص محقق مي‌شود و (خاص) حمل بر تخصيص خواهد شد و اشكال تأخير بيان و... لازم نمي‌آيد.

آري اگر ثابت شود كه أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ مَبِينٌ حَكْمَ و اقعي است آن وقت خاص نمي‌تواند مخصّص باشد بخاطر آن كه اشكال تأخير بيان و... لازم مي‌آيد و بلكه بايد حمل بر نسخ شود.

على اى حال به بياني كه ذكر شد در صورت دوم از صورة الثانية حمل خاص را بر تخصيص ممكن است و حمل آن را بر نسخ ايضاً ممكن خواهد بود منتهى حمل بر تخصيص اقرب الى الصواب مي‌باشد.
مؤلف:

در پايان بحث بايد توجه داشت كه مبنای مرحوم مظفر در صورت دوم از صورت الثانية اين شد كه اگر ورود عام براي بيان حكم ظاهري باشد، دليل خاص جايز است كه مخصّص باشد و اگر ورود عام براي بيان حكم واقعي باشد لا محاله دليل خاص بايد ناسخ باشد و اگر مخصّص باشد تأخير بيان از وقت حاجت لازم مي‌آيد و از حكيم قبيح است، و مبنای مرحوم مظفر عين مبنای مرحوم صاحب كفاية (ره) مي‌باشد.

در كفايه تَبَعاً لِلتَّقْرِيرَاتِ كَمِيَانِي (ره) چنين مي‌فرمايد:

(إِنَّ الْعَامَّ إِنْ كَانَ وَارِداً لِبَيَانِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِي فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ الْخَاصُّ نَاسِخاً لَا مَخْصَصاً لِئَلَّا يُلْزَمَ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ وَإِلَّا كَانَ مَخْصَصاً).

۱- ان يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. والظاهر انه لا اشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، اما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، واما لأن الاولى فيه التخصيص كما سيأتي في الصورة الآتية.

۲- ان يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. وهذه الصورة هي أشكل الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في ان الخاص يجب ان يكون ناسخا، أو يجوز ان يكون مخصصا ولو في بعض الحالات. ومع الجواز يتكلم حينئذ في ان الحمل على التخصيص هو الاولى، او الحمل على النسخ.

فالذي يذهب إلى وجوب ان يكون الخاص ناسخا فهو ناظر إلى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصا ومبيننا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لان فيه اضاعة للاحكام ولمصالح العباد بلا مبرر. فوجب أن يكون ناسخا للعام، والعام باق على عموميه يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانيا على طبق الخاص.

واما من ذهب إلى جواز كونه مخصصا، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز ان يكون واردا لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقية، او مصلحة التدرج في بيان الاحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي ﷺ في بيان أحكام الشريعة، مع ان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولى انما هو على طبق الخاص. فاذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعي، فيكون مبينا للعام ومخصصا له، واما الحكم العام الذي ثبت اولا ظاهرا وصورة ان كان قد ارتفع وانتهى أمده، فانه انما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ.^(۱) وإذا جاز ان يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهرا وصورة، فان ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أي كان كاشفا عن الواقع قطعاً. وان ثبت انه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولى، فلا شك في

۱. یعنی در نسخ، حکم رفع می شود با بقاء موضوع آن، بنا بر این اگر حکمی با ارتفاع موضوع خود، رفع گردد (نسخ) به حساب نمی آید.

انه يتعين كون الخاص ناسخاً له. واما لو دار الامر بينهما اذ لم يقم دليل على تعيين احدهما، فايهما ارجح في الحمل؟ فنقول:

الاقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

(والوجه فيه) ان اصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم، ولا شك أن الحكم الصوري الذي نسميه بالحكم الظاهري كالواقع مراد جدي للمتكلم لأنه مقصود بالتفهيم، فالعام ليس ظاهراً الا في أن المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم حكماً واقعياً او صورياً. أما أن الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبداً حتى يثبت باصالة العموم، لا سيما أن المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص، ويكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام الا وقد خص»، كما سبق.

وعليه فلا دليل من اصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل ارادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه^(۱) يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

۱. یعنی بر وجهی که حکم واقعی مراد جدی باشد.

(الصورة الثالثة): ص ۳۰۹

صورت سومى ايضاً داراى دو صورت مى باشد:

۱- تاريخ صدور عام و خاص معلوم است و ثانياً صدور خاص پيش از صدور عام مى باشد و ثالثاً صدور عام پيش از فرارسيدن زمان عمل به خاص است، مثلاً مولى فرموده است: لا تُكْرِمُ الْعَالِمَ الْفَاسِقَ و پيش از حضور وقت عمل به آن، فرموده است أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ، در اين صورت هم نسخ امكان دارد و هم تخصيص ممكن است اگر نسخ را قائل شويم عام متأخر حكم خاص را نسخ و رفع مى كند (البته امكان جواز نسخ در صورت مذکور بنا بر مبنای مرحوم مظفر (ره) و کسانی که حضور وقت عمل به منسوخ را در نسخ شرط نمی دانند، ثابت است) و بنا بر مبنای کسانی که در نسخ، فرارسیدن عمل به منسوخ را شرط می دانند، نسخ امكان پذیر نخواهد بود، چه آن که در صورت مورد بحث فرض بر آن است که عام متأخر قبل از حضور وقت عمل به خاص متقدم وارد شده است.

على أى حال در صورت مورد بحث از نظر مرحوم مظفر بدون اشکال خاص متقدم حمل بر تخصيص مى شود يعنى خاص متقدم، عام متأخر را تخصيص مى زند گر چه مرحوم مظفر

دلیل و وجهی را در این زمینه ذکر نکرده است و برای دو جهت خاص حمل بر تخصیص می‌شود:

جهت اول: آن است که نسخ در این جا انگیزه ندارد و اگر عام متأخر، ناسخ برای خاص متقدم بشود جعل حکم خاص لغو می‌شود و از حکیم چنین چیزی قبیح است.

جهت دوم: آن است که تخصیص نسبت به نسخ بخاطر شیوع که دارد اظهر می‌باشد به خلاف نسخ که به ندرت اتفاق می‌افتد.

۲- صورت دوم از صورت ثالثه، آن است که تاریخ صدور عام و خاص معلوم باشد و ثانیاً عام متأخر از خاص وارد شده است و ثالثاً ورود عام بعد از فرارسیدن زمان عمل به خاص می‌باشد، مثلاً مولی فرموده (لا تکرّم الفاسق من العلماء) و بعد از ده روز عام را ایراد نموده و فرموده (أکرّم العلماء) در این صورت نسخ و تخصیص هر دو از جواز و امکان برخوردار است و ظاهراً امکان نسخ و تخصیص مورد اتفاق همه می‌باشد به عبارت دیگر اگر دلیل خاص که مقدم است حمل بر تخصیص شود اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت وارد نخواهد بود چه آنکه صورت مورد نظر از باب تقدیم بیان قبل وقت الحاجة می‌باشد برای این که ناگفته پیدا است که لا تکرّم العالم الفاسق، قبلاً وارد شده است و در صورت تخصیص همین لا تکرّم العالم الفاسق، بیان بر عام متأخر خواهد بود، بنا بر این توهم این که دلیل خاص باید حمل بر نسخ شود و اگر حمل بر تخصیص شود تأخیر بیان، از وقت حاجت لازم می‌آید و قبیح خواهد بود، مجالی ندارد.

تا این جا معلوم گردید که در صورت مورد بحث حمل بر تخصیص جایز است و مانعی ندارد (وَمَعَ ذَلِكَ قِيلَ...) با آن که حمل بر تخصیص مانعی ندارد قیله‌ای به لزوم حمل بر نسخ قائل شده است و دلیل (قیل) آن است که در مورد عام متأخر إصالة العُموّم جاری می‌باشد و مانعی در جریان آن وجود ندارد جز آن که احتمال داده می‌شود که خاص متقدم قرینه برای عام باشد و لکن این احتمال نمی‌تواند مانع باشد چه آن که احتمال قرینیت خاص منفصل، در صورتی است که خاص منفصل، بعد از عام باشد و احتمال منسوخ بودن خاص در کار نباشد و بخاطر قوّة ظهوری ای که دارد بر عام مقدم می‌شود و اما در ما نحن فیه دلیل خاص منفصل مقدم است و احتمال این که عام متأخر ناسخ آن خاص، باشد اقواییّت ظهور را از خاص می‌گیرد و سرانجام احتمال قرینه بودن خاص برای عام مانعی از جریان إصالة

اکثر من ظهور العموم. ولجل هذا قلنا: ان الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وان كان كل منهما ممكنا.

(الصورة الثالثة)

إذا كانا معلومی التاريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضا على صورتين:

۱- ان يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الاشكال في كون الخاص مخصصا.

۲- ان يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لانه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، ولا قبح فيه اصلا. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعل نظر هذا القائل إلى أن اصالة العموم جارية، ولا مانع منها الا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصا وقرينة على العام، ولكن أيضا يحتمل أن يكون منسوخا بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينة. ولا شك أن الخاص المنفصل اما يقدم على العام لانه أقوى الحجتين وقرينة عليه. وَمَعَ هَذَا الْأَحْتِمَالِ لَا يَكُونُ^(۱) الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

(قُلْتُ): الْأَصَوْبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى^(۲) التَّخْصِصِ كالصورة السابقة، لما تقدم من أن

العموم در عام نخواهد بود و معنای جریان إصالة العموم در عام متأخر آن است که حکم حرمت اکرام عالم فاسق تا زمان ورود عام ثابت است و پس از ورود عام حکم مذکور به توسط (عام) نسخ می شود و وجوب اکرام عالم فاسق و غیر فاسق ثابت خواهد شد.

بنا بر این تا کنون با توجه به تحلیل آقای (قیل) در صورت دوم از صورت ثالثه دلیل خاص، حمل بر نسخ می شود البته نه بخاطر آن که تخصیص، قبح تأخیر بیان و... را ببار می آورد بلکه بخاطر همان استدلالی که از ناحیه (قیل) بیان گردید.

۱. یعنی با احتمال این که عام متأخر، ناسخ خاص متقدم باشد.

۲. شیخ مظفر (ره) می فرماید: در صورت دوم از صورت ثالثه صوابتر آن است که دلیل خاص متقدم، حمل بر تخصیص شود به جهت همان دلیلی که در صورت دوم از (صورت الثانیة) بیان گردید و ماحصل آن این است که اکرم العلماء متأخر، تنها بر آن که مراد جدی مولی عموم است دلالت دارد و اما این که آن مراد جدی حکم واقعی باشد (و حکم واقعی

العام لا يدل على أكثر من ان المراد جدي، ولا يدل في نفسه على أن الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية. وانما يكون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالة على هذا النحو^(۱) والا فالعمومات الواردة في الشريعة على الاغلب ليست كذلك. واما احتمال النسخ، فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرج عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدم عليه، لانه أقوى في نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال: (۲) ان العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم الا بدوياً

تابع مصالح و مفاسد می باشد) عام مذکور دلالتی ندارد و در صورتی عام متأخر می تواند (ناسخ) خاص متقدم باشد که دلالت عام بر حکم واقعی و بر این که مراد جدی، حکم واقعی می باشد محرز گردد و حال آن که اغلب عمومات وارده در شریعت مقدس، دلالت بر این که مراد جدی حکم واقعی باشد ندارد بنا بر این ناسخیت عام متأخر برای خاص متقدم متوقف بر آن است که عام دلالت بر حکم واقعی که تابع مصالح واقعی است، داشته باشد و چنین دلالتی، در فرض مورد بحث محرز نمی باشد.

بنا بر این إصالة العموم مراد جدی و حکم ظاهری را بیان می کند و نمی تواند ناسخ خاص متقدم باشد و از آن طرف احتمال قرینیت خاص متقدم و اقوائیت ظهور آن به قوتش باقی بوده و احتمال ناسخ بودن عام صدمه ای بر او وارد نمی سازد و صلاحیت مخصص بودن او را از او سلب نمی کند و سرانجام خاص متقدم با قوت ظهوری که دارد عام متأخر را تخصیص می زند و کشف می کند که حکم واقعی، خصوص اکرام علماء عدول است و عموم عام که مراد جدی مولی بود، حکم ظاهری و صوری خواهد بود و بدین ترتیب می بینیم که إصالة العموم چنین کارایی را ندارد که عام متأخر را، ناسخ خاص متقدم، قرار دهد و بالاخره به این نتیجه دست می یابیم که در صورت دوم از «صورة الثالثة» خاص متقدم حمل بر تخصیص می شود. ۱. یعنی عام دلالت کند بر بیان حکم واقعی و این که حکم واقعی تابع مصالح واقعی می باشد.

۲. تا بحال بر فرض آن که عام متأخر، ظهور در عموم داشته باشد، با تحلیلی که گذشت ثابت کردیم که خاص متقدم باید حمل بر تخصیص شود و اما از عبارت (بَلْ يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ...) به بعد می خواهیم بگوییم که امکان آن هست، که عموم عام متأخر را از ریشه

بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاص، لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالتقرينة الحالية، فلا يكون العام ظاهراً في العموم حتى يتوهم أنه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي.

(الصورتان الرابعة والخامسة)^(۱)

إذا كانا مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فانه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام. ولا وجه لتوهم النسخ لاسيما بعد أن رجحنا التخصيص في جميع الصور، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

تخريب نمایم به این کیفیت که عام متأخر برای کسی که از خاص متقدم اطلاع ندارد، ممکن است ظهور بدوی در عموم داشته باشد ولی نسبت به کسی که از خاص متقدم اطلاع دارد اصلاً ظهور در عموم، برای عام، منعقد نمی شود چه آن که متکلم در بیان مراد خود (علی سبقه) یعنی بر خاص متقدم اعتماد نماید، بنا بر این مخصص متقدم و سابق، همانند مخصص متصل و یا مانند قرینه حالیه می باشد که مانع از انعقاد ظهور عام در عموم خواهد بود.

و سرانجام توهم این که عام در بیان حکم واقعی ظهور دارد و ناسخیت عام برای خاص بدین وسیله به اثبات برسد، محلی از اعتبار ندارد.

۱. اما صورت چهارم آن است که تاریخ صدور عام و همچنین تاریخ ورود خاص نامعلوم باشد و صورت پنجم آن است که تاریخ ورود یکی از عام و خاص مجهول باشد و در این دو صورت با توجه به بررسی هایی که در صور سابقه انجام شد خاص حمل بر تخصیص خواهد شد چه آن که حمل بر نسخ توقف دارد بر این که ورود عام متقدم و متأخر برای بیان حکم واقعی، بالعلم و الیقین ثابت باشد و چنین چیزی در صورت چهارم و پنجم یقیناً منتفی بوده و لذا حمل خاص بر نسخ در صورت چهارم و پنجم انگیزه ای ندارد و لامحاله (خاص) حمل بر تخصیص خواهد شد:

و بالاخره مبنای مرحوم مظفر در تمامی صورت های پنجگانه و یا هفتگانه و یا بیشتر، این شد که خاص حمل بر تخصیص می شود و جناب (نسخ) در هیچ یک از صور مذکوره نتوانست جای پایی برای خود باز نماید.



مرکز تحقیقات کتب ویر علوم اسلامی

الباب السادس - المطلق والمقيّد

وفيه ست مسائل

المسألة الاولى - معنى المطلق والمقيّد

عرفوا المطلق بأنه «ما دل على معنى شائع في جنسه» ويقابله المقيّد. وهذا التعريف^(١) قديم بحثوا عنه كثيرا واحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. ولا فائدة

١. (مطلق) در لغت به معنای (مُرسل، و رها شده) می باشد و به عبارت دیگر مطلق چیزی است که به شیء مقيّد نشده باشد، و در مقابل آن (مقيّد) چیزی است که به شیء مقيّد شده باشد مثلاً می گویند (فُلَانٌ مُّطْلَقُ الْعِثَانِ) یعنی فلان شخص به چیزی مقيّد و وابسته نمی باشد.

و اکثر اصولیین (مطلق) را (بِأَنَّهُ مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى شَائِعٍ فِي جِنْسِهِ) «مطلق چیزی است که بر معنای شایع در جنس خود دلالت نماید» تعریف نموده اند و تعریف مذکور کثیراً مورد بحث قرار گرفته و بر آن مؤاخذات و خورده گیری های زیادی را شمرده اند و نظر بر این که تعریف مذکور از تعاریف لفظی و شرح الإسمی می باشد نه تعریف حقیقی، لذا اطالة کلام در شرح و بسط آن فایده ای ندارد (و ما در بحث عامّ و خاصّ راجع به تعریف شرح اللفظی و تعریف حقیقی توضیحات کافی بیان نمودیم) نکته قابل توجه در اینجا آن است که تعریف مذکور به همان معنای لغوی (مطلق) برگشت دارد، بنا بر این اصولیین در رابطه با (مطلق و مقيّد) اصطلاح جدید و خاصی ندارند بلکه اصولیین مطلق و مقيّد را در همان معنای لغوی و عرفی که دارند بکار می برند.

مثال مطلق، مثلاً مولى فرموده است: (إِعْتِقْ رَقَبَةً) رقبه مطلق است و معنای آن در جنس خود شیوع دارد که جنس رقبه را چه مؤمن باشد و چه کافر، شامل می شود به خلاف (إِعْتِقْ

في ذكرها ما دام ان الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ، لانه من التعاريف اللفظية.

والظاهر انه ليس للاصوليين اصطلاح خاص في لفظي المطلق والمقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فان المطلق مأخوذ من الاطلاق وهو ارسال والشيوع، ويقابله التقييد تقابل الملكة وعدمها، والملكة التقييد والاطلاق عدمها، وقد تقدم ص ۱۲۱

غاية الأمر أن ارسال كل شيء بحسبه وما يليق به. فاذا نسب الاطلاق والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام - فانما يراد ذلك بحسب ماله من دلالة على المعنى. فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد استعمال لفظ^(۱) المطلق نستطيع أن نأخذ صورة تقريبية لمعناه: فمثلا

رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ) که رقبه مقید به مؤمنه شده است و در جنس خود شیوع ندارد و رقبه کافره را شامل نمی شود.

نکته دیگری که قابل تذکر می باشد آن است که (و يُقَابِلُهُ التَّقْيِيدُ تَقَابُلُ الْمَلَكَةِ) تقابل بین مطلق و مقید از باب تقابل عدم و ملکه می باشد مثلاً نسبت (عَدَمٍ بَصَرٍ) به چیزی داده می شود که ملکه و استعداد بَصَرٍ داشتن را داشته باشد و اما نسبت عدم بَصَرٍ، به دیوار صحیح نخواهد بود، بنا بر این مطلق را به چیزی می توان نسبت داد که شأنیست و ملکه تقييد شدن را داشته باشد، غایة الامر... منتهی ارسال و اطلاق هر شیء به حسب لیاقت آن می باشد مثلاً نسبت اطلاق را به لفظ رَقَبَةٌ می دهیم و می گوئیم لفظ رقبه در اَعْتِقَ رَقَبَةً مطلق است، اطلاق و ارسال رَقَبَةٌ نسبت به همان محدوده دلالت آن خواهد بود که (رَقَبَةً) رَقَبَةٌ مؤمنه و کافره را شامل می شود و سرانجام به این نتیجه می رسیم که اطلاق و ارسال مربوط به معنی و مدلول است، یعنی لفظی را که متصف به اطلاق می نماییم به اعتبار معنا و مدلول آن می باشد و الا ذات لفظ بدون ملاحظه معنا و مدلول آن، اطلاق و ارسالی ندارد.

۱. شیخ مظفر (ره) از عبارت (و مِنْ مَّوَارِدِ اسْتِعْمَالِ...) تا پایان مسئله اول چهار تا مطلب را بیان می فرماید:

مطلب اول: آن است که دو قسم مطلق داریم:

۱- مطلق افرادی که لفظ رَقَبَةٌ مثلاً به اعتبار معنای خود، اطلاق و ارسال و شمول دارد که

تمامی افراد رقبه را شامل می شود.

۲- مطلق احوالی که اطلاق و ارسال و شمول به اعتبار افراد نمی باشد بلکه به اعتبار حالات مدلول و معنای لفظ می باشد، مثلاً (عَلَمَ شخصی) (محمّد) و یا اسمی معرّف بلام عهد می باشد (أَلْعَالِم) که معنای آن همان یک فرد عالم مشخص می باشد، هیچ کدام به اعتبار معنا، شیوع و ارسال ندارد و لذا عَلَم شخصی و معرّف بلام عهد را به اعتبار معنا و افراد نمی توان مطلق نامید، منتهی به اعتبار حالات و احوال، عَلَم شخصی و معرّف به لام عهد به مطلق نام گذاری می شود مثلاً مولى فرموده:

(أَكْرِمُ مُحَمَّدًا) نظر بر این که شخص می تواند حالات مختلفی داشته باشد از قبیل ملبس بودن و معمم بودن و مکلا بودن و غیر ذلک، لذا به اعتبار حالات می توانیم لفظ مطلق را بر عَلَم شخصی اطلاق نماییم و بگوییم (که محمد در رابطه با وجوب اکرام، مطلق است، یعنی محمد مطلق در هر حالتی از حالات باشد واجب الإکرام می باشد) بنا بر این علاوه بر مطلق افرادی، مطلق احوالی هم وجود دارد.

مطلب دوم: (وَكَذَلِكَ عِنْدَ مَا نَعْرِفُ أَنَّ الْعَامَ...) آن است که با توجه بر این که مطلق گاهی به لحاظ افراد، اطلاق و ارسال دارد و گاهی به لحاظ احوال ارسال و اطلاق خواهد داشت، بدین لحاظ (عام) گرچه بلحاظ افراد و شمول افرادی که دارد خیر از مطلق است و مطلق بر عام صادق نمی باشد و لکن به اعتبار حالات افراد مطلق بر عام صادق است، مثلاً مولى فرموده (أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ) الْعُلَمَاء جمع معرّف بلام است و همه افراد عام را شامل می شود و نظر بر این که وجوب اکرام برای افراد علما مثل زید عالم و بکر عالم... ثابت است و افراد در هر حالتی باشند (معمّم، ملبس، مکلا و...) واجب الإکرام هستند و این عام نسبت به حالات و احوال افراد، مطلق خواهد بود (البته غیر المفردة).

احوال مفردة آن است که باعث می شود (مثلاً) (عالم) با داشتن آن حالت، موضوع حکم باشد مثل حالت عدالت، بنابراین عام نسبت به حالات غیر مفردة مطلق می باشد.

مطلب سوم: (وَعَلَى هَذَا فَمَعْنَى الْمُطْلَق...) آن است که بنا بر بیان مذکور باید مطلق را آن چنان تعریف نماییم که مطلق افرادی و احوالی را شامل گردد باید بگوییم مطلق: هُوَ شَيْعُ اللَّفْظِ وَسَعَتُهُ بِاعْتِبَارِ مَدْلُولِهِ مِنَ الْمَعْنَاءِ وَ أَحْوَالِهِ.

مطلق عبارت است از شیوع و شمول و سعة لفظ به اعتبار مدلول و معنا و احوال آن معنا.

عند ما نعرف ان العلم الشخصي والمعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناهما، لأنه لا شيوع ولا ارسال في شخص معين - لا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصي مطلقاً، فانه إذا قال الأمر: (اكرم محمداً) وعرفنا أن لمحمد أحوالاً مختلفة ولم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع أن نعرف أن لفظ محمد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالاطلاق بلحاظ الأحوال، وإن لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذن للاعلام الشخصية والمعرف بلام العهد اطلاق فلا يختص المطلق بماله معنى شائع في جنسه كاسم الجنس ونحوه.

وكذلك عند ما نعرف أن العام لا يسمى مطلقاً، فلا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقاً أبداً، لانا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفرادها أما بالنسبة إلى أحوال

در این صورت تعریف مطلق، مطلق افرادی و احوالی را شامل خواهد شد.

مطلب چهارم: (وَلَكِنْ لَا عَلَى أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشُّيُوعَ) آن است که فرق بین مطلق و عام این است که عام بِالْوَضْع دلالت بر شیوع و شمول و ارسال دارد و مطلق بحکم عقل دلالت بر شیوع و شمول دارد، به عبارت دیگر مثلاً نکره در سیاق نفی (مَا رَأَيْتُ رَجُلًا) که یکی از الفاظ عموم است دلالت آن بر شمول و عموم از باب این است که نکره در سیاق نفی برای عموم و شمول وضع شده است و عموم و شمول مستعمل فیهِ و موضوع له لفظ نکره در سیاق نفی، می باشد و اما دلالت رَقَبَةُ در اِعْتِقَ رَقَبَةً بر شمول و عموم از باب استعمال لفظ در موضوع له نمی باشد بلکه به حکم عقل و مقدمات حکمت دلالت بر شمول و عموم دارد.

مؤلف:

فرمایش مرحوم مظفر مبنی بر آنکه فرق بین عام و مطلق آن است که عموم و شمول در عام مستند به وضع است و در مطلق مستند به حکم عقل و مقدمات حکمت می باشد قابل خدشه می باشد چه آنکه خود مرحوم مظفر در مبحث (الفاظ عموم) «مفرد معرف بالف و لام» جنس را از جمله الفاظ عموم شمرده و تصریح فرمودند که استفاده عموم و شمول از مفرد معرف، بِالْاِطْلَاق و به مقتضای مقدمات حکمت می باشد نه آنکه مستند به وضع باشد، بنا بر این در مورد فرق بین عام و مطلق باید بگوییم که استغراق و شمول افراد در عام بنحو عطف به «واو» است و در مطلق به نحو عطف به او خواهد بود مثلاً أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ به معنی أَكْرَمُ زَيْدِ الْعَالَمِ و بَكْرُ الْعَالَمِ و... می باشد و اِعْتِقَ رَقَبَةً به معنای اِعْتِقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً أَوْ كَافِرَةً می باشد.

افرادہ غیر المفردة فانه لا مضایقة فی أن نسمیه مطلقا. اذن لا مانع من شمول تعریف المطلق المتقدم (وهو ما دل علی معنی شایع فی جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتباره افرادہ.

وعلى هذا فمعنى المطلق هو شیوع اللفظ وسعته باعتبار ماله من المعنى واحواله، ولكن لا على أن يكون ذلك الشیوع مستعملا فيه اللفظ كالشیوع المستفاد من وقوع النكرة فی سياق النفي والا كان الكلام عاما لا مطلقا.

المسألة الثانية - الاطلاق والتقييد متلازمان

اشرنا إلى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها، لأن الاطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد. فيتبع الاطلاق التقييد فی الامكان،^(۱) أي

۱. مقصود وهدف بحث در مسئله دوم از مسائل ششگانه مطلق و مقید دو نکته می باشد:

نکته اول: آن است که تقابل بین اطلاق و تقييد از باب تقابل عدم و ملكه می باشد و اطلاق و تقييد با هم تلازم دارند چه آنکه اطلاق عبارت است از عدم تقييد چیزی که شأنیت و ملكه مقید شدن را داشته باشد، بنا بر این اطلاق از لحاظ امکان و عدم امکان تابع تقييد است، به این معنا: اطلاق در کلامی مطرح می شود که آن کلام قابلیت مقید شدن را دارد و لكن مقید نشده باشد و اگر در کلامی تقييد امکان پذیر نباشد اطلاق را نمی تواند بپذیرد، و سرانجام آن کلام نه مطلق است و نه مقید، ولو آنکه متکلم در مورد آن کلام یا تقييد و یا اطلاق را منظور داشته باشد بنا بر این تقييد و اطلاق لازم ملزوم هم می باشند.

نتیجه بحث آن است که در مسئله واجب توصلی و تعبدی مثلاً مولى فرموده (صَلِّ) صیغه امر اگر نسبت به قصد قربت اطلاق داشته باشد معنایش آن است که در صورت شک در این که آیا قصد قربت جزء و یا شرط صلوة می باشد یا خیر؟ به اطلاق صیغه امر تمسک می نماییم و قید قصد قربت را نفی خواهیم نمود و نتیجه می گیریم که قصد قربت در صلوة جزئیت و شرطیت ندارد و لكن برای صیغه امر، نسبت به قصد قربت اطلاق، امکان ندارد بخاطر آن که تقييد صیغه امر را به قصد قربت بمعنی الْقَصْد الْأَمْر، غیر ممکن است بخاطر همان اشکال تقدیم شیء بر نفس شیء که در سابق بیان گردید، بنا بر این نظر بر این که قید قصد قربت در

انه إذا امکن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل امکن الاطلاق ولو امتنع استحال الاطلاق. بمعنى انه لا يمكن فرض استکشاف الاطلاق وارادته من کلام المتکلم في مورد لا يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقاً ولا مقيداً، وان كان في الواقع أن المتکلم لابد ان يريد احدهما. وقد تقدم مثاله في بحث التوصلی والتعبدی ص ۱۲۲. اذ قلنا: ان امتناع تقييد الامر بقصد الامتثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استکشاف ارادة الاطلاق باطلاق المقام لا باطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة - الاطلاق في الجمل

الاطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر^(۱) من کلمات الاصوليين - اذ مثلوا

کلام اول و واحد مولى، راه ندارد کلام و امر واحد و اول مولى، نسبت به قصد قربت اطلاق نخواهد داشت و لذا مولى که فرموده (صَلِّ) نسبت به قصد قربت اطلاق ندارد، يعنى از اطلاق کلام مولى که فرموده (صَلِّ) نمى توانيم کشف کنیم که مراد مولى مطلق صلوة است چه قصد قربت داشته باشد و يا نداشته باشد، بنا بر اين کلام مولى (صَلِّ) نسبت به قصد قربت اطلاق کلامى ندارد ولى ممکن است کلام مولى اطلاق مقامى داشته باشد به اين معنا که مولى اگر قصد قربت را در صلوة لازم مى دانست بايد با امر دومى (افْعَلْ صَلَوَتَكَ مَعَ الْقَصْدِ الْقُرْبَةِ) شرطيت و يا جزئيت قصد قربت را اعلام نمايد و از اين که مولى به امر اول اکتفا کرده و امر دوم را نياورده است کشف مى کنیم که مولى مطلق صلوة را خواسته و قصد قربت اعتبار نخواهد داشت، اين اطلاق را اطلاق مقامى مى گویند.

بنا بر اين معنای عبارت کتاب (وَ ذَكَرْنَا هُنَاكَ كَيْفَ يُمَكِّنُ اسْتِكْشَافُ...) واضح مى شود (يعنى در بحث تقسيمات اوليه و ثانويه واجب، ذکر کردیم که چگونه ممکن است اراده اطلاق از طريق اطلاق مقامى کشف گردد، و اما اراده اطلاق، از طريق اطلاق کلام واحد (و امر اول)، کشف نخواهد شد، چه آن که کلام واحد و امر اول مولى (صَلِّ) نسبت به قصد قربت تقييد ندارد و لذا اطلاق هم نخواهد داشت.

۱. غرض بحث در مسئله سوم آن است که على رغم آن چه که از کلمات اصوليين (مبنى بر اين که برای مطلق به اسم جنس و نکره مثال زده اند) ظاهر مى شود، اطلاق اختصاص به

للمطلق باسم الجنس وَعَلِمَ الْجِنْسُ^(۱) والنكرة، بل يكون في الجمل ايضاً كاطلاق صيغة افعَل الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني والتعيني والنفسي، فان الاطلاق فيها انما هو

مفردات ندارد، بلکه اطلاق نسبت به جملات ايضاً مطرح است، مثلاً از طريق اطلاق صيغة اِفْعَل، وجوب عینی و تعیني و نفسی استفاده می شود و وجوب کفایي و تخیري و غیري نیاز به قيد زائدي دارد و همچنین جمله شرطیه (إِنْ جَائِكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمُهُ) اطلاق دارد که دلالت بر انحصاریت علیت شرط برای جزاء خواهد داشت، بنابر این مطلق در مورد مفرد و جمله مطرح خواهد بود.

منتهی در مباحث آینده اطلاق مربوط به مفردات و الفاظ مفردة مورد نظر می باشد و از اطلاق بعضی جمله ها در مناسبت هایی که گذشت بحث شده است، مثلاً در بحث اوامر از اطلاق صيغة اِفْعَل و در بحث مفاهیم از اطلاق جمله شرطیه، سخن به میان آمده (وَلَعَلَّ عَدَمَ شُمُولِ الْبَحْثِ...) شاید جهت آن که اصولیین برای مطلق الفاظ مفردة را مثال آورده اند تا شامل مطلق در جملات، نشود، آن باشد که مطلقاً جملات ضابطه کلی ندارد و با این که اَصَحُّ آن است که مقدمات حکمت شامل مطلقات جَمَل هم خواهد بود.

۱. اسم جنس مانند انسان، رجل، فرس، حیوان، و سواد و بیاض.

فرق بین اسم جنس و جنس: همان طوری که از سخنان محقق قمی (ره) و صاحب فصول (ره) صریحاً استفاده می شود: إِنَّ الْجِنْسَ هُوَ الطَّبِيعَةُ وَاسْمُ الْجِنْسِ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهَا. جنس همان طبیعت انسان است و اسم جنس همان لفظ (إِنْ سَأَلَ) است که دلالت بر طبیعت دارد، و اما «نکره» مثل رجل، (وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ)، و مرثه، البته بدون آن که در سیاق نفی باشد و الا اگر در سیاق نفی باشد از الفاظ عموم می باشد.

و اما «عَلِمَ جِنْس» آن است که وضع شده برای طبیعت (بِمَا هِيَ مُتَعَيَّنَةٌ بِالتَّعْيِينِ الذُّهْنِيِّ) نه بِمَا هِيَ هِيَ، مانند (أُسَامَةُ) و فرق بین عَلِمَ جنس و اسم جنس آن است که عَلِمَ جنس وضع شده برای ماهیت متحده با ملاحظه تعین و حضور آن طبیعت در ذهن مانند (أُسَامَةُ) و لذا با عَلِمَ جنس معامله معارف می کنند و آن را جزء معارف بحساب می آورند.

و اما اسم جنس برای تعریف و تعیین وضع نشده است و إِنَّمَا يَحْصُلُ التَّعْرِيفُ وَالتَّعْيِينُ فِيهِ بِالْأَلَةِ، مانند الف و لام.

بنا بر این عَلِمَ جِنْس به جَوْهَرِهِ دلالت بر تعریف و تعیین دارد و اسم جنس بِالْأَلَةِ، دلالت بر تعیین و تعریف خواهد داشت.

من نوع اطلاق الجملة. ومثله اطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط. ولكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الالفاظ المفردة، ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار ان ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها، وان كان الاصح ان بحث مقدمات الحكمة يشملها. وقد بحث عن اطلاق بعض الجمل في مناسباتها كاطلاق صيغة افعل والجملة الشرطية ونحوها.

المسألة الرابعة - هل الاطلاق بالوضع؟

لا شك في ان الاطلاق في الاعلام بالنسبة إلى الاحوال - كما تقدمت الإشارة إليه - ليس بالوضع، بل انما يستفاد من مقدمات الحكمة. (۱)

۱. در مسئله چهارم منظور و غرض بحث آن است که سر منشأ اطلاق و شمول در الفاظ مطلق، آیا وضع است و یا آن که حکم عقل و مقدمات حکمت می باشد؟ شیخ مظفر (ره) سه مورد از موارد اطلاق را بیان می فرماید که در دو مورد خلافی در سر منشأ اطلاق وجود ندارد و در مورد سوم بین علما اختلاف است.

مورد اول: (لا شک فی أنَّ الإِطلاقَ فی الأعلام...) اعلام شخصیّه مثل محمد و محمود و زید و عمر، گرچه از نظر معنا و مدلول شیوع و اطلاقی ندارند، ولی همان طوری که قبلاً به آن اشاره گردید، نسبت به احوالات و حالات مختلفه‌ای که دارد، اطلاق و شمول خواهد داشت، مثلاً مولی فرموده (اکرم زیداً) زید در هر حالتی از حالات شخصی خود باشد (قائم باشد، قاعد باشد، معمم باشد، مکلأ باشد و...) واجب الاکرام است و اطلاق علم شخصی نسبت به احوالات، مستند به وضع نمی باشد چه آن که زید برای ذات معینی وضع شده است و اطلاق احوالی موضوع له زید نمی باشد بلکه اطلاق احوالی برای زید از مقدمات حکمت و حکم عقل استفاده می شود.

مورد دوم: (و کذا لک إِطلاقُ الجُمَل...) اطلاق جملات، مانند صیغه افعل و جمله شرطیه ایضاً مستند به مقدمات حکمت می باشد و در این که اطلاق جملات مستند به مقدمات حکمت است بین علما خلاف و نزاعی وجود ندارد.

اما مورد سوم: (وَ إِنَّمَا الَّذی وَقَعَ فیهِ البَحْثُ...) که مورد بحث و نزاع واقع شده است اطلاق اسماء اجناس و مشابه آن که اعلام اجناس باشد، می باشد که آیا اطلاق اسماء اجناس

وكذلك اطلاق الجمل وما شابهها - ايضاً - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة. وهذا لا خلاف فيه.

وانما الذي وقع فيه البحث هو أن الاطلاق في اسماء الاجناس وما شابهها^(۱) هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أي أَسْمَاءُ الاجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على وجه يكون الارسال أي الاطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له

بالوضع است و یا آن که سر منشأ آن مقدمات حکمت می باشد.

به عبارت دیگر آیا اسم جنس مثل (رَجُل) برای (ذات آن چنانچه که دارنده صفت رجلیت است و بحیثی باشد که شمول و عموم داشته باشد) وضع شده است یعنی شمول و عموم جزء موضوع له رجل می باشد همان طوری که لفظ کل برای عموم و شمول وضع شده است، و یا آن که لفظ (رَجُل) برای (طبیعت مَنْ ثَبَّتَ لَهُ الرَّجُلِيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ) وضع شده است که شمول و عموم در موضوع له (رجل) اخذ نشده و شمول و عموم و اطلاق باید از دال آخری استفاده گردد؟ بین علما اختلاف و نزاع شده است.

مشهور از علمای قدیم تا زمان سلطان العلماء معتقد بودند که مثلاً (رجل) برای جنس مرد با حیثیت شمول و اطلاق، وضع شده که در این صورت دلالت رجل بر اطلاق و شمول، مستند به وضع خواهد بود چه آن که شمول و اطلاق در موضوع له رجل، اخذ شده و جزء موضوع له آن می باشد، و سلطان العلماء (ره) و علمای بعد از او معتقدند که رجل برای طبیعت (ذاتی که ثَبَّتَ لَهُ الرَّجُلِيَّةَ) وضع شده و شمول و اطلاق در موضوع له آن اخذ نشده است و استفاده اطلاق و شمول از آن، نیاز به دال آخری دارد، بنا بر قول اول اگر (رجل) در مقید استعمال شود مثلاً بگوییم أَكْرَمَ رَجُلًا عَادِلًا، استعمال، مجاز می باشد و بنا بر قول دوم نظر بر این که موضوع له (رجل) طبیعت است چه در مطلق و چه در مقید استعمال شود، حقیقت می باشد برای این که در هر دو صورت در موضوع له خود که همان طبیعت باشد استعمال شده است. مرحوم مظفر (ره) قول سلطان العلماء را می پذیرد و برای توضیح مطلب امور ثلاثه ای را که فواید فراوانی در بر دارد، مورد توجه قرار می دهد و به توضیحات امور ثلاثه خواهیم پرداخت.

۱. یعنی آن چه که مشابه جمله است مانند مشتقات مثلاً اسم فاعل (فاضل) گر چه جمله نیست ولی مشابه جمله خواهد بود که اطلاق مشتق ظهور در مَنْ تَلَبَّسَ بِالْمَبْدَأِ دارد.

اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء - أو أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي والاطلاق يستفاد من دال آخر،^(۱) وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟ - وهذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الاصول، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا. وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، وعلى القول الثاني يكون حقيقة.

والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل أن نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها. ولتوضيح هذا القول وتحقيقه^(۲) ينبغي بيان أمور ثلاثة تنفع في هذا الباب

۱. دال آخر عبارت است از (نفس مجرد بودن لفظ از قيد) البته مجرد بودن لفظ از قيد، زمانی دلالت بر اطلاق می کند که مقدمات حکمت قابل تطبیق در آن لفظ باشد.

۲. شیخ مظفر (ره) در رابطه با مشخص ساختن موضوع له اسماء اجناس اموری را با تفصیلات و توضیحات گسترده ای بیان می نماید گرچه در بیان امور آتیه از روش و سبک همیشگی خود که رعایت اختصار در بیان مطالب باشد، با اعتراف خود، خارج شده است ولی نظر بر این که در طی بیان امور، مطالب و حقایق مهمی را کشف می نماید لذا می توان خروج ایشان را اضطراری تلقی نمود.

علی ای حال در امر اول تحت عنوان (اعتبارات الماهية) دو تا مطلب را با توضیحات جالبی به اثبات می رساند:

مطلب اول: کشف اشتباه و خطایی است که مرحوم صاحب کفایه هروی (ره) در مورد ماهیت (مهمله من حیث هی) و ماهیت (لا بشرط مقسمی) مرتکب شده است یعنی هر دو ماهیت را به یک معنا حساب کرده است.

مطلب دوم: اثبات آن که ماهیت (لا بشرط مقسمی) نمی تواند موضوع له اسماء اجناس باشد.

جهت روشن شدن آن دو مطلب و توضیح عبارات مرحوم مظفر (ره) ابتدا مبنا و نظر صاحب کفایه را در مورد ماهیت و اقسام آن به طور اختصار بیان می کنیم و سپس نظر و مبناي مرحوم مظفر را در این زمینه مورد توجه قرار داده و سرانجام بعضی از عبارات کتاب را تا حدودی که به سر حد توضیح و اضحات نرسد، توضیح خواهیم داد.

(نظر و مبنای صاحب کفایه (ره) در مورد اعتبارات ماهیّه)

او چنین می‌فرماید: ماهیّت انسان، رجل، و مرثّة... تارةً بما هي هي مُهْمَلَةٌ مُبْهَمَةٌ بدون آن که چیزی (حتی لا بشرط ماهیّت) ملاحظه گردد، ملاحظه می‌شود این قسم را لا بشرط مَقْسَمٌ می‌نامند، (لا بشرط) می‌گویند بخاطر آن که ماهیّت، مشروط به هیچ چیزی نشده است (و مَقْسَمٌ) می‌گویند بخاطر آن که این قسم مَقْسَمٌ می‌شود برای سه قسم دیگر که بیان خواهد شد مانند (کلمه) که مقسم است و (اسم) و (فعل) و (حرف) اقسام او خواهند بود.

و أُخْرَى ماهیّت بما هي هي مُهْمَلَةٌ مُبْهَمَةٌ ملاحظه می‌شود منتهی لا بشرطیّت ماهیّت ایضاً لحاظ می‌گردد، این قسم دوم لا بشرط قسمی نام دارد مثلاً ماهیّت انسان را ملاحظه می‌کند و لا بشرطیّت آن نسبت به عالم بودن و عالم نبودن ایضاً ملاحظه می‌گردد (لا بشرط) می‌گویند بخاطر آن که ماهیّت مشروط بوجود علم و عدم علم نمی‌باشد و قسمی می‌گویند. بخاطر آنکه یکی از اقسام ماهیّت شماره یک می‌باشد، و ثالثةً ماهیّت در حالی که مقید به وجود شیء است، ملاحظه می‌شود مانند ملاحظه ماهیّت انسان مقیده به عالم بودن، این قسم سوم در حقیقت یکی از اقسام ماهیّت شماره یک می‌باشد (ماهیّت به شرط شیء) نام دارد.

رابعةً ماهیّت در حالی که مقید به عدم شیء است ملاحظه می‌گردد مانند ملاحظه ماهیّت انسان مقیده به عدم عدالت، اسم این قسم چهارم را (ماهیّت بشرط لا) گذارده‌اند.

این بود ماحصل فرمایش مرحوم صاحب کفایه (ره) توجّه فرمودید که صاحب کفایه تبعاً لِیَقْضِ الْقَلْبُ الْإِسْفَةَ الْأَجْلَاءَ، ماهیّت مُهْمَلَه و ماهیّت لا بشرط مَقْسَمٌ، را یک قسم قلمداد نموده و آن را مقسم قرار داده و سه قسم بعدی را به عنوان اقسام ثلاثه برای آن معرفی فرمودند (دقت فرمایید) سرانجام اقسام ماهیّت طبق مبنای صاحب کفایه (ره) روی هم رفته از چهار قسم تجاوز نکرد، که ماهیّت لا بشرط مَقْسَمٌ را با ماهیّت مهمله یکی حساب نمود و آن را مقسم قرار داد و ماهیّت لا بشرط قسمی و بشرط شیء و بشرط لا را اقسام ثلاثه آن معرفی کرد.

و لکن «ماهیّت مهمله من حیث هي را با ماهیّت لا بشرط مَقْسَمٌ» یکی دانستن، از نظر مرحوم مظفر خطا و اشتباه می‌باشد، بلکه ماهیّت مهمله و ماهیّت لا بشرط مَقْسَمٌ، جدای از هم بوده و هر کدام حساب جداگانه‌ای دارد و از نظر معنا، مغایر هم خواهد بود، بنابراین اقسام ماهیّت طبق نظر شیخ مظفر (ره) و دیگر محققین، پنج تا خواهد بود و آن اقسام طبق

بیان کتاب از قرار ذیل است:

۱- (أَنَّ تُعْتَبَرُ الْمَاهِيَّةَ مَشْرُوطَةً بِذَلِكَ الْأَمْرِ الْخَارِجِ...) قسم اول آن است که اعتبار ماهیت، مشروط به یک امر خارج از ذات و ذاتیات ماهیت باشد مثلاً ماهیت رقبه‌ای که واجب العتق باشد مشروط به ایمان که امر خارج از ذات رقبه است اعتبار شده است، این قسم ماهیت را ماهیت به شرط شیء می‌نامند.

۲- (أَنَّ تَعْتَبَرُ مَشْرُوطَةً بِعَدَمِهِ...) ماهیت نسبت به امر خارج از ذات مقایسه شود و مشروط به عدم آن امر خارج، اعتبار گردد مانند ماهیت مسافری که وجوب قصر متوجه او شده است مشروط به عدم کونه عاصیاً لله، اعتبار شده است که این قسم، ماهیت به شرط لای نام دارد.

۳- (أَلَا تُعْتَبَرُ مَشْرُوطَةً...) ماهیت نسبت به امر خارج از ذات خود لا بشرط وجود امر خارج، و لا بشرط عدم امر خارج، اعتبار شده باشد مانند ماهیت انسان که مورد وجوب صلوة قرار گرفته، نسبت به حریت، لا بشرط ملاحظه شده که حریت و عدم حریت دخل در وجوب صلوة ندارد و این قسم را لا بشرط قسمی می‌گویند لا بشرط می‌گویند چرا و قسمی می‌گویند چرا؟ وجهش قبلاً بیان گردید.

۴- (الْثَّانِي أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْمَاهِيَّةِ «لَا بِشَرِّطٍ قِسْمِي»...) قسم چهارم از ماهیات، ماهیت (لا بشرط مقسمی است) که ماهیت به عنوان لا بشرط اعتبار شده باشد منتهی لا بشرط آن چنانچه‌ای که مقسم است برای اقسام ثلاثه مذکور (که بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی باشند).

۵- (الْأَوَّلُ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ «الْمَاهِيَّةِ الْمُهِمَلَةِ»...) قسم پنجم از ماهیات ماهیت مهمله من حیث هی است که ذات ماهیت بما هی با قطع نظر از جمیع ماعدای ذات، لحاظ شود. توجه فرمودید که شیخ مظفر (ره) تعداد ماهیات را به پنج تا رساند و ماهیت مهمله را جدای از ماهیت لا بشرط مقسمی بحساب آورد.

هم اکنون می‌پردازیم به اینکه چرا آن دو ماهیت به دو معنای مغایر هم باشند و چرا طبق نظر صاحب کفایه (ره) و بعضی بزرگان فلاسفه هر دو ماهیت به یک معنا نباشند؟ مرحوم مظفر (ره) دو تا فرق اساسی و تفاوت بنیادی میان (ماهیت مهمله) و (ماهیت لا بشرط مقسمی) همانند تفاوت و فرق میان ماه من تا ماه گردون، معرفی می‌فرماید:

فرق اول: آن است که ماهیت مهمله حالتی دارد که آن حالت در ماهیت لا بشرط مقسمی وجود ندارد و آن حالت آن است که در ماهیت مهمله، نظر شخص نظاره گر و ملاحظه کننده، به ذات ماهیت بما هی می باشد بدون آنکه ماهیت نسبت به غیر و امر خارج از ذات ماهیت، مقایسه گردد، به عبارت دیگر در ماهیت مهمله نظر، از جد ذات و ذاتیات بشیء خارج از ذات و ذاتیات، تجاوز نخواهد کرد یعنی آن ماهیت بما هی می ملاحظه می شود و نظر مقصور به ذات و ذاتیات آن خواهد بود، و اما در ماهیت لا بشرط مقسمی نظر، به ماهیت در رابطه با مقایسه آن با امر خارج از ذات، خواهد بود که آیا در ماهیت رقبه مثلاً امر خارج اعتبار دارد یا خیر؟ که این ماهیت لا بشرط مقسمی بخاطر آنکه با امر خارج مقایسه شده است لذا از سه حال بیرون نمی باشد یا نسبت به امر خارج از ذات، بشرط شیء است و یا بشرط لا و یا لا بشرط قسمی می باشد.

بنا بر این آن چه که (مقسم) برای اقسام ثلاثه می شود ماهیتی است که مانند اقسام ثلاثه باید مقیس الی امر الخارج باشد و آن ماهیت، همان ماهیت لا بشرط مقسمی است، نه ماهیت مهمله، چه آنکه مقسم آن است که در ضمن اقسام وجود پیدا کند چنان چه «کلمه» در ضمن اسم یا فعل و یا حرف، وجود پیدا می کند و اگر کلمه وجود مستقل غیر از فعل و اسم و حرف داشته باشد معلوم می شود که (کلمه) مقسم برای اسم و فعل و حرف نخواهد بود، و ماهیت مهمله وجود مستقل در ذهن دارد معلوم می شود که (مقسم) برای اقسام ثلاثه نمی باشد و ماهیت لا بشرط مقسمی وجود مستقل ندارد و در ضمن یکی از اقسام ثلاثه باید وجود پیدا نماید، بنا بر این فرق اول این شد که ماهیت مهمله لحاظش در محدوده ذات و ذاتیات است و ماهیت لا بشرط مقسمی در رابطه با امر خارج از ذات و ذاتیات ملاحظه می شود.

و فرق دوم (علی ان اعتبار الماهیه غیر مقیسة...) آن است که ماهیت مهمله اعتبار ذهنی دارد و در ذهن وجود مستقل دارد ولی ماهیت لا بشرط مقسمی نه در ذهن و نه در خارج وجود مستقل ندارد، بنا بر این ماهیت مهمله هرگز نمی تواند (مقسم) برای اقسام ثلاثه مذکوره باشد و مقسم اقسام ثلاثه همان ماهیت لا بشرط مقسمی خواهد بود.

(وَ عَلَيْهِ فَنَحْنُ نُسَلِّمُ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ...) در پایان بحث می فرماید: از نظر اصطلاحات علماء سه تا (لا بشرط) قابل تصور است:

۱- بماهیت مهمله لا بشرط گفته می شود به اعتبار اینکه در ماهیت مهمله محوطه لحاظ،

وفي غير هذا الباب. وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الاعلام من اختلاف في التعبير بل في الرأي والنظر. وهذه الامور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

۱- اعتبارات الماهية

المشهور ان للماهية ثلاثة اعتبارات، إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبة إلى الايمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق. وهي:

۱- ان تعتبر الماهية مشروطة بذلك الامر الخارج. وتسمى حينئذ (الماهية بشرط شيء) كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.

۲- ان تعتبر مشروطة بعدمه. وتسمى «الماهية بشرط لا»، كما إذا كان القصر واجبا في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي بشرط عدم كونه عاصيا لله في سفره. فاخذ عدم العصيان قيدا في موضوع الحكم.



ذات و ذاتیات ماهیت است و مشروط به امر خارج از ذات و ذاتیات نبوده و بلکه اصلاً ماهیت مقیس إلى امر خارج نمی باشد.

۲- به ماهیت «لا بشرط مقسمی» ایضاً لا بشرط گفته می شود به اعتبار اینکه ماهیت با امر خارج از ذات مقایسه می شود ولی مشروط به امر خارج نمی شود.

۳- به ماهیت «لا بشرط قسمی» ایضاً لا بشرط گفته می شود به اعتبار اینکه ماهیت آن به امر خارج از ذات مقایسه شده و نه وجود امر در خارج شرط شده و نه عدم امر در خارج شرط گردیده است، بنا بر این (لا بشرط) در موارد ثلاثه بکار گرفته می شود اما در هر یک به اعتبار خاصی خواهد بود.

مطلب دوم: (کَمَا اتَّضَحَ اَيْضاً أَنَّ الثَّانِي...) نظر بر این که ماهیت لا بشرط مقسمی وجود مستقل ندارد و در ذهن اگر لحاظ شود باید در ضمن یکی از افراد خود لحاظ گردد، لذا به اعتبار آن ماهیت حکم برای ماهیت ثابت نمی شود و نمی تواند موضوع له اسم جنس باشد چه آنکه اگر واضع ماهیت لا بشرط مقسمی را تصور نماید باید در ضمن (بشرط شيء و یا بشرط لا و یا لا بشرط قسمی) ملاحظه نماید و اسم جنس را برای یکی از آن اقسام وضع نماید و سرانجام استعمال اسم جنس در غیر آن قسم، باید مجاز باشد و حال آنکه چنین نیست، بنا بر این ماهیت لا بشرط مقسمی هرگز نمی تواند موضوع له اسم جنس باشد.

٣- الا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه. وتسمى (الماهية لا بشرط)، كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حرا مثلا، فان الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة، لان الانسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها فهو لا بشرط بالقياس اليها.

ويسمى هذا الاعتبار الثالث (اللا بشرط القسمي) في قبال (اللا بشرط المقسمي) الآتي ذكره. وانما سمي (قسما) لأنه قسم في مقابل القسمين الاولين أي البشرط شيء والبشرط لا. وهذا ظاهر لا بحث فيه.

ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١- قولهم: «الماهية المهملة».

٢- قولهم: «الماهية لا بشرط مقسمي».

أفهل ان اصطلاحان وتعبيران لمذلول واحد، او هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟ والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الاعلام: فقد يظهر من بعضهم انهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر (كفاية الاصول) تبعا لبعض الفلاسفة الاجلاء.

ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: انه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران:

(الاول)- ان المقصود من (الماهية المهملة): الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية

بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها.^(١)

(الثاني)- ان المقصود من الماهية (لا بشرط مقسمي): الماهية المأخوذة لا بشرط

التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، وهي - أي الاعتبارات الثلاثة - الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي. ومن هنا سمي (مقسما).

وإذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما

١. ذات ماهية انسان مثلاً همان ماهيت انسان است و ذاتيات آن، جنس و فصل آن

مانند (حيوان ناطق) خواهد بود.

للاعتبارات الثلاثة. وذلك لأن الماهية لا تخلو من حالتين: وهما ان ينظر اليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن ينظر اليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. ولا ثالث لهما.

وفي الحالة الاولى تسمى (الماهية المهملة) كما هو مسلم. وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الاولى مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها ولا يصح أن يكون الشيء مقسما لاعتبارات نقيضه، لان الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

على ان اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنية أخرى مستقلة، والمقسم يجب أن يكون موجودا بوجود أحد أقسامه، ولا يعقل ان يكون له وجود في مقابل وجودات الاقسام، والا كان قسيما لها لا مقسما.

وعليه، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها (لا بشرط)، ولكن ليس هو المصطلح عليه باللا بشرط المقسمي فان لهم في (لا بشرط) - على هذا - ثلاثة اصطلاحات:

- ١- لا بشرط أي شيء خارج عن الماهية وذاتياتها، وهي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهي الماهية المهملة.
- ٢- لا بشرط مقسمي، وهو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة، أي لا بشرط اعتبار البشرط شيء واعتبار البشرط لا واعتبار اللابشرط، لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من كل قيد وحيثية. وليس هذا اعتبارا ذهنيا في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعين له مستقل غير تعيناتها، والا لما كان مقسما.
- ٣- لا بشرط قسمي، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح ان (الماهية المهملة) شيء و(اللابشرط المقسمي) شيء آخر. كما اتضح

ایضا ان الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتبارها، او يوضع له لفظ بحسبه.

۲- اعتبار الماهية عند الحكم عليها

واعلم ان الماهية إذا حكم عليها فاما ان يحكم عليها بذاتياتها، واما ان يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لهما.^(۱)

۱. ملاحظه ماهیت در صورتی که حکمی از احکام متوجه آن ماهیت گردد، از قرار ذیل است، مثلاً ماهیت انسان با آنکه به ذاتیات خود محکوم می شود و یا به امر خارج از ذاتیات خود محکوم می شود و نظر بر اینکه این حصر عقلی می باشد لذا صورت سومی ندارد، علی ای حال صورت اولی دو صورت دارد یا حمل اولی و ذاتی است که محمول ماهیت، ذاتی آن بوده و در عین حال حد تام است مانند (الإنسان حیوان ناطق) که موضوع و محمول از نظر مفهوم متحدند و تنها تغایر اعتباری دارند که همان اعتبار اجمال و تفصیل است و یا آنکه حمل شایع و صناعی است که محمول ماهیت، ذاتی آن بوده و لکن به صورت حد ناقص می باشد مانند (الإنسان حیوان) و الإنسان ناطق که از نظر مفهوم با هم تغایر دارند و از نظر مصداق متحدند، در هر دو صورت از صورت اولی نظر، بر ذاتیات ماهیت حصر شده و ماهیت نسبت بما هو خارج عنها، ملاحظه نشده است.

صورت دومی آن است که ماهیت الی ما هو خارج عنها، ملاحظه شده است، به عبارت دیگر، ماهیت محکومیت پیدا می کند به چیزی که خارج از ذات آن ماهیت است و آن ماهیت در حالتی ملاحظه شده است که با آن امر خارج از ذات، مقایسه گردیده، بنا بر این ماهیت مذکور به آن غیر (و امر خارج از ذات) باید به یکی از اعتبارات ثلاثه (بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی) ملاحظه شده باشد چه آنکه واقع الامر آن ماهیت در فرض که با امر خارج مقایسه می شود، از یکی از اعتبارات ثلاثه، بیرون نخواهد بود و از یک طرف آن ماهیت، با اعتبار لا بشرط مقسمی (که مقسم اعتبارات ثلاث است) ملاحظه نمی شود لهما تقدّم که لا بشرط مقسمی تعیین مستقلی ندارد و وجودی که دارد در ضمن یکی از اعتبارات ثلاث خواهد بود (ثُمَّ أَنَّ هَذَا الْغَيْرُ..). سپس آن امر خارج از ذات، که ماهیت (مَقِيسَةٌ إِلَيْهِ) ملاحظه شده است، از یکی از دو حال بیرون نمی باشد:

و علی (الاول) - فهو علی صورتین - ۱- أن يكون الحكم بالحمل الاولى، وذلك في الحدود التامة خاصة - ۲- أن يكون بالحمل الشایع، وذلك عند الحكم علیها ببعض ذاتیاتها كالجنس وحده او الفصل وحده. و علی كلا الصورتین فان النظر إلى الماهیة

حالت اول: (فَإِنْ كَانَ هُوَ الْمَحْمُولُ...) آن است که خود آن امر خارج برای ماهیت، محمول واقع می شود، مثلاً ماهیت انسان را بالنسبة إلى الْكِتَابَةِ که خارج از ذات ماهیت انسان است ملاحظه می کنیم و خود آن کتابت را محمول قرار می دهیم در این صورت متعین است که ماهیت انسان، نسبت به کتابت، باید به اعتبار (لا بشرط قسمی) بکار گرفته شود چه آنکه اگر بشرط شیء، اخذ شود (قضیه، بشرط محمول از آب در می آید) یعنی اولاً: (يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الْقَضِيَّةُ ضَرُورِيَّةً...) لازم می آید که قضیه ضروریه باشد و معنای قضیه بشرط المحمول آن است که بگوئیم (الإنسان الكاتب، كاتب) در صورتی که فرض بر آن است که در ما نحن فيه، قضیه باید به صورت قضیه ممکنه باشد، و ثانیاً: (عَلَى أَنْ أَخَذُ الْمَحْمُولُ...) لازم می شود که شیء بر نفس خود حمل شود چه آنکه معلوم است که (الإنسان الكاتب كاتب) حمل شیء بر نفس شیء خواهد بود و بدون تغایر، حمل شیء بر نفس شیء جایز نمی باشد.

و همچنین (وَ أَمَّا أَخْذُهَا بِشَرْطٍ لَا...) اگر آن ماهیت بشرط لا اخذ شود ایضاً صحیح نمی باشد چه آنکه (يَلْزَمُ التَّنَاقُصُ...) تناقض لازم می آید برای اینکه معنای قضیه این می شود که بگوئیم (الإنسان بِشَرْطِ عَدَمِ الْكِتَابَةِ كاتب) که موضوع به شرط عدم محمول اخذ شده و تناقض لازم می آید.

و اما حالت دوم: (وَ إِنْ كَانَ هَذَا لَغَيْرِ الْخَارِجِ هُوَ غَيْرُ الْمَحْمُولِ...) اگر آن غیر و امر خارج از ذات که ماهیت با آن مقایسه شده است، خود محمول نباشد در این صورت ماهیت مذکور به یکی از اعتبارات ثلاث اخذ می شود (إِمَّا بِشَرْطِ شَيْءٍ) مانند جواز تقلید مجتهد بشرط عدالت، که ماهیت مجتهد نسبت به عدالت که امر خارج از ذات آن می باشد مقایسه شده و در رابطه با جواز تقلید که محمول آن ماهیت است، بشرط شیء ملاحظه شده است.

(وَ إِمَّا بِشَرْطٍ لَا...) ماهیت صلوة ظهر نسبت به حضور امام بشرط لا، اخذ شده و محکوم به وجوب شده است که با عدم حضور امام (ع)، نماز ظهر در روز جمعه واجب است و با حضور امام (ع) نماز جمعه واجب خواهد بود و (إِمَّا لَا بِشَرْطِ قِسْمِي...) مانند ماهیت (مؤمن) که نسبت به عدالت لا بشرط وجود آن و لا بشرط عدم آن، اخذ شده و جواز سلام بر آن حمل شده است (الْمُؤْمِنُ جَائِزُ السَّلَامِ عَلَيْهِ سِوَاكَ كَانَ عَادِلًا أَوْ غَيْرَ عَادِلٍ).

مقصود على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. وهذا لا كلام فيه. وعلى (الثاني)، فانه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقررها الذاتي الذي لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها وذاتياتها. وهذا واضح لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لانهما متناقضان.

وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة باحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، اذ يستحيل أن يخلوا الواقع من أحدها - كما تقدم -. ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي، لما تقدم أنه ليس هو تعيينا مستقلا في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

ثم ان هذا الغير - أي الامر الخارج عن ذاتها - الذي لوحظت الماهية مقيسة اليه لا يخلو اما ان يكون نفس المحمول او شيئا آخر، فان كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهية بالقياس اليه لا بشرط قسمي، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين:

اما اخذها بشرط شيء، أي بشرط المحمول، فلا يصح ذلك دائما لانه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائما لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على ان اخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه، وهو مستحيل الا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الانسان فانهما متغايران باعتبار الاجمال والتفصيل.

وأما اخذها بشرط لا، أي بشرط عدم المحمول، فلا يصح لانه يلزم التناقض، فان الانسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

وان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس اليه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، او لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العدالة مثلا، أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها.

ولكن قد يستشكل في كل ذلك^(۱) بان هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا

۱. ماحصل اشکال آن است که در قضایای مذکوره موضوع، موجود ذهنی می باشد چه آنکه موضوع در قضایای مذکوره ماهیت است همان طوری که بیان شد ماهیت، به یکی از اعتبارات ثلاث، تنها در ذهن وجود دارد یعنی موطن و ظرف آن ذهن است، بنا بر این موضوع، در همه قضایای مذکوره موجود ذهنی خواهد بود و موجود ذهنی بودن موضوع قضایا، دو تا مفسده دارد:

یکی اینکه قضایای خارجه (قُتِلَ مَنْ فِي الْحَمَامِ) و قضایای حقیقیه (که عمده قضایا می باشد مانند (الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ) کلاً باطل می شوند و لازم می شود که غیر از قضایای ذهنی دیگر قضیه حقیقی و خارجی وجود نداشته باشد.

دیگر آنکه امثال تکالیف غیر ممکن می شود بخاطر آنکه مولى مثلاً فرموده (الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ) صلوٰة تنها وجود ذهنی دارد و مولى صلوٰة ذهنی را واجب ساخته و برای مکلف ایجاد صلوٰة ذهنی غیر مقدور است.

ماحصل جواب آن است که موضوع حکم در قضایای مورد نظر، ماهیت مقید به اعتبار و وجود ذهنی نمی باشد، بلکه موضوع، ذات ماهیت، با قطع نظر از اعتبار و لحاظ ذهنی آن خواهد بود، در مثال الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ گر چه صلوٰة در ذهن تصور شده و اعتبار و لحاظ ذهنی دارد ولی آن چه که موضوع حکم و وجوب است، ذات صلوٰة است نه صلوٰة موجود به وجود ذهنی، به عبارت دیگر: جنبه اعتبار و لحاظ ذهنی صلوٰة که به یکی از اعتبارات ثلاث اخذ شده است، نه تمام موضوع، است و نه جزء موضوع می باشد اگر اعتبارات و لحاظ ذهنی ماهیت، قید موضوع و یا تمام موضوع بود اشکال وارد می شد در صورتی که ماهیت بدون اعتبار ذهنی، موضوع واقع شده است، و لذا اشکال مزبور وارد نمی باشد، و الا اگر ماهیت، با قید اعتبار و لحاظ ذهنی آن، موضوع قضایا باشد لازم می شود که در همه قضایا ماهیت بشرط شیء، موضوع باشد و حال آنکه چنین نخواهد بود، آری تنها نقشی را که لحاظ و اعتبار ذهنی، در قضایا ایفا می نماید آن است که اعتبار و لحاظ ذهنی مصحح و معجوز موضوعیت ماهیت خواهد بود، به این معنا که ماهیت بدون اعتبار و لحاظ ذهنی نمی تواند موضوع حکم واقع شود بلکه ماهیت، در صورتی می تواند موضوع حکم باشد که اعتبار و لحاظ ذهنی داشته باشد، (وَمِمَّا يُقَرَّبُ مَا قُلْنَا...) و از چیزهایی که مؤید مطلب فوق می باشد آن است که موضوع و محمول در مقام حمل باید تصور شود و بدون تصور موضوع و

موطن لها الا الذهن، فلو تقيدت الماهية باحدها عند ما تؤخذ موضوعا للحكم، للزم ان تكون جميع القضايا ذهنية^(۱) عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، ولبطلت القضايا الخارجية،^(۲) والحقيقية، مع انها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامتثال، لان ما هو موطنه الذهن يمتنع ايجاده في الخارج.

وهذا الاشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر باحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيذا في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. ولكن ليس الامر كذلك، فان الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الاعتبار،^(۳) بمعنى أن الموضوع في بشرط شيء الماهية المقترنة بذلك الشيء، لا

محمول، حمل جايز نمی باشد و بطور مسلم تصور و لحاظ ذهنی موضوع و محمول، جزء و قید موضوع و محمول نخواهد بود، و الا لازم می شود که موضوع و محمول موجود ذهنی باشند.

بنا بر این تصور و لحاظ مصحح حمل است نه آنکه قید موضوع و یا قید محمول باشد، (و کَذَلِكَ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ...) که تصور و لحاظ ذهنی مجوز و مصحح استعمال است نه آنکه قید برای مستعمل فيه و یا قید برای لفظ باشد، بنا بر این تصور ذهنی مقوم استعمال است و مقوم لفظ و مستعمل فيه نخواهد بود.

۱. یعنی قضایایی که موضوع آنها ماهیت مهمله من حیث هی می باشد و محمول آنها ذاتیات همان ماهیت است، به صورت قضیه ذهنی در نمی آید چه آن که موضوع آنها به یکی از اعتبارات ثلاث لحاظ نشده است تا وجود ذهنی پیدا کند و بصورت قضیه ذهنی در آید و مشمول اشکال مزبور بشود.

۲. قضایا کلاً بر سه قسم می باشد:

۱- قضیه ذهنیه مانند (الإنسان نوع) و (الحيوان جنس)، و (الناطق فضل)، که موضوعات قضایای مذکوره وجود ذهنی دارد و بس و همه این قضایا ذهنی می باشند.

۲- قضیه خارجیه مانند (قُتِلَ كُلُّ مَنْ كَانَ فِي السُّجُنِ).

۳- قضیه حقیقیه مانند أَلْفَاعِلُ مَرْفُوعٌ، و (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) و (الصلوة واجبة لكل مسلم).

۳. یعنی ذات ماهیت اعتبار شده و لحاظ شده، موضوع حکم قرار می گیرد ولی نه بقید

المقتترنة بلحاظه واعتباره، وفي بشرط لا الماهية المقتترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفي لا بشرط الماهية غير الملاحظ معها الشيء ولا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء وعدمه، والا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط أي بشرط اللحاظ والاعتبار.

نعم هذه الاعتبارات^(۱) هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيда فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. ولو كان الامر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضية ذهنية لان اعتبار الماهية من حيث هي ايضا اعتبار ذهني.

ومما يقرب ما قلناه^(۲) من كون الاعتبار مصححا لموضوعية الموضوع لا مأخوذا فيه مع انه لا بد منه عند الحكم بشيء، ان كل موضوع ومحمول لا بد من تصوره في مقام الحمل والا لاستحال الحمل، ولكن هذه اللابدية لا تجعل التصور قيда للموضوع أو المحمول، وانما التصور هو المصحح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل.

وكذلك عند استعمال^(۳) اللفظ في معناه، لا بد من تصور اللفظ والمعنى ولكن التصور ليس قيда للفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالا بما هو متصور في الذهن وان كانت دلالة في ظرف التصور، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصور، وان كانت مدلوليته في ظرف تصوره. ويستحيل أن يكون التصور قيدا للفظ أو المعنى، ومع ذلك لا يصح الاستعمال

اعتبار كه وجود ذهني أن می باشد.

۱. یعنی آن اعتباری که ماهیت با آن اعتبار، لحاظ ذهنی و وجود ذهنی پیدا نموده است مصحح و مجوز موضوعیت آن ماهیت می باشد مثلاً در مثال مجتهد که مجتهد، موضوع جواز تقلید است، ماهیت مجتهد در صورتی می تواند موضوع جواز تقلید باشد که با قید عدالت لحاظ شده باشد ولی مجتهد با لحاظ اعتبار عدالت که وجود ذهنی پیدا می کند موضوع واقع نمی شود بلکه ذات آن ماهیت موضوع خواهد بود، بنا بر این اعتبار شرط عدالت مصحح موضوعیت مجتهد است چه آنکه ماهیت بدون لحاظ اعتبار عدالت موضوع جواز تقلید نخواهد بود.

۲. پاسخ مذکور را در مورد حمل چیزی را بر موضوعی، مطرح می نماید.

۳. جواب مذکور در مورد استعمال لفظ را در معنا مطرح می نماید.

بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ. وكذلك هو مقوم للحمل ومصحح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

وعلى هذا يتضح ما نحن بصدده^(۱) بانه، وهو انه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل ان نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لان الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيسا إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط لا وقد يؤخذ لا بشرط. ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بماله من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعبر وذاته لا بما هو معبر، والاعتبار مصحح للوضع.

۳- الاقوال في المسألة

قلنا فيما سبق: ان المعروف عن قدماء الاصحاب أنهم يقولون بأن اسماء الاجناس موضوعة للمعاني المطلقة،^(۲) على وجه يكون الاطلاق قيذا للموضوع له، فلذلك ذهبوا

۱. نتيجة مقدمه دوم آن است که در مقام وضع لفظ برای معنا، باید معنای موضوع له مورد لحاظ و تصور واقع شود ولی لحاظ و تصور نباید بر ذات آن معنا با قطع نظر از ماعدای ذات آن، منحصر گردد، چه آنکه وضع از عوارض است و از محمولات عارضه و وارده خواهد بود و خارج از ذات می باشد بنا بر این آن ماهیتی که موضوع له قرار می گیرد در حالتی که مقایسه با امر خارج از ذات آن، بشود باید مورد ملاحظه و تصور قرار بگیرد، که یا به اعتبار بشرط شيء اخذ می شود و یا بشرط لا و یا لا بشرط قسمی، (دقت فرمایید) ماهیت که به یکی از اعتبارات ثلاث لحاظ شده است امری است، و موضوع له لفظ واقع شدن، امر آخری خواهد بود، به این معنا که ماهیت، در مقام تصور و لحاظ به یکی از اعتبارات ثلاثه که وجود ذهنی دارد لحاظ شده است ولی موضوع له ذات آن ماهیت می باشد و اعتبار ذهنی قید موضوع له نبوده و بلکه مصحح وضع خواهد بود، بنا بر این حقیقت اطلاق و ارسال و یا حیثیت تقیید، تنها در مرحله لحاظ و تصور مطرح است و هیچ یک از آنها در مرحله موضوع له، قید و جزء موضوع له و یا خود موضوع له نخواهد بود.

۲. در مورد اینکه موضوع له اسماء اجناس چه می باشد چند قول وجود دارد:

قول اول: معروف بین قدمای از اصحاب آن است که موضوع له اسماء اجناس معانی

إلى أن استعماله في المقيد مجاز، وقد صور هذا القول على نحوين:
(الاول) - أن الموضوع له المعنى بشرط الاطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

(الثاني) - أن الموضوع له المعنى المطلق أي المعتبر لا بشرط.
وقد آورد علی هذا^(۱) القول بتصویریّه - کما تقدم - بانه يلزم علی کلا التصویرین

مُطلقه است یعنی موضوع له (رَجُل) مطلق ذاتی است که ثَبَّتَ لَهُ الرَّجُلِيَّةُ بِسَرِّ وَجْهِی که اطلاق، قید موضوع له است و لذا اگر رجل در ذات مقید (مثلاً در رجل عادل) استعمال شده مجاز می باشد و این قول اول، بدو نحو تصور شده است:

نحوه اول: آن است که موضوع له بشرط الاطلاق اخذ شود به این معنا که اطلاق به عنوان قید در موضوع له اخذ شده باشد در این صورت اعتبار موضوع له از باب بشرط شیء خواهد بود.

نحوه دوم: آن است که موضوع له معنای مطلق باشد یعنی اعتبار آن از باب لا بشرط است که نه قید اطلاق و ارسال و نه قید تقیید، در موضوع، اخذ نشده است.

۱. ماحصل ایراد بر قول مذکور آن است که با توجه به مطلبی که در مقدمه دوم بیان گردید، بنا بر قول مذکور موضوع له به اعتبار بشرط شیء اخذ شده و یا به اعتبار لا بشرط و هر دو اعتبار فقط وجود ذهنی دارند و لازم می آید که موضوع له در همه قضایایی که اسم جنس موضوع آنها می باشد، موجود ذهنی باشد و سرانجام کلیه قضایا باید ذهنی باشند و ثانیاً اسم جنس (رجل) اگر، بما له مِنْ مَعْنَاهُ، که همان اعتبار بشرط شیء و یا لا بشرط باشد، موضوع قضیه خارجیّه (الرَّجُلُ صَارَ مَقْتُولاً) و یا موضوع قضیه حقیقیّه (الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْئَةِ) قرار بگیرد، باید از قید ذهنی تجرید و تخلیه شود و در موجود خارجی و یا در موجود حقیقی بکار رود و نظر بر اینکه موجود خارجی و حقیقی موضوع له (رجل) نمی باشد لذا استعمال (رجل) در موجود حقیقی و خارجی پس از تجرید، مجاز خواهد بود و حال آنکه استعمال (رجل) در قضایای متعارفه مجاز نیست و بطور حقیقت خواهد بود.

(وَلَكِنْ نَحْنُ قُلْنَا...) هر دو ایراد مذکور بنا بر مبنا و تحلیلی که مرحوم مظفر بیان فرمودند وارد نمی باشد، چه آنکه ایشان دو مرحله قائل شد، یکی مرحله لحاظ و تصور و دیگر مرحله موضوع له بودن، و فرمودند که اعتبار بشرط شیء و لا بشرط قید موضوع له نبوده و بلکه تنها

ان يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، فتكون جميع القضايا ذهنياً، فلو جعل اللفظ بماله من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة. وهذا يكذبه الواقع.

ولكن نحن قلنا: ان هذا الایراد انما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيداً في الموضوع له. اما لو جعل الاعتبار مصححاً للوضع فلا يلزم هذا الایراد كما سبق.

هذا قول القدماء، واما المتأخرون ابتداءً من سلطان العلماء رحمته الله ^(۱) فانهم جميعاً اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح. ولكن العلماء من أساتذتنا ^(۲)

در مرحله لحاظ و تصوّر مصحّح وضع خواهد بود.

۱. قول دوم: آن است که علمای بعد از سلطان العلماء جمعاً اتفاق دارند که موضوع له اسم جنس ذات ماهیت و ذات معنی است نه معنی با قید اطلاق و ارسال، به کیفیتی که اگر در مقید استعمال شود مجاز باشد بلکه استعمال چه در مطلق و چه در مقید حقیقت است چه آنکه موضوع له ذات معنی است بدون قید مطلق و مقید و در هر دو مورد، (ذات معنی) موجود است، بنا بر این استعمال (رجل) چه در مطلق و چه در مقید، در موضوع له می باشد و مجاز لازم نمی آید و اما ایراد اولی که ذهنت قضایا باشد ایضاً لازم نمی آید چه آنکه قید اعتبار، جزء موضوع له نمی باشد.

۲. علماء در کیفیت بیان قول مذکور که (از ناحیه سلطان العلماء ارایه شده است) اختلاف تعبیر دارند و تعبیرات فنی و فلسفی بکار بردند که آن تعبیرات باعث شده که برای شخص بحث کننده اشتباه و مشکلاتی به وجود بیاید و ما بخاطر توضیح اصطلاحات و تعبیرات فنی علماء در این زمینه، دو مقدمه بیان نمودیم و هم اکنون با توجه به آن دو مقدمه به بررسی اصطلاحات می پردازیم:

۱- بعضی از علماء فرموده اند: موضوع له اسم جنس ماهیت مُهْمَلَه مُبْهَمَه من حیث هی می باشد و ابهام و اجمال آن به این لحاظ است که هیچ یک از خصوصیات معین کننده با آن ماهیت، لحاظ نشده است حتی خصوصیت عنوان مَقَسَم بودن هم با آن ماهیت لحاظ نگردیده است به عبارت دیگر ماهیت مُهْمَلَه و مُبْهَمَه نسبت به جمیع عوارض خارجی و ذهنیه خود مبهم و مهمل می باشد.

۲- بعضی از علماء فرمودند که موضوع له اسم جنس ماهیت اعتبار شده بلا شرط مقسمی است. توجه دارید در گذشته بیان کردیم ماهیت که لا بشرط مقسمی اعتبار شده است با ماهیت مهمله و مبهمه، فرق دارد و دو تا فرق اساسی بیان شد که در ماهیت مهمله لحاظ از محوطه ذات تجاوز نمی‌کند و در ماهیت لا بشرط مقسمی ماهیت نسبت به امر خارج از ذات ملاحظه می‌شود منتهی آن امر خارج عبارت است از عنوان مقسم بودن آن ماهیت برای اقسام ثلاثه.

۳- بعضی از علماء گفته‌اند که ماهیت مهمله مبهمه عین همان ماهیت معتبره بلا بشرط مقسمی است، و هر دو ماهیت را به یک معنی حساب نموده است، چنان چه صاحب کفایه (ره) همین کار را کرده بود.

۴- بعضی از علماء فرموده‌اند که موضوع له، ذات معنی است نه ماهیت مهمله و نه ماهیت معتبره لا بشرط مقسمی، منتهی آن معنی دو مرحله دارد یکی مرحله لحاظ که در حین وضع، باعتبار لا بشرط قسمی لحاظ شده است تا مصحح وضع باشد و دیگر مرحله موضوع له بودن که ذات آن معنی با قطع نظر از اعتبار و لحاظ آن، موضوع له قرار گرفته است، (وَعَلَيْهِ يَكُونُ هَذَا الْقَوْلُ «الرَّابِعُ» نَفْسُ قَوْلِ الْقَدَمَاءِ...) این قول چهارم عین قول قدما است، البته بنا بر تصویر دوم (أَنَّ الْمَوْضُوعَ لَهُ الْمَعْنَى الْمُمْتَلَقُ أَيْ الْمُعْتَبَرُ وَ لَا بِشَرَطٍ) و لکن بقدما نسبت داده شده است که آن‌ها گفته‌اند استعمال اسم جنس (رجل) در مقید (رجل عادل) مجاز است و از این گفته، کشف می‌شود که منظور قدما همان تصویر اول است چه آنکه بنا بر تصویر دوم مجازیت لازم نمی‌آید و تنها بنا بر صورت اولی استعمال در مقید مجاز می‌باشد و لذا قول قدما منحصر به تصویر اول خواهد بود.

بنا بر این قول قدما با قول چهارم تفاوت دارد و مرحوم مظفر (ره) پس از ابطال قول اول و دوم و سوم و معین نمودن قول چهارم، می‌فرماید نسبت مذکور (که قدما گفته باشند استعمال در مقید مجاز است) مورد شک است و قدما چنین چیزی را نگفته‌اند و لذا اگر قول به مجازیت از ناحیه قدما ثابت نشود، قول قدما عین قول چهارم می‌شود و اختلاف و نزاع بین قدما و متأخرین از بین خواهد رفت.

(وَيَتَضَحُّ حَالُ هَذِهِ التَّعْبِيرَاتِ أَوِ الْأَقْوَالِ...) مرحوم شیخ مظفر قول اول و تعبیر اول و دوم و سوم را نقد می‌نماید و سرانجام مختار خود را در مورد موضوع له اسم جنس به کیفیت

اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث واغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم. واختلفوا فيها على أقوال:

۱- منهم من قال: ان الموضوع له هو الماهية المهمة المبهمة أي الماهية من حيث

جالب بیان می فرماید.

(اولاً) اما بطلان قول سؤم که ماهیت مهمله و ماهیت معتبره لا بشرط مقسمی را یکی حساب نموده است، واضح است چه آنکه در ضمن هر دو مقدمه ای که بیان گردید که لحاظ ماهیت مهمله در محوطه ذات و ذاتیات آن می باشد و لحاظ ماهیت لا بشرط مقسمی نسبت به امر خارج از ذات می باشد.

(ثانیاً) اما بطلان قول اول: موضوع له اسم جنس نمی تواند ماهیت مهمله مبهمه باشد چه آنکه (وضع) حکمی از احکام و عارضی از عوارض است که بر ماهیت حمل می شود و خارج از ذات و ذاتیات ماهیت است، بنا بر این معقول نیست که موضوع له بنحو ماهیت مهمله و مبهمه بما هی هی لحاظ شود بنا بر این موضوع له باید در رابطه با امر خارج از ذات خود، ملاحظه گردد و لذا قول اول ایضاً باطل است.

(ثالثاً) قول دوم این بود که ماهیت لا بشرط مقسمی موضوع می باشد و این قول ایضاً باطل است چه آنکه لا بشرط مقسمی اعتبار مستقلاً در قبال اعتبارات ثلاث نمی باشد همان طوری که کراراً گفتیم لا بشرط مقسمی وجود مستقل ندارد و مستقلاً قابل تصور نبوده و نمی تواند موضوع له اسم جنس باشد.

(فَتَعَيَّنَ الْقَوْلُ الرَّابِعُ) از نظر شیخ مظفر (ره) قول چهارم مورد تأیید است و اشکال فنی در آن راه ندارد و بنا بر قول چهارم، موضوع له ذات معنی است و لکن در مرحله وضع بنحو لا بشرط قسمی لحاظ می شود و در مرحله موضوع له بودن، ذات معنی، موضوع له خواهد بود قول چهارم با قول منسوب به قدما بنا بر تصویر دوم تطابق دارد، بنا بر این اگر ما بتوانیم قول به مجازیت در مقید را از قدما، نفی نماییم قول قدما منحصر به تصویر دوم می شود و قول قدما بنا بر تصویر دوم همان قول چهارم است و گفته های قدما و متأخرین در مورد موضوع له اسم جنس یکی خواهد بود و سرانجام تصالح بین قدما و متأخرین برقرار خواهد شد، و قول به مجازیت از ناحیه قدما مشکوک می باشد.

هي.

٢- ومنهم من قال: ان الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي.

٣- ومنهم من جعل التعبير الاول نفس التعبير الثاني.

٤- ومنهم من قال: ان الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهمة ولا الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار (اللابشرط القسمي) على ان يكون هذا الاعتبار مصححا للوضع لا قيذا للموضوع له. وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني الا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. ولكن المنسوب إلى القدماء انهم يقولون: بانه مجاز في المقيد فينحصر قولهم في التصوير الاول على تقدير صحة النسبة اليهم.

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الاقوال من المقدمتين السابقتين فانه يعرف منهما:

(اولا) ان الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي، لان النظر فيها على الاول مقصور على ذاتها وذاتياتها، بخلافه على الثاني اذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث.

(ثانيا) ان الوضع حكم من الاحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لانه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان القول الاول.

(ثالثا) ان اللابشرط المقسمي ليس اعتبارا مستقلا في قبال الاعتبارات الثلاثة، لان المفروض أنه مقسم لها، ولا تحقق للمقسم الا بتحقيق أحد انواعه كما تقدم، فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. وبهذا يظهر بطلان القول الثاني.

فتعين القول الرابع، وهو أن الموضوع له ذات المعنى ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمي. وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما اشرنا اليه، فلا اختلاف، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عند القدماء انهم يقولون انه مجاز في المقيد، وهو مشكوك فيه.

بیان هذا القول الرابع: ان ذات المعنى^(۱) لما أراد الواضع ان يحكم عليه بوضع لفظ

۱. ماحصل فرمایش شیخ مظفر در مقام بیان مبنای خود نسبت به موضوع له اسم جنس که همان قول چهارم باشد از این قرار است، که باید سه مرحله را در نظر داشته باشیم:

مرحله اول: هنگامی که واضع اراده می کند برای معنی و ماهیت، لفظی را وضع نماید و نظر بر اینکه آن معنی محکوم به وضع می شود لذا آن معنی باید با امر خارج از ذات خود مقایسه شود و واضع آن معنی را مقيساً إلى الغير، باید لحاظ نماید و از یکی از اعتبارات ثلاث بیرون نمی باشد مثلاً ذات مَنْ ثَبَّتَ لَهُ الرَّجُلِيَّةُ، نسبت به امر خارج از ذات خود یا بشرط شیء است و یا بشرط لا و یا بشرط قسمی خواهد بود و نظر بر اینکه واضع می خواهد وضع را برای ذات معنی در جمیع حالات و قیوداتش سرایت بدهد یعنی لفظ (رجل) را برای ذات مَنْ ثَبَّتَ لَهُ الرَّجُلِيَّةُ به کیفیتی وضع نماید که تمام حالات و قیوداتش را از قبیل علم داشتن و قد بلند بودن، سیاه بودن و سفید بودن و... شامل شود، لذا در مرحله اعتبار باید معنی را لا بشرط قسمی اعتبار و لحاظ نماید چه آنکه در غیر این صورت جمیع أطوار و حالات و قیود را شامل نمی شود.

مرحله دوم: پس از مرحله لحاظ و تصور که مصحح وضع می باشد نوبت مرحله دوم می رسد که باید آن معنی را موضوع له قرار بدهد، در مرحله دوم واضع ذات معنی لحاظ شده در ذهن را با قطع نظر از آن اعتبار ذهنی موضوع له قرار می دهد.

مرحله سوم: پس از آنکه واضع ذات معنی را موضوع له قرار داد نوبت به مرحله سوم می رسد که مربوط به جناب آقای مستعمل می باشد، آقای مستعمل مجاز است لفظ را برای همان ذات معنی بما هو هو استعمال نماید و بگوید: (الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ) و مختار است لفظ رجل را برای همان ذات معنی بشرط شیء استعمال نماید و بگوید أَكْرَمَ رَجُلًا عَادِلًا، و اختیار دارد لفظ رجل را برای همان ذات معنی بشرط لا، استعمال نماید و بگوید: أَكْرَمَ رَجُلًا بِشَرَطِ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا، و همچنین می تواند لفظ رجل را برای همان ذات معنی لا بشرط قسمی استعمال نماید و بگوید: أَكْرَمَ رَجُلًا سِوَاءَ كَانِ عَالِمًا أَوْ جَاهِلًا.

بنا بر تحلیل مذکور در رابطه با قول چهارم، موضوع له وجود ذهنی نمی باشد برای اینکه اعتبار لا بشرط قسمی که وجود ذهنی دارد تنها در مرحله لحاظ مطرح است و قید برای موضوع له اخذ نشده است، و همچنین در استعمال لفظ رجل، در مقید مجازیت لازم نخواهد آمد.

له، فمعناه انه قد لاحظته مقيسا إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية. واذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع اطواره وحالاته وقيوده لا بد ان يعتبر على نحو اللابشرط القسمي. ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى، وبين كون ذات المعنى ملحوظا في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي لان هذا اللحاظ والاعتبار الذهني - كما تقدم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى وهو المصحح للموضوع له. وحين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز ان يعتبر بأي اعتبار كان مادام الموضوع له ذات المعنى فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز ان يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. وملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحا له لا توجب ان تكون قيما للموضوع له. وعليه فلا يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع، لانه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر، كما أن استعماله في المقيد لا يكون مجازا لما تقدم انه يجوز ان يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شيء وهو المقيد.

مؤلف:

سرانجام از مباحث گذشته معلوم گردید که از نظر مرحوم مظفر (ره) در مورد موضوع له اسم جنس همان قول چهارم است که ذات معنی موضوع له می باشد منتهی در مقام وضع که مرحله قبل از مرحله (موضوع له بودن) است واضح، ذات معنی را به عنوان لا بشرط قسمی ملاحظه نموده که اعتبار مذکور مصحح وضع می باشد و در مرحله مشخص نمودن موضوع له، ذات معنی را با قطع نظر از اعتبار و لحاظ لا بشرط قسمی آن، موضوع له قرار داده است، و در مرحله سؤم که مربوط به استعمال است (مستعمل) لفظ را در همان ذات معنی، یا لا بشرط قسمی استعمال می کند که همان مطلق است و یا به اعتبار بشرط شيء، استعمال می کند که همان مقید است و در هیچ کدام مجازیت لازم نمی آید چه آنکه در هر دو مورد، لفظ در موضوع له خود که همان ذات معنی باشد استعمال شده است و اعتبار لا بشرط و بشرط شيء جزء موضوع له نخواهد بود.

المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة

لما ثبت ان الالفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلا بد في اثبات ان المقصود من اللفظ هو المطلق لتسرية الحكم إلى تمام الافراد والمصاديق من قرينة خاصة، أو قرينة عامة تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في ارادة الاطلاق.^(۱)

۱. در مسئله پنجم بحث از مقدمات حکمت به میان می آید چه آنکه از ما تقدّم ظاهر گردید که الفاظ اسماء اجناس برای ذات معنی بما هو هو، نه بما هي مطلقة، وضع شده است، به عبارت دیگر اطلاق و تقييد از خصوصیات طاری و عارض بر ذات معنی است و از حریم موضوع له خارج می باشند، بنا بر این الفاظ اسماء اجناس بالوضع دلالت بر شمول و اطلاق و سريان حکم إلى تمام افراد، ندارد و لذا در استفاده اطلاق و ارسال از الفاظ مطلق (رجل) به دال آخری نیاز داریم و آن دال آخر، یا قرینه خاصه است مانند: ((اعْتِق رَقَبَةً سَوَاءً كَانَتْ مُؤِمِّنَةً أَوْ كَافِرَةً)) و یا آنکه دال آخر قرینه عامه است، قرینه عامه کلام را در موقعیتی قرار می دهد که نفس کلام ظهور در اطلاق داشته باشد و قرینه عامه مقدمات حکمت نام دارد و معروف آن است که قرینه عامه از سه مقدمه حاصل خواهد شد:

(الأولى) مقدمه اول آن است که بین اطلاق و تقييد تقابل و عدم ملکه می باشد یعنی اطلاق در جایی مطرح است که تقييد امکان داشته باشد، به عبارت دیگر موضوع حکم مثل رَقَبَةً در ((اعْتِق رَقَبَةً)) و متعلق حکم مانند صلوة در (صَلِّ) پیش از تعلق حکم، باید قابل انقسام باشد مثلاً صلوة پیش از تعلق حکم قابل قسمت است به صلوة با رکوع و بدون رکوع و به صلوة با استعاذه و بدون استعاذه، در این مورد اگر مولی صلوة را مطلق بیاورد از اطلاق آن می توانیم جزئیت استعاذه مشکوک را نفی کنیم، بنا بر این در این کلام اطلاق مطرح می باشد برای آنکه تقييد امکان دارد، و اما صلوة پیش از تعلق امر بر آن، نسبت به قصد قربت (بمعنی قَصْدِ أَمْرٍ) قابل قسمت به صلوة با قصد امر و صلوة بدون قصد امر، نمی باشد لذا (صَلِّ) نسبت به قصد قربت، اطلاق ندارد چه آنکه تقييد ندارد.

(الثانية) مقدمه دوم آن است که قرینه متصل و یا منفصل بر تقييد نباشد و الا در صورت قرینه متصل اصلاً برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد نمی شود و در صورت قرینه منفصل ظهور بدوی منعقد می شود منتهی با ظهور بدوی از مراد جدی مولی کشف نمی شود و بلکه قرینه منفصل از مراد جدی مولی که تقييد باشد کشف خواهد کرد بنا بر این در صورت قرینه

متصل و یا منفصل از اطلاق خبری نخواهد بود.

(الثالثة) مقدمه سَوَم آن است که باید احراز گردد متکلم در مقام بیان مراد خود می باشد و معنای (در مقام بیان بودن) آن است که متکلم کلام خود را بنحوی القا نماید که برای کلام ظهور در اطلاق منعقد شود، در این صورت در فرض شک نسبت به قیدی از قیود، تمسک به اطلاق جایز است و کلام ظهور در اطلاق و ارسال دارد، و اما اگر در مقام بیان نباشد سه صورت قابل تصور است:

۱- متکلم تنها در مقام بیان تشریع حکم است نه در مقام بیان تمام مراد خود، و مراد خود را بعداً در هنگام عمل بیان خواهد کرد، مانند: دو آیه قرآنی: اَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ، که هر دو آیه در مقام تشریع صلوة و زکوة است و هر دو آیه اجمال دارند و در مورد شک در جزئیات شیء مثلاً (استعاذه) برای صلوة، تمسک به اطلاق اَقِمْوُا الصَّلَاةَ جایز نمی باشد، و یا مثلاً طبیب می گوید: (اشرب الدواء) طبیب می خواهد به مریض بفهماند که فی الجملة باید دوا مصرف نماید و بطور مسلم بعضی از داروها برای مریض مضر می باشد و آقای طبیب در مقام بیان مراد نمی باشد و مراد خود را در موقع نسخه نوشتن بیان خواهد کرد و لذا کلام طبیب اطلاق ندارد.

۲- متکلم رأساً و از اصل در مقام اجمال است، به این معنی که متکلم در اجمال امر و ترک شرح و بیان به خاطر حکمت و مصلحتی، تعمّد دارد مانند قول تعالی در سورة ۱۷ آیه ۷۸ اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قَرَأَ الْقُرْآنَ الْقَجْرَ إِنَّ قُرْآنَ الْقَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً، «نماز را در وقت زوال آفتاب تا اول تاریکی شب بپا دار و نماز صبح را نیز بجای آر، که آن به حقیقت مشهود است» که در «قُرْآنَ الْقَجْرِ» اجمال است.

۳- (وَمِثْلُهُ مَا إِذَا كَانَ فِي صَدَدِ حُكْمٍ آخَر...) مثلاً در مسئله صید به توسط کلب معلّم دو جهت مطرح است یکی اینکه آیا صید کلب معلّم، حکم مَیْتَه را دارد و أَكْلُ آن حرام است و یا آنکه أَكْلُ آن حلال می باشد، جهت دَوَم آن است که موضعِ اِمْسَاك (یعنی آن موضع از بدن صید که کلب با دهن خود صید را نگه داشته که با دهن کلب ملاقات کرده است) نجس است که تطهیرش لازم باشد و یا آنکه نجس نمی باشد؟ (فَكُلُوْهُ مِمَّا اَمْسَكْنَ) نسبت به جهت اول، در مقام بیان است که حَلِیْتُ أَكْلِ صید را ثابت می کند و اما نسبت به جهت دَوَم که جای امساک است، ظاهر است و یا نجس، آیه در مقام بیان نیست و لذا تمسک به اطلاق آن جایز

وهذه القرينة العامة انما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى (مقدمات الحكمة). والمعروف انها ثلاث:

(الاولى) - امكان الاطلاق والتقييد بان يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام، فلو لم يكن قابلا للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القرينة، فانه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الاطلاق، كما تقدم في بحث التعبدى والتوصلي. وهذا واضح.

(الثانية) - عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة، ولا منفصلة، لانه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام الا في المقيد، ومع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق، ولكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمة عليه والحاكمة، فيكون ظهوره ظهورا بدويا، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية انما هي على ارادة التقييد واقعا.

(الثالثة) - ان يكون المتكلم في مقام البيان، فانه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الاهمال اما رأسا أو لانه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الاهمال من جهة مورد الاطلاق - وسيأتي مثاله - فانه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق:

أما في مقام التشريع بان كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشريعه، فيجوز ألا يبين تمام مراده، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظارا لمجيء وقت العمل فلا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده. وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الاهمال رأسا، فانه لا ينعقد معه ظهور في الاطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مرام ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر مثل قوله تعالى: «فكلوا مما أمسكن» الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الامساك انها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق من هذه الجهة.

نمی باشد ولی نسبت به جهت اول تمسک به اطلاق جایز است.

ولو شك في أن المتكلم في مقام البيان^(۱) أو الإهمال^(۲)، فإن الأصل العقلاني يقتضي بان يكون في مقام البيان، فإن العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على أنه في مقام البيان والتفهم، لا في مقام الإهمال والابهام.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإن الكلام المجرد عن الحقيـد يكون ظاهراً في الإطلاق، وكاشفاً عن أن المتكلم لا يريد المقيد، والا لو كان قد أراد واقعا، لكان عليه البيان، والمفروض أنه حكيم ملتفت جاد غير هازل، وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقييد بحسب الفرض. وإذا لم يبين ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الإطلاق والا لكان مخلاً بغرضه.

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيماً ملتفتاً جاداً وفي مقام البيان والتفهم، فانه يكون ظاهراً في الإطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع.



۱. اگر بالعلم والیقین محرز شد که متکلم در مقام بیان مراد خود می باشد تمسک به اطلاق جایز بوده و خلاصه تکلیف مشخص خواهد بود و اما اگر شک حاصل شود که آیا متکلم در مقام بیان است و یا در مقام اهمال و اجمال، مشهور بین اصحاب، استقرار بنا عقلاً بر آن است که متکلم در مقام بیان بوده یعنی بنا عقلاً بر این استقرار دارد که کلام متکلم را در صورت شک حمل می کنند بر اینکه متکلم در مقام بیان بوده است، و عَدَمُ كَوْنِ الْمُتَكَلِّمِ فِي مَقَامِ بَيَانٍ، نیاز به دلیل دارد، و همچنین اگر شک حاصل شود که متکلم جدی سخن گفته است و یا شوخی نموده است، آیا غافل بوده است و یا ملتفت بوده، کلام بر صورت جدی و التفات حمل خواهد شد.

و بالاخره اگر مقدمات ثلاث در مورد کلامی تحقق یابد باعث می شود که برای آن کلام ظهور در اطلاق و ارسال منعقد شود و اگر در مورد جزئیت و شرطیت شیء شک شود با جریان اصالة الاطلاق با معاونت مقدمات حکمت نفی خواهد شد.

۲. فرق بین اهمال و اجمال آن است که اهمال عبارت است از ترک تعرض شرح و بیان و اجمال ما فوق اهمال است که عبارت است از اینکه متکلم تعمداً امر و مطلب را در پرده ابهام نگه می دارد برای اینکه مصلحت و حکمت اقتضا دارد که امر و مطلب بر مخاطب مبهم باشد.

تنبیهان

القدر المتیقّن فی مقام التّخاطب

(الاول) ان الشیخ المحقّق صاحب الکفایة رحمته اللّٰه ^(۱) اضاف إلى مقدمات الحکمة مقدمة

۱. تنبیه اوّل آن است که مرحوم صاحب کفایه مقدّمه چهارمی را بر مقدمات ثلاثه حکمت اضافه نموده است مقدّمه چهارم آن است که قدر متیقّن، در مقام تخاطب مستفی باشد، چه آنکه وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب از انعقاد ظهور کلام در مطلق جلوگیری می‌کند.

مرحوم مظفّر در مقام بیان مبنای صاحب کفایه (ره) توضیحاتی را که بیان فرموده است مطلب را تا اندازه‌ای مشکل ساخته بدین لحاظ ابتداءً اصل و مبنا و مقصود صاحب کفایه را بیان می‌کنیم و سپس به توضیح عبارات کتاب خواهیم پرداخت.

از نظر صاحب کفایه (ره) قدر متیقّن (تارةً) به ملاحظه خارج از مقام تخاطب است که وجود این قدر متیقّن به تمسک به اطلاق ضرر ندارد و (اخری) قدر متیقّن به ملاحظه تخاطب است که وجود این قدر متیقّن به تمسک باطلاق مضر است و مانع از تمسک به اطلاق خواهد شد.

و اما قدر متیقّن در مقام تخاطب مثلاً متکلم و مخاطب با هم راجع به آزادی رقبه مؤمنه صحبت کرده‌اند (فرض می‌کنیم متکلم اظهار تأسف نموده و با مخاطب گفته است که دلم به حال برده‌های مؤمن خیلی می‌سوزد و چقدر خوب بود که می‌توانستیم لا اقل یکی از این برده‌های مؤمن را آزاد می‌کردیم و اما برده‌های کافر بردگی حقشان می‌باشد و باید در بند باشند) و در اثناء سخن متکلم دستور صادر می‌کند و می‌گوید (اغتیق رقبه) قدر متیقّن آن است که مخاطب یقین دارد که منظور متکلم از رقبه رقبه مؤمنه می‌باشد، و این قدر متیقّن بلحاظ مقام تخاطب است و مانع از انعقاد ظهور برای کلام در اطلاق خواهد شد، و اما قدر متیقّن به ملاحظه خارج از مقام تخاطب، مثلاً مولی فرموده اکرم عالماً، و یا فرموده چنینی یماء، مخاطب یقین دارد که اگر عالم عادل را اکرام نماید و آب طاهر و زلال بیاورد امثال حاصل خواهد شد به عبارت دیگر هر مطلقى نسبت به افراد طولی و بدلی خود، قدر متیقّن دارد که اگر آن فرد را امثال نماید مثلاً آب ذلال و تمیز بیاورد و یا عالم نماز شب خوان را

اخرى غير ما تقدم، وهي ألا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمحاورة، وان كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجا في التمسك بالاطلاق. ومرجع ذلك إلى ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الاطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث نقول: ان كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

۱- أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم

اكرام نماید نسبت به بقیه افراد قطعاً بهتر است و این قدر متیقن به ملاحظه خارج از مقام تخاطب است و ضرر به اطلاق ندارد و با وجود این قدر متیقن تمسک به اطلاق جایز است و اگر عالم فاسق را اكرام نماید ایضا امثال حاصل می شود، این بود فرمایش صاحب کفایه (ره) و لکن مرحوم مظفر همین مطلب ساده و روان را با طول و تفصیلی بیان داشته که تا حدودی مطلب، به مشکلی و سختی گراییده است.

(وَلِتَّوَضِّحَ الْبَحْثُ نَقُولُ: شَيْخُ مَظْفَرٍ (ره) در مقام توضیح بحث می فرماید:

بودن متکلم در مقام بیان به دو نحو متصور می شود

۱- غرض متکلم توقف دارد بر دو چیز، یکی اینکه به مخاطب آن چه را که تمام موضوع حکم است باید بفهماند و دیگر اینکه آن چه را که ذکر کرده تمام موضوع حکم می باشد و نه غیر آن.

۲- نحوه دوم آن است که متکلم در صدد آن است که تمام موضوع حکم را از نظر واقع بیان نماید ولو آنکه مخاطب نفهمد که ما ذکر تمام موضوع است، یعنی غرض متکلم آن است که ذات موضوع حکم را به تمامیه بیان کند تا مکلف امثال نماید ولو آنکه مکلف تفصیلاً موضوع و حدود موضوع را نداند، بودن متکلم در مقام بیان اگر بر نحوه اول باشد وجود قدر متیقن به ظهور مطلق در اطلاق ضرر ندارد و تمسک به اطلاق جایز است چه آنکه اگر قدر متیقن تمام موضوع حکم بود، باید با بیان زایدی آن را تفهیم می نمود و اکتفا به قدر متیقن اخلال به غرض خواهد بود، و اما اگر بودن متکلم در مقام بیان بر نحوه دوم باشد قدر متیقن در مقام تخاطب به منزله قرینه لفظیه بوده و اکتفا به قدر متیقن در فهماندن اینکه همان قدر متیقن (رقبه مؤمنه) تمام موضوع حکم است، جایز است و با اکتفا به قدر متیقن مولی و وظیفه تبلیغی خود را انجام داده مرحوم مظفر مثالی را ذکر و توضیح داده.

يتوقف على أن يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وان ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

٢- أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا، ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرض الا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامثال وان لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

فان كان المتكلم في مقام البيان على (النحو الاول)، فلا شك في ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة لا يضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالاطلاق، لانه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن اخلال بالغرض لانه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع.

وان كان المتكلم في مقام البيان على (النحو الثاني)، فانه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا، مادام أنه ليس له غرض الا ان يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمثل في الموضوع الواقعي، لانه هو المفهوم عنده في مقام المحاورة ولا يجب في مقام الامثال ان يفهم ان الذي فعله هو تمام الموضوع او الموضوع اعم منه ومن غيره.

(مثلا): لو قال المولى: (اشتر اللحم)، وكان القدر المتيقن في مقام المحاورة هو لحم الغنم، وكان هو تمام موضوعه واقعا، فان وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعاث المكلف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو ان المولى ليس له غرض اكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه وليبانه، ولا يحتاج إلى أن يبين انه تمام الموضوع اما لو كان غرضه اكثر من ذلك بان كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المستيقن، والا لكان مخلا بغرضه، فاذا لم يبين واطلق الكلام، استكشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره.

إذا عرف هذا التقرير فينبغي ان نبحت عما ينبغي للأمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنه على النحو الاول أو الثاني؟

والذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية أنه لا ينبغي من الأمر أكثر من النحو الثاني، نظراً إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الامتثال. ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع.

نعم إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاوره وكان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف ان القدر المتيقن هو تمام الموضوع وان المولى أطلق كلامه اعتماداً على وجوده. فان المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه ان يبين ان المطلق هو تمام موضوعه، والا كان مخلاً بغرضه.

ومن هذا ينتج أنه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاوره وأطلق المولى ولم يبين أنه تمام الموضوع، فانه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصة ما ذهب اليه ^(۱) في الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه. ولكن شيخنا النائيني رحمته الله على ما يظهر من التقارير لم يرتضيه، والاقرب إلى الصحة ما في الكفاية. ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها.



مرکز تحقیق و تالیف و تحریر فقه اسلامی

الانصراف

(التنبیه الثاني) - اشتهر ^(۲) أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو

۱. مرحوم مظفر خلاصه (ما ذهب اليه صاحب كفايه «ره») را درست در طی دو صفحه و نصف بیان فرمود و اگر تفصیل (ما ذهب اليه صاحب كفايه) را بیان می فرمود معلوم نبود که چند صفحه را فرا می گرفت در صورتی که خلاصه فرمایش صاحب كفايه همان است که در ابتدای بحث تنبيه اول، بیان نمودیم علی ای حال، مرحوم نائینی (ره) مبنای صاحب كفايه را مورد پسند قرار نداده و مرحوم مظفر مبنای صاحب كفايه را پسند نموده و از اطاله کلام در این زمینه خودداری فرموده است.

۲. تنبيه دوم آن است که آیا انصراف لفظ (مطلق إلى بعض افراد و مصاديق معنی) مانع از تمسک به اطلاق می شود یا خیر؟ البته باید توجه داشت که انصراف به حسب تفاهم عرفی و ارتکازات اهل عرف می باشد و در غیر این صورت تشکیک در ماهیات نسبت به مصادیق آنها راه ندارد به این معنی که صدق ماهیات به مصادیق و افراد آن با تشکیک نخواهد بود. علی ای حال انصراف، به حسب تفاهم عرفی عوامل عدیده ای دارد، یکی از عوامل

انصراف، علو مرتبة بعض افراد است که علو مرتبه از نظر عرفی باعث می شود که لفظ در همان افراد و یا فرد، انصراف داشته باشد یعنی از همان لفظ همان فرد در ذهن بیاید، جهت آشنایی بیشتر به مسئله انصراف مثالی را ذکر می کنیم، البته در این مثال عامل انصراف کثرت استعمال می باشد، مثلاً لفظ حیوان برای مطلق (مَالَةُ الْحَيَاة) وضع شده و معنی لغوی آن، انسان و غیر انسان را شامل می شود ولی در اطلاق عرفی از لفظ حیوان، غیر انسان در ذهن می آید و لذا متفاهم عرفی از قول معصوم (ع) (لَا تُصَلِّ فِيمَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ)، خصوص حیوان مقابل انسان است که مثلاً شَعْر حیوان حرام گوشت مانع از صحت صلوٰه است و شَعْر انسان مانع از صحت صلوٰه نخواهد شد و یا مثل مسح در آیتین وضو و تیمم که بحث آن خواهد آمد.

(وَالْحَقُّ...) مرحوم مظفر در مسئله مورد بحث قائل به تفصیل شده است به این کیفیت که اگر منشأ انصراف ظهور لفظ باشد، انصراف، مانع از تمسک به اطلاق می شود به این معنی که در مثال (حیوان) لفظ (حیوان) در حیوانات غیر انسان کثرت استعمال دارد و کثرت استعمال باعث شده است که لفظ (حیوان) نسبت به حیوان غیر انسان ظهور داشته باشد در این صورت انصراف لفظ در مقید که از ظهور آن سر منشأ می گیرد به منزله قرینه لفظی بوده و با وجود انصراف مذکور، برای کلام ظهور در اطلاق منعقد نمی شود و تمسک به اصالة الاطلاق که بازگشته به اصالة الظهور دارد جایز نمی باشد چه آنکه کلام، ظهور در مقید دارد مانند لفظ (مسح) که ظهور در مسح به ید و در مسح به باطن (ید) دارد و اصالة الاطلاق جاری نخواهد بود.

و اما اگر منشأ انصراف ظهور لفظ نباشد بلکه سبب خارجی داشته باشد مانند غالب بودن بعضی از افرادی که لفظ در آن افراد، انصراف پیدا می کند و یا معمول بودن آن فرد منصرف، مانند (ماء) در ماء دجله و فرات مستند به ظهور لفظ نمی باشد و لفظ نقشی در آن انصراف ندارد، لذا انصراف مذکور مانع از ظهور لفظ در اطلاق نمی شود و از تمسک به اطلاق جلوگیری نخواهد کرد، چه آنکه در صورت اول انصراف مربوط به ظهور لفظ بود و ظهور لفظ از باب حجیت ظواهر حجّت می باشد و اما انصراف در صورت دومی که ارتباطی به ظهور لفظ ندارد، حجیت آن ثابت نمی باشد و لذا انصراف، صورت دومی را به انصراف بدوی نام گذاری نموده اند که با اندک تأمل از بین می رود.

بعض أصنافه يمنع من التمسك بالاطلاق، وان تمت مقدمات الحكمة، مثل انصراف المسح في آيتي التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصة. والحق أن يقال: ان انصراف الذهن ان كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه وشيوع ارادته منه - فلا شك في أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالاطلاق، لان هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق حتى يتمسك باصالة الاطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى اصالة الظهور.

واما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف اليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون ان يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق - مثلاً - إلى ماء دجلة أو الفرات - فالحق أنه لا اثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في اطلاقه فلا يمنع من التمسك باصالة الاطلاق، لان هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم ارادة المقيد بخصوصه من اللفظ. ولذا يسمى هذا الانصراف باسم (الانصراف البدوي) لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن. وهذا كله واضح لا ريب فيه. وانما الشأن^(۱) في تشخيص الانصراف أنه من أي

مثال دیگر برای غلبه خارجی، مثلاً شخصی که به تهران و قم آمد و رفت دارد می گوید آب برایم بیاورید، غلبه خارجی بر این است که منظور متکلم از (آب) آب تهران است و لكن این انصراف و غلبه خارجی مانع ظهور لفظ در اطلاق نمی شود و اگر یک مقدار از آب کرج بیاورد وظیفه خود را انجام داده و طبق خواسته متکلم عمل نموده است.

۱. اصل مطلب و کبری قیاس کاملاً واضح و روشن است که اگر منشأ انصراف، ظهور لفظ باشد انصراف مانع از جریان اصالة الاطلاق خواهد بود و اگر منشأ انصراف ظهور لفظ نباشد بلکه عوامل خارجی باشد انصراف مانع از جریان اصالة الاطلاق نمی شود، و لكن اشکال در تشخیص صغری است یعنی تشخیص اینکه انصراف از کجا سر منشأ می گیرد؟ و چقدر آسان است ادعای انصراف، که هر شخصی سطحی و غیر محقق، می تواند بگوید فلان لفظ در فلان معنی انصراف دارد ولی در مقام تشخیص اینکه فلان انصراف از چه نوع انصراف می باشد؟ کمیت ها لنگ خواهد بود.

النحوين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الانسان في منشأ هذا الانصراف. وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المثبت،^(۱) وقد لا يسهل اقامة الدليل على أنه من أي نوع.

فعلى الفقيه أن يتثبت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عال وسليقة مستقيمة. وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى. وهنا تظهر قيمة التضلع^(۲) باللغة وفقهها وآدابها. وهو باب يكثر الابتلاء به وله الاثر الكبير في استنباط الاحكام من أدلتها.

الأتري أن المسح^(۳) في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف

۱. مُتَثَبَّتٌ کسی که در مطالب دقت و تأمل دارد. ۲. تَضَلُّعٌ، تبخّر و اطلاع فراوان.

۳. آیه وضو، آیه ۶ از سوره ۵ (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) چون خواهید برای نماز برخیزید صورت‌ها و دست‌ها را تا مرفق (آرنج) بشوید و سر و پاها را تا برآمدگی پا مسح کنید. و آیه تیمم، آیه ۶ از سوره ۵ (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ...) «در صورتی که آب نیابید (و یا استعمال آب ضرر داشته باشد) به خاک پاک و پاکیزه تیمم کنید، با آن خاک صورت و دست‌ها را مسح کنید».

در هر دو آیه در کلمه (مسح) دو تا انصراف وجود دارد:

۱- انصراف (مسح) به مسح (بالتیّد) مسح افراد زیادی دارد مسح با پا مسح با بدن و... و بدون شک انصراف مذکور مستند به لفظ است چه آنکه استعمال مسح در مسح به «يَدٌ» کثرت داشته و کثرت استعمال باعث شده که لفظ مَسَحَ، بِرُءُوسِكُمْ انصراف و ظهور داشته باشد.

۲- انصراف دوّم انصراف مسح است به مسح (به باطن دست) به این کیفیت که مسح به يَدٌ افراد زیادی دارد مانند مسح با پشت دست و مسح با اطراف دست و یکی از افراد مسح به دست، مسح به باطن دست می‌باشد، این انصراف مورد شک است که آیا مستند به لفظ است و یا آنکه مستند به عوامل خارجی می‌باشد، هر دو احتمال وجود دارد:

احتمال اوّل آن است که انصراف مسح به يَدٌ، در مسح به باطن يَدٌ، مستند به لفظ باشد که در این صورت در مورد مسح با پشت دست، به اطلاق لفظ مَسَحَ تَمَسَّكَ جایز نمی‌باشد و لفظ مسح به يَدٌ، حمل بر مقید می‌شود که مسح به باطن دست باشد.

مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضا إلى المسح بخصوص باطن اليد. ولكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ، فانه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولة، ولأنه مقتضى طبع الانسان في مسحه، وليس له علاقة باللفظ. ولذا أن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكا باطلاق الآية، ولا معنى للتمسك بالاطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد. وأما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، اذ ان المسح بالباطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدويا فلا يطمئن كل الاطمئنان بالتمسك بالاطلاق عند الاختيار، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.



و احتمال دوم آن است که انصراف مسح به ید، مسح به باطن ید، مستند به ظهور لفظ نبوده و بلکه مستند به عامل خارجی باشد مثلاً معروف بین مردم آن است که با باطن دست مسح می کنند برای اینکه مسح با باطن دست سهولت دارد و یا آنکه مقتضی طبع انسان در مسح آن است که با باطن دست مسح نماید که این عوامل باعث انصراف شده و لفظ دخالتی در انصراف ندارد، در این صورت در مورد مسح با پشت دست می توانیم تمسک به اطلاق نماییم و سرانجام مسح با پشت دست ایضاً مجزی می باشد، چنانچه جمله ای از فقها به جواز مسح با پشت دست در صورت تعذر به باطن دست، فتوی داده اند و ملاک فتوای مذکور، تمسک به اطلاق می باشد بنا بر این انصرافی که مستند به ظهور لفظ نباشد مانع از ظهور اطلاق لفظ و تمسک به اطلاق و جریان اصالة الاطلاق نمی شود.

و اما در صورت عدم تعذر مسح با باطن دست، مسح با پشت دست از نظر فقها کافی نمی باشد بخاطر احتیاط است که (الإحتیاط طریق النجاة) و ثانیاً مسئله انصراف مسح ید به مسح با باطن دست، مورد شک است که آیا مستند به لفظ است و یا مستند به امر خارجی و اگر مستند به ظهور لفظ باشد تمسک به اطلاق جایز نمی باشد و نظر بر اینکه تمسک به اطلاق اطمینانی نمی باشد بخاطر آنکه معلوم نیست که انصراف مذکور بدوی و مستند به امر خارجی باشد، لذا در صورت عدم تعذر مسح با پشت دست جایز نمی باشد.

المسألة السادسة - المطلق والمقيد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيد: أن التكليف في المطلق لا يجتمع مع التكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معا، أي أنها يتكاذبان في ظهورهما. مثل قول الطبيب مثلاً: اشرب لبناً، ثم يقول: اشرب لبناً حلواً، وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه. وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه. (۱)

۱. مسئله ششم راجع به تنافی و تکاذهبی که بین مطلق و مقید برقرار می باشد، بحث می کند البته حصول تکاذب و تنافی بین مطلق و مقید به امور ثلاثه ای بستگی دارد:

امر اول: آن است که مطلق و مقید هر دو تنها تکلیف واحدی را بیان نمایند و اما اگر مطلق و مقید تکلیف واحدی را بیان نکنند بلکه مطلق وظیفه و تکلیفی را، و مقید وظیفه و تکلیف آخری را بیان نماید مثلاً مولی و یا طبیب فرموده (پس از آکل غذا لبن بنوش و پس از بیداری از خواب لبن شیرین بنوش) مطلق و مقید در این کلام منافاتی نسبت به هم ندارند چه آنکه هر کدام تکلیف جدای از هم را بیان نموده است.

امر دوم: آن است که حکم و تکلیف در مطلق و مقید باید الزامی باشد یعنی یا از نوع وجوب و یا از نوع حرمت باشد و اگر تکلیف در مطلق مثلاً وجوبی باشد و در مقید استحبابی باشد، تنافی و تکاذب بین آن دو نخواهد بود مثلاً مولی به عنوان وجوب فرموده اشرب لبناً، شرب لبن چه ترش و یا شیرین واجب شده است، و در مقید به عنوان استحباب فرموده: اشرب لبناً حلواً، مستحب بودن شرب لبن شیرین، با وجوب شرب لبن بطور مطلق منافات ندارد.

امر سوم: آن است که مطلوب و خواسته مولی در مطلق و مقید باید مطلوب واحدی باشد و اگر مثلاً مولی با اشرب لبناً مطلوب اولی خود را بیان نموده و با اشرب لبناً حلواً مطلوب ثانی و دومی خود را بیان کرده است و در این فرض مطلق و مقید منافات ندارد چه آنکه لزوم شرب لبن، بطور مطلق مطلوب اول مولی است و لزوم شرب لبن حلو مطلوب ثانی و دومی خواهد بود و نسبت به هم منافات و تضادی ندارند.

علی ای حال اگر در لسان شارع مقدس مطلق و مقیدی وارد شود و کلیه شرایط مذکوره موجود باشد و مطلق و مقید با حصول شرایط متنافی، با هم منافات داشته باشد بناچار بین آن دو باید جمع نماییم یعنی یا باید از ظهور مطلق در اطلاق صرف نظر نماییم و یا از ظهور

مرحوم مظفر می فرماید: در مورد تنافی مطلق و مقید دو صورت تصور می شود که هر کدام حکمی دارد:

صورت اول: آن است که مطلق و مقید از نظر ایجاب و سلب اختلاف داشته باشند مثلاً مولى فرموده: (إِشْرِبْ لَبَنًا وَّ بَعْدَ فَرَمُودِهِ لَا تَشْرُبْ لَبَنًا حَامِضًا) در این صورت مطلق حمل بر مقید می شود و مقید از مراد مولى کشف می نماید به این معنی که از اول مراد مولى شُرْبِ لَبَنِ حَلْوٍ و شیرین بوده است، نه مطلق لَبَنِ.

در مثال مذکور اطلاق مطلق، بذلی می باشد یعنی افراد مطلق بنحو عطف به او محکوم به حکم مذکور در کلام است که یا لبن حامض باید شرب نماید و یا لبن شیرین، و همچنین در صورت مذکور اگر اطلاق مطلق شمولی باشد ایضاً مطلق حمل بر مقید خواهد شد و مقید مقدم بر مطلق می شود، مثلاً در مثال: (وَفِي الْغَنَمِ زَكَاةٌ مِّثْلُ مَا فِي الْحَبْلِ) است و اطلاق آن شمولی بوده و حکم روی افراد بنحو عطف به او رفته است که زکوة غنم سائمه واجب است و زکوة غنم معلوفه ایضاً واجب است و بعداً با آمدن مقید (لَيْسَ فِي الْغَنَمِ الْمَعْلُوفَةِ زَكَاةٌ) مشخص می شود که تنها در غنم سائمه زکات واجب است.

صورت دوم آن است که مطلق و مقید از لحاظ نفی و اثبات با هم متفق می باشند و در دو مقام مورد بررسی قرار می گیرد:

مقام اوّل آن است که اطلاق مطلق بدلی باشد مثلاً مطلق و مقید هر دو مثبت باشد مولی فرموده **إِعْتِقَ رَقَبَةً** و بعد از مدّتی فرموده **(إِعْتِقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً)** اطلاق مطلق در مثال مذکور بدلی می باشد چه آنکه حکم وجوب عتق روی یک فرد از افراد رقبه رفته است و اطلاق و شمول آن بر نحو عطف به او می باشد به این معنی که مولی فرموده: **إِعْتِقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً أَوْ إِعْتِقَ رَقَبَةً كَافِرَةً**، در این صورت امر دایر است بین آنکه از ظهور مطلق در اطلاق صرف نظر کنیم و (مقید) در ظهور خود بر تقیید باقی باشد و بین آنکه از ظهور مقید در وجوب صرف نظر نماییم یعنی مقید را حمل بر استحباب کنیم و منافات از بین خواهد رفت و یا آنکه از ظهور مقید در وجوب تعینینی صرف نظر کنیم و مقید را حمل بر وجوب تخییری نماییم یعنی مکلف مخیر است در اینکه رقبه مؤمنه را آزاد کند و یا رقبه کافره را، و بدین وسیله تنافی بین مقید و مطلق رفع می شود و خلاصه هر دو تصرف (تصرف در ظهور مطلق و تصرف در ظهور

وانما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما واحداً كالمثال المتقدم، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقاً على شيء وفي الآخر معلقاً على شيء آخر، كما إذا قال الطبيب في المثال: إذا أكلت فاشرب لبناً، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبناً حلواً. وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق التزامياً، وفي المقيد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن، فإنه لا يتنافيه رجحان الحل منه باعتباره أحد أفراد الواجب. وكذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد أنه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلواً ثانياً بعد شرب لبن ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما أما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو

مقيد) امکان پذیر است و لكن ظهور مقید در وجوب و ثانیاً ظهور مقید در وجوب تعیینی مقدم بر ظهور مطلق در اطلاق خواهد بود چه آنکه مقید صلاحیت قرینه بودن برای مطلق را دارد و لذا مقدم خواهد شد یعنی ظهور مقید سرجای خود محفوظ بوده و ظهور مطلق در اطلاق دست خوش تصرف قرار می گیرد.

مقام دوم: آن است که اطلاق مطلق شمولی و بر نحو عطف به او بوده باشد مثلاً مولى فرموده (فِي الْغَنَمِ زَكَاةٌ) اطلاق این مطلق شمولی می باشد یعنی طبق بیان (فِي الْغَنَمِ زَكَاةٌ) با قطع نظر از مقید زکات بر غنم سائمه واجب است و بر غنم معلوفه ایضاً واجب است و بعد از صدور مطلق مذکور، مولى مقید را صادر می کند و می فرماید: (فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ) مقید مزبور با مطلق مذکور منافاتی ندارد چه آنکه مفاد مطلق آن است که در غنم سائمه و معلوفه زکات واجب است و مفاد مقید آن است که در غنم سائمه زکات واجب می باشد و نظر بر اینکه جمله وصفیه مفهوم ندارد و لذا، مقید تنها حکم سائمه را بیان می کند و نسبت به غنم معلوفه ساکت است و مطلق علاوه بر حکم غنم سائمه حکم غنم معلوفه را بیان می کند و هر دو نسبت به هم منافاتی ندارند.

آری اگر جمله وصفیه مفهوم داشته باشد منافات بین جمله مطلق و مقید تحقق می یابد و قد عرفت انه لا مفهوم للوصف.

بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الاطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله. وينبغي البحث هنا في أنه أي التصرفين أولى بالأخذ، فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فان المطلق والمقيد اما ان يكونا مختلفين في الاثبات أو النفي، واما ان يكونا متفقين.

(الاول)- ان يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد، لان المقيد يكون قرينة على المطلق، فاذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لا تشرب اللبن الحامض، فانه يفهم منه ان المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لا يفرق فيه بين ان يكون اطلاق المطلق بدليا، نحو قوله: اعتق رقبة، وبين ان يكون شموليا مثل قوله: في الغنم زكاة، المقيد بقوله: ليس في الغنم المعلوفة زكاة.

(الثاني)- ان يكونا متفقين، وله مقامان: المقام الاول ان يكون الاطلاق بدليا، والمقام الثاني أن يكون شموليا. فان كان الاطلاق (بدليا) فان الامر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيد، وبين التصرف في ظاهر المقيد، والمعروف ان التصرف الاول هو الاول، لانه لو كانا مثبيين مثل قوله: اعتق رقبة مؤمنة فان المقيد ظاهر في ان الامر فيه للوجوب التعييني، فالتصرف فيه اما بحمله على الاستحباب، اي ان الامر بعق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار انها افضل الافراد، او بحمله على الوجوب التخيري أي ان الامر بعق الرقبة المؤمنة باعتبار انها أحد افراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الافضلية.

وهذان التصرفان وان كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد في الوجوب التعييني مقدم على ظهور المطلق في اطلاقه، لان المقيد صالح لان يكون قرينة للمطلق، ولعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مرامه، ولو في وقت آخر لاسيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوقا بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفا عنها.

وان كان الاطلاق (شموليا) مثل قوله: في الغنم زكاة، وقوله: في الغنم السائمة زكاة، فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في احدهما لان وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة، الا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم وقد عرفت انه لا مفهوم للتوصيف. وعليه فلا منفاة بين الجملتين لترفع بها عن اطلاق المطلق.

الباب السابع - المجمل والمبين

وفيه مسائل:

١- معنى المجمل والمبين

عرفوا المجمل اصطلاحاً: (بانه ما لم تتضح دلالتة)، ويقابله المبين. وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوده لأطائل في ذكرها.^(١) والمقصود من المجمل - على كل حال - ما جهل

١. شيخ مظفر بر خلاف بعضی از اصولیین، برای مجمل و مبين اهميت بيشتري قائل شده و باب مستقلی را برای مجمل و مبين منعقد نموده و در رابطه با آن دو، در دو مقام بحث نموده است:

مقام اول: مربوط به معنی لغوی و اصطلاحی مجمل و مبين است گرچه مجمل و مبين مانند مطلق و مقيد و عام و خاص، در همان معنی لغوی خود استعمال شده‌اند و اصولیین نسبت به مجمل و مبين، اصطلاح خاصی ندارند و در عين حال روی همین مبنا که آن دو، در معنی لغوی خود بکار رفته‌اند، جهت روشن شدن هدف و غرض از بحث، تعاریفی با تعبیرهای گوناگونی که دارند سرانجام به یک چیز که همان معنی لغوی مجمل و مبين باشد بازگشت خواهد داشت چنانچه مرحوم مظفر ابتداءً تعریفی را از ناحیه علماء نقل می‌کند و سپس مجمل و مبين را در رابطه با فعل و لفظ تشریح می‌نماید و خلاصه فرمایش ایشان از قرار ذیل است:

مجمل را از نظر اصطلاحی به (أَنَّهُ مَا لَمْ تَتَّضَحْ دَلَالَتُهُ) «مجمل چیزی است که دلالتش واضح و ظاهر نباشد» معرفی کرده‌اند، بنا بر این «مُبَيَّن» عبارت است از چیزی که دلالتش واضح و ظاهر می‌باشد.

البته این تعریف را مورد مناقشه قرار داده‌اند ولی نظر بر اینکه تعریف مذکور تعریف

فیه مراد المتکلم و مقصوده إذا کان لفظاً، و ما جهل فیه مراد الفاعل و مقصوده إذا کان فعلاً. و مرجع ذلك إلى ان المجل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. و علیه یكون المبین ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو یقین، فالمبین یشمل الظاهر و النص معاً.

و من هذا البیان نعرف ان المجل یشمل اللفظ و الفعل و اصطلاحاً، و ان قیل ان المجل اصطلاحاً مختص بالألفاظ، و من باب التسامح یطلق على الفعل. و معنی کون الفعل مجمل^(۱) ان یجهل وجه وقوعه، كما لو توضأ الامام عليه السلام - مثلاً - بحضور واحد

حقیقی نبوده و بلکه تعریف شرح اللفظی می باشد لذا اطالۀ سخن در این زمینه فایده ای ندارد.

على كل حال، مجمل گاهی مربوط به لفظ است و گاهی مربوط به فعل می باشد لفظ مجمل آن است که مقصود و مراد قائل نامعلوم و مجهول باشد بنا بر این لفظ مبین چیزی است که ظاهر و یا نص در مقصود قائل باشد و فعل مبین آنست که دلالت ظنی و یا دلالت یقینی بر مقصود فاعل داشته باشد از بیان مذکور معلوم می شود که مجمل و مبین اختصاص به الفاظ ندارد و بلکه در مورد فعل و عمل ایضاً مطرح خواهد بود.

۱. مجمل بودن فعل به این است که عنوان وقوع عمل مشخص نباشد مثلاً امام (علیه السلام) در حضور شخص مخالف که از آن تقیه دارد، عمل وضو را انجام می دهد و یا آنکه بدون حضور شخص مخالف عمل وضو را انجام داده و احتمال داده می شود که عمل وضو را از باب تقیه انجام داده است بنا بر این عملی که دو تا احتمال دارد یکی آنکه به عنوان تقیه واقع شده که در این صورت مشروعیت آن عمل ثابت نمی شود و دیگر آنکه به عنوان امتثال امر واقعی انجام شده که در این صورت مشروعیت عمل ثابت می شود، چنین عملی اجمال دارد.

مثال دیگر مثلاً امام علیه السلام در نماز، جلسه استراحت را انجام داده است (نشستن بعد از سجده دوم و پیش از قیام برای رکعت چهارم و یا دوم را جلسه استراحت می نامند) و نظر بر اینکه انجام جلسه استراحت از ناحیه امام علیه السلام نامعلوم است که آیا به عنوان وجوب بوده و یا به عنوان استحباب، لذا عمل مذکور از جهت وجوب و استحباب اجمال دارد به این معنی که از فعل معصوم علیه السلام نمی توانیم وجوب و یا استحباب جلسه

يتقي منه أو يحتمل انه يتقيه، فيحتمل ان وضوءه وقع على وجه التقيه، فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، ويحتمل انه وقع على وجه الامتثال للامر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته. ومثل ما إذا فعل الامام شيئاً في الصلاة كجلسة الاستراحة - مثلاً - فلا يدري ان فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً، وان كان من ناحية دلالة على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيناً.

واما اللفظ^(١) فاجماله يكون لاسباب كثيرة قد يتعذر احصاؤها: فاذا كان مفرداً فقد يكون اجماله لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على احد معانيه كلفظ (عين)، وكلمة (تضرب) المشتركة بين المخاطب والغائبة، و(المختار) المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون اجماله لكونه مجازاً، او لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع (مغالطة المماراة)^(٢)، مثل قول القائل لما سئل عن افضل اصحاب النبي ﷺ، فقال: «من

استراحت راكشف نماييم و تنها جواز جلوسه استراحت از عمل امام عليه السلام ثابت می شود و از این جهت فعل معصوم علیه السلام مبین خواهد بود.

١. اجمال در لفظ سبب و انگیزه های مختلف و متعددی دارد مثلاً اگر لفظ، مفرد باشد گاهی اجمال آن ذاتی می باشد مانند لفظ مشترک (عين) که هفتاد معنی دارد و در صورتی که قرینه معینه موجود نباشد مجمل می باشد و یا مثل (تضرب) و (مختار) لفظ تضرب احتمال دارد مضارع مخاطب باشد و احتمال دارد که غایب مؤنث باشد و کذا مختار احتمال دارد اسم فاعل باشد و احتمال دارد اسم مفعول باشد، و گاهی اجمال لفظ عرضی است مانند لفظی که قرینه صارفه دارد و معنای مجازی آن مشخص نباشد.

٢. و یا آنکه اجمال از نوع مغالطه ممارات باشد که در تک تک الفاظ اجمال وجود ندارد و لکن اجمال در کیفیت ترکیب الفاظ است.

بنا بر این اجمال در مغالطه ممارات عرضی می باشد مانند قول قائلی که از او سؤال شد افضل اصحاب پیغمبر صلی الله علیه و آله را معرفی نماید و فرمود: (مَنْ بَيَّنَّهٗ فِی بَيِّنَةٍ) دو تا احتمال در این موجود است:

١- مراد از (مَنْ) موصول ابی بکر باشد و ضمیر بَيَّنَّهٗ بابی بکر راجع شود و ضمیر بَيِّنَةٍ

بنته في بيته» وکقول عقيل: ^(۱) «أمرني معاوية أن أسب عليا. ألا فالعنوه!».
وقد يكون الاجمال لاختلال التركيب ^(۲) کقوله:

راجع به رسول الله صلى الله عليه و آله شود در اين فرض افضل اصحاب ابی بکر می باشد چه آنکه دختر ابی بکر همسر رسول الله بود.

۲- مراد از (من) موصول، علی بن ابیطالب علیه السلام باشد و ضمیر (بنته) راجع به رسول الله صلى الله عليه و آله باشد و ضمیر (بيته) راجع به علی بن ابیطالب علیه السلام باشد که در اين فرض افضل اصحاب علی بن ابیطالب خواهد بود چه آنکه دختر رسول الله صلى الله عليه و آله فاطمه زهرا علیها السلام همسر علی بن ابیطالب علیه السلام بود.

۱. و مانند قول عقيل که معاويه از او خواست علی علیه السلام را لعن نماید او بالای منبر رفت و گفت: (أَمَرَنِي مُعَاوِيَةُ أَنْ أَسْبَ عَلِيًّا أَلَا فَالْعَنُوهُ) «معاويه به من دستور داد که علی علیه السلام را دشنام نمایم توجه نمایید او را لعنت کنید».

ضمیر (فَالْعَنُوهُ) احتمال دارد به معاويه راجع شود و احتمال دارد به علی علیه السلام رجوع گردد.

۲. و گاهی اجمال بخاطر خللی است که در ترکیب کلام پیش آمده است مانند قول شاعر: (وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مَمْلُكًا أَبُو أُمِّهِ حَتَّى أَبَوْهُ يُقَارِبُهُ).

«و نیست مثل آن ابراهیم در میان مردم احدی که شباهت داشته باشد ابراهیم را، مگر مرد صاحب ملک و مالی (که هشام بن عبدالملک باشد) این چنین صفت را دارد آن مرد صاحب ملک و مال یعنی هشام، که پدر مادر آن هشام که پدر ابراهیم است مشابه و نزدیک باشد به آن مرد در فضیلت یعنی نیست مثل آن ابراهیم کسی مگر پسر خواهر او که هشام است».

این دو بیت از ابیات فرزدد است که با آن، ابراهیم بن هشام بن اسمعیل مخزومی را که دایی هشام بن عبدالملک است، مدح می کند (ما) نافیه است، ضمیر (مِثْلُهُ) راجع به ابراهیم است، مراد از (مَمْلُكًا) هشام بن عبدالملک است، ضمیر (أُمُّهُ) راجع به (مَمْلُكًا) که همان هشام باشد، خواهد بود و ضمیر (أَبَوْهُ) به ابراهیم بر می گردد و ضمیر (يُقَارِبُهُ) به (حَتَّى) که مراد از آن رجل است بر می گردد (يقاربه) مضارع است از باب مفاعله و بمعنی قرابة است یعنی پدر مادر هشام و پدر ابراهیم یکی است برای اینکه ابراهیم خال و دایی هشام است، یعنی وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ أَحَدٌ يُشَابِهُهُ إِلَّا مَمْلُكًا أَبُو أُمِّهِ.

بیت مذکور بخاطر خلل و بی نظمی ای که در ترکیب آن وجود دارد اجمال دارد و ظاهر

وما مثله في الناس الا مملكا أبو أمه حي أبوه يقاربه
وقد يكون الاجمال لوجود ما يصلح للقرينة،^(۱) كقوله تعالى: «محمد رسول الله
والذين معه اشداء على الكفار...» الآية، فان هذا الوصف في الآية يدل على عدالة

الدلالة، بر معنی خود نمی باشد.

۱. و گاهی عامل و انگیزه اجمال آن است که در کلام چیزی که صلاحیت قرینه بودن را دارد، موجود است مانند قول تعالی در سوره ۴۸ آیه ۲۹ (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْئَهُ فَازَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَ عَدَاةُ اللَّهِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا).

«محمد صلی الله علیه و آله فرستاده خدا است و یاران و همراهانش بر کافران بسیار سخت و با یکدیگر بسیار مشفق و مهربانند آنان را در حال رکوع و سجود نماز بسیار بنگری که فضل و رحمت خدا و خشنودی او را به دعا می طلبند و بر رخسارشان از اثر سجده نشانهای نورانیت پدیدار است، این وصف حال آنها در کتاب تورات و انجیل است که مثل حالشان به دانه ای ماند که چون نخست سر از خاک برآرد شاخه ای نازک و ضعیف باشد پس از آن قوت یابد تا آنکه سطر و قوی گردد و بر ساق خود راست و محکم بایستد که دهقانان در تماشای آن حیران مانند همچنین اند، اصحاب محمد صلی الله علیه و آله از ضعف به قوت رسند تا کافران عالم را از قدرت خود به خشم آرند، خدا وعده فرموده که هر کس از آنها ثابت ایمان و نیکوکار شود گناهانش را ببخشد و اجر عظیم عطا کند».

(آیه مذکور از آیاتی است که تمام حروف هجا را در خود دارد یعنی همه حروف هجا را مشتمل می باشد و آیه دیگری که مشتمل بر تمام حروف هجا می باشد آیه ۱۵۲ سوره آل عمران خواهد بود).

در آیه مذکور (وَالَّذِينَ مَعَهُ...) عموم همراهان پیغمبر صلی الله علیه و آله را شامل می شود و لکن احتمال دارد که (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ...) قرینه باشد بر اینکه مراد از (وَالَّذِينَ مَعَهُ...) جمیع همراهان نباشد و بلکه بعضی همراهان منظور باشد یعنی همراهانی که ایمان و عمل صالح داشته باشند بنا بر این آیه مزبور نسبت به اینکه مراد از (وَالَّذِينَ مَعَهُ) جمیع همراهان و یا بعضی همراهان است مجمل خواهد بود.

جميع من كان مع النبي من اصحابه، الا أن ذیل الآية «وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما» صالح لان يكون قرينة على أن المراد بجملة (والذين معه) بعضهم لا جميعهم فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

وقد يكون الاجمال لكون المتكلم في مقام الاهمال والاجمال. إلى غير ذلك من موارد الاجمال مما لا فائدة كبيرة في احصائه وتعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مُجْمَلًا عِنْدَ شَخْصٍ، ^(۱) مَبْنِيًّا عِنْدَ شَخْصٍ آخَرَ. ثم (المبين) قد يكون في نفسه مبينا، ^(۲) وقد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه.

۱. عبارت مرحوم مظفر مُشْعِر آن است که اجمال و بیان، از امور اضافی و نسبی می باشد نه از امور واقعی، چنان چه مرحوم صاحب کفایه اجمال و بیان را دو وصف اضافی و نسبی معرفی نموده است و فرموده است بسا لفظی در نزد شخصی بخاطر عدم آشنایی به وضع و یا جهات دیگر، مجمل است و همین لفظ در نزد شخصی دیگر مُبَيَّن می باشد، از فرمایش مرحوم مظفر (قَدْ يَكُونُ مُجْمَلًا عِنْدَ الشَّخْصِ مُبَيَّنًا عِنْدَ شَخْصٍ آخَرَ...) استفاده می شود که او با صاحب کفایه (ره) در مورد بودن اجمال و بیان و صفات اضافیان، هم عقیده می باشد و لکن خیلی از محققین معتقدند که اجمال و بیان از امور واقعی می باشند و معیار در تشخیص اجمال و بیان نظر عرف و تفاهم عرفی می باشد به این معنی که اگر لفظی ظهور در معنی داشته و کاشف از معنی در نزد عرف باشد مُبَيَّن است و کُلُّ لَفْظٍ لَا يَكُونُ كَذَاكَ، مجمل خواهد بود و فرمایش صاحب کفایه (ره) قابل قبول نمی باشد چه آنکه جهل به وَضْع و علم به وَضْع آن، باعث اختلاف در معنی اجمال و بیان نمی شود بنا بر این اگر کسی علم و آگاهی به وَضْع و معنی لفظی نداشته باشد باعث آن نمی شود که آن لفظ مجمل باشد و الا لازم می آید که لغت عرب برای فارس زبان، مجمل باشد مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَاكَ.

۲. مثلاً در لفظ (النَّارُ حَارَّةٌ) (نار) فی نفسه مُبَيَّن است و در مثل (رَأَيْتَ عَيْنًا بَاكِئَةً) لفظ (عَيْن) فی نفسه مُبَيَّن نمی باشد و لکن باکیه قرینه معینه است لفظ (عَيْن) را از حالت اجمال بیرون آورده و آن را توضیح داده است و مقصود از لفظ (عَيْن) را مشخص نموده است.

۲- المواضع التي وقع الشك في اجمالها

لكل من المجمل والمبين امثلة^(۱) من الآيات والروایات والكلام العربي لا حصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام. الا ان بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجملة أو مبينة، والمتعارف عند الاصولیین أن یذكروا بعض الامثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرین، ونحن نذكر بعضها اتباعاً لهم ولا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين. (فمنها) قوله تعالى: «والسارق والسارقة^(۲) فاقطعوا أيديهما».

۱. مقام دوم بحث در رابطه با مجمل و مبین راجع به یک عدّه الفاظی است که در ابواب فقه مطرح می باشند که آیا آن الفاظ مجملند و یا مبین و آن الفاظ یا مفردند و یا مرکب، مانند لفظ سعید و کعب، یدّ، قطع، غنا و غیر آنها از الفاظ مفرد و الفاظ مرکب مانند: لا صلوة الا بطهور، و لا صلوة لمن لم یقم صلیه و غیر ذلک.

و آن چه که مسلم است آن است که ضابطه و قاعده کلی برای تشخیص مبین و مجمل وجود ندارد بناچار در هر موردی باید به فهم عرف مراجعه شود که اگر ظهور عرفی محقق شود فهو المطلوب و اگر ظهور عرفی محقق نشد باید به اصول و قواعد مراجعه شود که مراجعه به قواعد و اصول به اختلاف موارد متفاوت خواهد بود.

مرحوم مظفر می فرماید: در آیات و روایات و کلام عرب مجمل و مبین فراوان به چشم می خورد و لکن در بعضی از موارد در مورد مجمل بودن و مبین بودن آیات و روایات و کلمات تردید و شک حاصل می شود و ما طبق روشی که بین اصولیین مرسوم است بخاطر آشنایی اذهان و آمادگی افکار مبتدئین مواردی را ذکر می نماییم.

۲. در آیه مذکور در کلمه (قطع) اجمال وجود ندارد برای اینکه (قطع) در «ایات و جدا کردن» ظهور دارد و اجمالی که باعث مجمل شدن آیه شده است همان اجمالی است که در کلمه (یدّ) موجود است گرچه اگر کلمه (یدّ) مطلق ذکر شود یعنی به این صورت که متکلمی بگوید (رأیت یدّ صدیقی) بدون شک در تمام عضو مخصوص (از اصابع تا بازو) ظهور دارد و اجمالی در کار نخواهد بود و لکن در آیه مذکور نظر بر اینکه در مسئله قطع (یدّ) تمام عضو مخصوص مراد نمی باشد لذا در کلمه (یدّ) اجمال و اجمال پیش می آید به این کیفیت که مراد از (یدّ) یقیناً بعضی از عضو مخصوص می باشد و این بعض بین مراتب عدیده مردّد می باشد.

فقد ذهب جماعة إلى أن هذه الآية من المجمل المتشابه، أما من جهة لفظ (القطع) باعتبار أنه يطلق على الابانة و يطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك. وأما من جهة لفظ (اليَد) باعتبار أن (اليَد) تطلق على العضو

۱- مِنْ رُؤُوسِ الْأَصَابِعِ إِلَى أَصُولِهَا.

۲- عَلَى الْكَفِّ إِلَى أَصُولِ الْأَصَابِعِ.

۳- عَلَى الْعُضْوِ إِلَى الزُّنْدِ.

۴- عَلَى الْعُضْوِ إِلَى الْمِرْفَقِ.

(البته لا يخفى که در عبارت کتاب تنها سه مرتبه ذکر شده است و مرتبه (من رؤس الأصابع إلى أصولها) باید یکی از مراتب به حساب بیاید چه آنکه از روایات اهل بیت علیهم السلام همین مرتبه استفاده می شود و فتاوی فعلی فقها ایضاً این است که از اصول اصابع قطع شود بدین لحاظ باید لفظ (يَد) بین چهار مرتبه مردد باشد) و کلمه (يَد) در هیچ یک از مراتب چهارگانه بنا بر قول ما (مؤلف) و مراتب ثلاثه بنا بر قول مرحوم مظفر، ظهور ندارد و بدین لحاظ آیه مذکور به اجمال می گراید و لکن با توجه به روایات که در ذیل آیه وارد شده است و مراد و مقصود از (يَد) را مشخص نموده است که باید از اصول اصابع قطع گردد، اجمال و اهمال از آیه مرتفع خواهد بود.

یکی از موارد اجمال، الفاظ مرکبه ای است که مشتمل بر کلمه (لا) می باشد. (لَا) الَّتِي لِنَفْسِي الْجَنَسِ وضع شده است برای اینکه ماهیت و حقیقت را نفی نماید (وَقَالُوا إِنَّ إِرَادَةَ النَّفْسِ الْمَاهِيَةِ...) علماء فرموده اند که نفی ماهیت و حقیقت در مرکبات مذکوره، تعذر دارد بنا بر این به طریق مجاز باید (وصف) در تقدیر باشد که در حقیقت (لا) وصف ماهیت را نفی کرده نه خود ماهیت را و آن وصفی که باید در تقدیر باشد از قبیل (صَحَّت) و کمال و فضیلت و غیر ذالک، می باشد و نظر بر اینکه معنی مجازی (تقدیر یکی از اوصاف) بین چند معنی مردد است یعنی نمی دانیم که در مثل (لَا صَلَوةَ إِلَّا بِظَهْوٍ) آیا وصف صَحَّت در تقدیر است و یا وصف کمال و یا غیر این ها، لذا مرکبات مذکوره از این جهت مجمل می باشند چه آنکه تقدیر هیچ یک از اوصاف مذکوره اولویت و امتیاز بر دیگری ندارد و سرانجام مرکبات مذکوره گرفتار اجمال خواهند بود بنا بر این در مرکبات مذکور اولاً مجازیت لازم شد و به دنبال مجازیت، اجمال دامنگیر مرکبات مذکوره گردید.

المعروف كله، وعلى الكف إلى أصول الاصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال مثلاً: تناولت بيدي، وإنما تناول بالكف بل بالانامل فقط.

والحق أنها من ناحية لفظ (القطع) ليست مجملة، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الابانة والفصل، وإذا أطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسماً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ اليد عند وجود القرينة، لا أن القطع استعمل في مفهوم الجرح. فيكون المراد في المثال من اليد بعضها، كما تقول تناولت بيدي وفي الحقيقة إنما تناولت ببعضها.

وأما من ناحية (اليـد)، فإن الظاهر أن اللفظ لو خلي ونفسه يستفاد منه ارادة تمام العضو المخصوص، ولكنه غير مراد يقينا في الآية، فيتردد بين المراتب العديدة من الاصابع إلى المرافق، لأنه بعد فرض عدم ارادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب. فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية، وإن كانت مبينة بالاحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن ارادة القطع من أصول الاصابع.

ومنها قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة (لا) التي لنفي الجنس نحو «لا صلاة الا بطهور» و«لا بيع الا في ملك» و«لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد» و«لا غيبة لفاسق» و«لا جماعة في نافلة» ونحو ذلك.

فإن النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهية والحقيقة. وقالوا: إن ارادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد أن يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المنفي حقيقة، نحو: الصحة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك. ولما كان المجاز مردداً بين عدة معان كان الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس اللفظ تعين واحداً منها، فإن نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة... وهكذا.

وأجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات ^(١) والمعاملات موضوعاً

١. جهت رفع اجمال از مركبات مورد بحث سه راه حل معرفی شده است:

١- وَ أَجَابَ بَعْضُهُمْ ... ٢- وَأَقُولُ وَ الصَّحِيحُ فِي التَّوْجِيهِ ... ٣- تَنْبِيْهُ وَ تَحْقِيقٌ ...).

و اما راه حل اولی وَ أَجَابَ بَعْضُهُمْ ... ما حصل سخن بعضی از علماء آن است که اگر

للاعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. وأما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا اجمال.

وأما في غير الالفاظ الشرعية مثل قولهم (لا علم الا بعمل) فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً اذ يتعذر نفي الحقيقة.

الفاظ عبادات و معاملات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشد درست است که نفی ماهیت و حقیقت در مرکبات مورد بحث متعذر است چه آنکه مثلاً صلوة بلا طهور، گرچه فاسد است ولی در عین حال ماهیت و حقیقت صلوة بر آن صادق می باشد برای اینکه می گویند فلانی بدون طهارت (نماز) خوانده است و نمی گویند که فلانی بدون طهارت (ملق) زده است، بنا بر این در (لا صلوة الا بطهور) نفی حقیقت و ماهیت از صلوة بلا طهور جایز نمی باشد و (لا) نفی حقیقت نکرده است.

و اما اگر الفاظ عبادات و معاملات برای عبادت صحیح و معامله صحیح وضع شده باشد نفی ماهیت و حقیقت متعذر نمی باشد مثلاً در صلوة بدون طهارت (لا) برای نفی ماهیت و حقیقت می باشد چه آنکه صلوة بدون طهارت بنا بر قول صحیحی حقیقتاً صلوة نخواهد بود بلکه ورزش کردن و ملق زدن، می باشد بنا بر این بنا بر قول صحیحی در الفاظ عبادات و معاملات در مرکبات مذکوره مجازیت لازم نمی آید و از اجمال، خبری نخواهد بود، و اما در الفاظ غیر شرعیه قبول است که نفی ماهیت و حقیقت در مثل (لا علم الا بعمل) متعذر می باشد و مجازیت لازم می باشد و بدنبال مجازیت اجمال خواهد آمد.

منظور از عبارت (بل هو متعین علی الأكثر...) آن است که علی القول صحیحی در الفاظ عبادات و معاملات در مرکباتی که مشتمل بر لفظ شرعی باشد نفی حقیقت تعذر ندارد (بل هو) بلکه نفی حقیقت در اکثر موارد نه تنها تعذر ندارد بلکه متعین خواهد بود مثلاً در (لا صلوة الا بطهور) نفی ماهیت متعین است که بدون طهارت حقیقتاً صلواتی وجود ندارد.

(علی الأكثر) یعنی در اکثر موارد چنین است ولی در بعضی از موارد بنا بر قول صحیحی ایضاً نفی حقیقت متعذر می باشد مثلاً در مثل (لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد) لا برای نفی حقیقت نخواهد بود چه آنکه صلوة در جوار مسجد صحت دارد و ماهیت و حقیقت صلوة از صلوة جار المسجد، نفی نخواهد شد. «فافهم و اغتنم».

أقول: والصحيح في توجيه البحث^(۱) أن يقال: أن (لا) في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. ولكن الخبر محذوف حتى في مثل «لا غيبة لفاسق» فإن (لفاسق) ظرف مستقر متعلق بالخبر

۱. راه حل دوم جهت رفع اجمال از مرکبات مورد نظر، آن است که طبق قواعد نحوی (لا) الَّتِي لِنَفْيِ جنس، نیاز به اسم و خبر دارد مثلاً در (لا غَيْبَةَ لِفَاسِقٍ) غیبت اسم (لا) است و (لِفَاسِقٍ) ظرف مستقر است و متعلق آن محذوف است و همان متعلق محذوف (خبر) لا می باشد و آن خبر محذوف چه از الفاظ عموم باشد مانند وجود، مُحَقَّقٌ، ثابت، و چه از الفاظ خصوص باشد مانند صحیح، مفید، کامل، و... در تقدیر بودن هر یک از الفاظ عموم و یا خصوص به عنوان خبر مجازیت لازم نمی آید چه آنکه لا برای نفی حقیقت و ماهیت بکار گرفته می شود معنی (لا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ) اگر صحیح و یا کامل در تقدیر باشد، آن است که ماهیت و حقیقت صلوة صحیح و یا صلوة کامل منتفی می شود بنا بر این (لا) در موضوع له خود که نفی حقیقت باشد استعمال شده است منتهی جهت در تقدیر گرفتن خبر، قرینه لازم است اگر قرینه موجود نباشد اجمال لازم می آید و اگر قرینه برای تقدیر خبر موجود باشد اجمال پیش نمی آید و در اکثر جملات و مرکبات قرینه موجود است و آن قرینه عبارت است از تناسب حکم با موضوع و ادراک آن قرینه نیاز به ذوق سلیم دارد، (فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ نَفْيِ الْجَنَسِ...) یعنی نفی جنس ظهور دارد در اینکه خبر محذوف از الفاظ عموم مانند موجود، ثابت، متحقق، باشد که در این صورت^(۲) لا برای نفی ماهیت می باشد و اما در بعضی موارد لفظ موجود و ثابت و متحقق، به عنوان خبر اگر در تقدیر باشد متعذر است یعنی با کلام جور در نمی آید و باید لفظ نافع و صحیح و... در تقدیر باشد در عین حال (لا) برای نفی حقیقت و ماهیت خواهد بود مثلاً در مثال (لا عِلْمَ إِلَّا بِعَمَلٍ) که نافع در تقدیر است و (لا) حقیقت را نفی می کند به این معنی که بدون عمل، علم نافع حقیقتاً منتفی است.

سرانجام به این نتیجه می رسیم که بنا بر راه حل دوم می که از ناحیه مرحوم مظفر ارائه شده است در مرکبات مورد نظر مجازیت لازم نمی آید یعنی (لا) در نفی ماهیت بکار گرفته می شود منتهی اگر قرینه برای تقدیر خبر موجود نباشد اجمال خواهد آمد در صورتی که قرینه موجود نباشد بنا بر این اجمال وجود ندارد، آری از جهت تقدیر خبر مجازیت در حذف لازم می آید ولی از ناحیه استعمال (لا) در موضوع له خود مجازیت پیش نخواهد آمد.

المحذوف.

وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة، سواء كان كلمة موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها. وليس هو مجازاً في واحد من هذه الأمور التي يصح تقديرها. والقصد أنه سواء كان المراد نفى الحقيقة أو نفى الصحة ونحوها فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينة. وإنما يكون مجملًا إذا تجرد عن القرينة. ولكن الظاهر أن القرينة حاصلة على الأكثر وهي القرينة العاملة في مثله، فإن الظاهر من نفى الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ موجود وما بمعناه من نحو لفظ ثابت ومتحقق.

فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأي سبب كان، فإن هناك قرينة موجودة غالباً وهي مناسبة الحكم والموضوع، فإنها تقتضي غالباً تقدير لفظ خاص مناسب مثل «لا علم إلا بعمل» فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع. والمفهوم من نحو «لا غيبة لفاسق» لا غيبة محرمة. والمفهوم من نحو «لا رضاع بعد فطام»^(۱) لا رضاع سائب. ومن نحو «لا جماعة في نافلة» لا جماعة مشروعة. ومن نحو «لا اقرار لمن اقر بنفسه على الزنا» لا اقرار نافذ أو معتبر. ومن نحو «لا صلاة إلا بطهور» بناء على الوضع للأعم لا صلاة صحيحة. ومن نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة كاملة بناء على قيام الدليل على أن الحاقن لا تفسد صلاته... وهكذا.

وهذه القرينة وهي قرينة مناسبة الحكم للموضوع لا تقع تحت ضابطة معينة، ولكنها موجودة على الأكثر، ويحتاج ادراكها إلى ذوق سليم.

(تنبيه وتحقيق)

ليس من البعيد^(۲) أن يقال أن المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس

۱. فطام، زمان از شیر گرفتن بچه، سایغ، گوارا خوشگوار، جایز.

۲. راه حل سوّم جهت رفع اجمال از مرکّبات مشتمل بر کلمه (لا)، آن است که در جمیع مرکّبات مشتمل (لا)، خبر محذوف موجود، یا ثابت، و یا متحقّق می باشد و (لا) برای نفی ماهیّت خواهد بود، منتهی در بعضی موارد مانند (لا صلوٰة الا بطهور) نفی حقیقت ممکن نیست و قرینه بر عدم نفی ماهیّت موجود است چه آنکه صلوٰة بلا طهور، صلوٰة خواهد بود،

هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها، غاية الامر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم ارادة نفي الوجود والتحقق حقيقة، فلا بد حينئذ من حملها على نفي التحقق ادعاء وتنزيلا بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الاثر المرغوب فيه أو المتوقع منه. يعني يدعي ان الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلا، وذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه، فمثل «لا علم الا بعمل» معناه أن العلم بلا عمل كلا علم إذ لا لم تحصل الفائدة المترتبة منه، ومثل «لا اقرار لمن أقر بنفسه على الزنا» معناه أن اقراره كلا اقرار باعتبار عدم نفوذه عليه، ومثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء، وأما إذا كان النفي راجعا إلى عالم التشريع، فان كان النفي متعلقا بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل «لا رهبانية في الاسلام» فان معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنه غير مرخص بها، ومثل «لا غيبة لفاسق» فان معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق وكذلك نحو: ولا غش في الاسلام ولا عمل في الصلاة، ولا رفث ولا فسوق، ولا جدال في الحج، ولا جماعة في نافلة، فان كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الافعال. وان كان النفي متعلقا بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله: «لا حرج في الدين»، و«لا ضرر ولا ضرار في الاسلام».

وعلى كل حال فان مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجملة في حد أنفسها، وقد

در این موارد نفی حقیقت ادعایی و تنزیلی می باشد به این معنی که صلوة بلا طهارة را نازل منزله عدم، فرض می کنیم و (لا) را در نفی حقیقت بکار می اندازیم، بنا بر این مجازیت لازم نمی آید یعنی (لا) در موضوع له خود استعمال می شود منتهی مجازیت در اسناد لازم خواهد شد.

و بدین ترتیب می بینیم که در مرکبات مشتمل بر کلمه (لا) اجمال و اهمالی مطرح نخواهد بود.

يتفق لها أن تكون مجملة إذا تجردت عن القرينة التي تعين انها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء وتنزيلا.

و(منها) مثل قوله تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم» وقوله تعالى: «أحلت لكم بهيمة الانعام» مما أسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم باجمالها، نظرا إلى أن اسناد التحريم والتحليل لا يصح الا إلى الافعال الاختيارية، أما الاعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. ولذا تسمى الاعيان موضوعات للاحكام كما أن الافعال تسمى متعلقات.

وعليه فلا بد أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة، ويصح ان يكون متعلقا للحكم: ففي مثل الآية الاولى يقدر كلمة (نكاح) مثلا، وفي الثانية (أكل)، وفي مثل «والانعام حرمت ظهورها» يقدر ركوبها، وفي مثل «النفس التي حرم الله» يقدر قتلها... وهكذا.

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملا، فلا يدري فيه هل ان المقدر كل فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصح تعلق الحكم به أو ان المقدر فعل مخصوص كما قدرناه في الامثلة المتقدمة؟

والصحيح في هذا الباب ان يقال: ان نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم، وعن أية قرينة خارجية، هو في نفسه يقتضي الاجمال لولا أن الاطلاق يقتضي تقدير كل فعل صالح للتقدير، الا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر. وغالبا لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة، ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع. ويشهد لذلك أنا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الامثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك الا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع.

ويشبه ان يكون هذا الباب نظير باب (لا) المحذوف خبرها. ألهمنا الله تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.

المقصد الثاني - الملازمات العقلية

تمهید

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الامامية: ^(۱) (العقل)، ^(۲) اذ یذکرون

۱. مقصد اول مربوط به مباحث الفاظ بود که جز اول کتاب اصول الفقه را تشکیل می داد و سرانجام یافت، مقصد دوم مربوط به ملازمات عقلیه می باشد که جز دوم کتاب را تشکیل می دهد.

ما حصل فرمایش مرحوم مظفر تحت عنوان (تمهیداً) از این قرار است که از نظر اصولیین امامی عقل و درک آن، یکی از ادله اربعه استنباط احکام شرعی بحساب می رود و در مباحث حجت (مقصد سوم) راجع به حجیت دلیل عقلی بحث خواهد شد و اما آن چه که در این جا (مقصد دوم) در رابطه با دلیل عقلی و حکم عقل مورد بحث و بررسی قرار می گیرد صغریات و مصادیق و قلمروهای دلیل عقلی می باشد که در چه مواردی عقل کارآیی دارد و در چند مورد می تواند ادراک داشته باشد، چنان چه در بحث الفاظ از صغریات و مصادیق اصالة الظهور بحث شد و در مباحث حجت از حجیت اصالة الظهور گفتگو خواهد شد.

کوتاه سخن: در مقصد ثانی از ثبوت ملازمه بین حکم عقل و شرع سخن به میان می آید که آیا عقل علاوه بر ادراک حسن و قبح شیء ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را ادراک می کند یا خیر و پس از آنکه وجود ملازمه از نظر عقل ثابت شد در مقصد سوم (مباحث حجت) بحث می گردد که آیا حکم و ادراک و یقین عقل به وجود ملازمه، حجیت دارد یا خیر؟ اگر حجیت داشت حکم شرعی با دلیل عقلی ثابت می شود و اگر حجیت نداشت عقل دلیلیت خود را نسبت به استنباط حکم شرعی از دست خواهد داد.

توضیح مطلب: در رابطه با دلیل عقلی دو تا مسئله مطرح می باشد به این معنی که راجع به

ان الادلة على الاحكام الشرعية الفرعية اربعة: الكتاب والسنة والاجمال والعقل. وسيأتي في (مباحث الحجة) وجه حجية العقل. اما هنا فانما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة، أي يبحث هنا عن مصاديق احكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي.^(۳) وهذا نظير البحث في المقصد الاول (مباحث

دلیل عقلی از دو ناحیه بحث و بررسی پیش می آید.

ناحیه اول: جهت کبرای قضیه است یعنی پس از اثبات دو مرحله برای عقل (یکی ادراک عقل حسن و قبح را و دیگری ادراک عقل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را) بحث می شود که این حکم عقل بوجود ملازمه حجیت دراد یا ندارد، این ناحیه از بحث، که بحث کبری می باشد در مباحث حجت مطرح خواهد شد و در آن جا بیان می شود که اگر ادراک عقل، ملازمه مذکور را، باعث حصول قطع و یقین نسبت به حکم شرعی گردید، حجت است و در غیر این صورت حجت نخواهد بود.

ناحیه دوم بحث: جهت صغرای قضیه است که مصادیق و صغریات حکم عقل را مشخص می نماید به این معنی با فرض و اثبات اینکه عقل حسن و قبح شیء را درک می کند آیا وجود ملازمه را بین حکم عقل و حکم شرع ادراک می نماید یا نه؟ مثلاً عقل حسن عدالت و قبح ظلم را درک کرده، آیا علاوه بر این درک، عقل می تواند درک کند که در نزد شارع ایضاً عدالت واجب است و ظلم حرام می باشد، در مقصد ثانی از همین وجود ملازمه بحث و بررسی می شود که اگر وجود ملازمه ثابت شود و عقل آن را ادراک نماید مصداق و صغرای حجیت حکم عقل مشخص می گردد.

بنا بر این آن چه که در مقصد ثانی محور بحث می باشد وجود ملازمه بین ادراک عقل مبنی بر قبح ظلم و حسن عدالت و بین حکم شرع مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدالت است و بدین لحاظ مرحوم مظفر بحث را ملازمات عقلیه قرار داده و فرموده الْمَقْصِدُ الثَّانِي الْمُلَازِمَاتُ الْعَقْلِيَّةُ.

۲. اصولیین امامیه و عده ای از معتزلی ها و بعضی از حنفی ها حکم عقل را به عنوان یک دلیل شرعی در ردیف کتاب و سنت قبول دارند و اشاعره کسانی هستند که حکم عقل را به عنوان دلیل شرعی نمی پذیرند و مفصل بحث آن خواهد آمد.

۳. یعنی منظور از احکام عقل، احکامی است که در رابطه با استنباط حکم شرعی باشد

الالفاظ) عن مصاديق اصالة الظهور التي هي حجة، وحجيتها انما يبحث عنها في مباحث الحجة.

وتوضيح ذلك: ان هنا مسألتين:

- ۱- انه إذا حكم العقل على شيء أنه^(۱) حسن شرعاً او يلزم فعله شرعاً او يحكم على شيء أنه قبيح شرعاً او يلزم تركه شرعاً، بای طریق من الطرق التي سيأتي بيانها،^(۲) هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟ أي أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه ان الشارع واقعا قد حكم بذلك؟
- ومرجع ذلك إلى ان حكم العقل هذا هل هو حجة اولاً؟ وهذا البحث - كما قلنا -

مانند حکم عقل بر وجوب و لزوم مقدمه تبعاً لحکم الشارع بوجوب ذی المقدمه. و اما احکام عقل که در رابطه با حکم شرعی نباشد مانند اَلْکُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ و امثال آن از محل بحث بیرون خواهد بود.

۱. حکم به کسی نسبت داده می شود که شأنیت امر و نهی و بعث و زجر را داشته باشد مانند شارع مقدس و موالی عرفیه نسبت به عبید و پدر نسبت به فرزند، و اما عقل هرگز شأنیت امر و نهی و بعث و زجر را ندارد آری عقل تنها شأنیت تعقل و ادراک را دارد از این رو مراد از حکم و احکام عقل درک و ادراکات او خواهد بود که عقل می تواند حسن و قبح اشیا را ادراک نماید کما اینکه مراد از دلیل بودن عقل آن است که عقل وجود ملازمه بین حکم عقل «مبنی بر حسن عدالت و قبح ظلم» و بین حکم شرعی «مبنی بر وجوب عدالت و حرمت ظلم» را ادراک می نماید و به وجود ملازمه یقین و قطع خواهد داشت و لذا دلیل عقلی زمانی می تواند یکی از طرق اثبات حکم شرعی باشد که ملازمه مذکور به اثبات برسد و اگر ملازمه مزبور از دیدگاه عقل به اثبات نرسد عقل نمی تواند یکی از طرق اثبات حکم شرعی باشد.

۲. در آینده تحت عنوان (اسباب حکم العقل العملي بالحسن و القبح) بحث خواهد شد که سبب و علت درک عقل عملی حسن و قبح (مدح و ذم) شیء را، یکی از امور خمس می باشد یکی از آنها این است که اولاً عقل نظری کمال و نقص شیء را درک می کند و ثانیاً عقل عملی مدح و ذم آن را ادراک می نماید و یکی دیگر از طرق، آن است که عقل نظری ابتداءً ملائمت و منافرة و مصلحت و مفسده شیء را درک می کند و سپس عقل عملی مدح و ذم آن را ادراک خواهد کرد و همچنین طرق دیگر هم هست که بیان خواهد شد.

انما يذكر في مباحث الحجة، وليس هنا موقعه. وسيأتي بيان امكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنة، وإذا حصل كيف يكون حجة. (١)

۲- انه هل للعقل ان يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشيء مثلاً حسن شرعاً او قبيح او يلزم فعله او تركه عند الشارع؟ يعني ان العقل بعد ادراكه لحسن الافعال او لزومها، ولقبح الاشياء او لزوم تركها في انفسها باي طريق من الطرق... هل يدرك مع ذلك انها كذلك عند الشارع؟ (٢)

وهذا المقصد الثاني الذي سميناه (بحث الملازمات العقلية) عقدناه لأجل بيان ذلك في مسائل على النحو الذي سيأتي ان شاء الله تعالى، ويكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث (مباحث الحجة).
ثم لابد - قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل - من ذكر أمرين يتعلقان بالاحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:

۱- اقسام الدليل العقلي

[قد يستشكل في اطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يطلق على الكتاب والسنة والاجماع. وسيأتي ان شاء الله تعالى في مباحث الحجة معنى (٣) الدليل والحجة

۱. يعني اگر از ادراک عقل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را قطع و یقین به حکم شرعی حاصل شود دلیل عقلی حجیت دارد و اگر مفید قطع و یقین نباشد حجیت نخواهد داشت.

۲. یعنی عقل پس از ادراک حسن و قبح شيء را، آیا در مرحله دوم حسن و قبح شيء را از نظر شرع که همان وجوب و حرمت باشد ايضاً درک می کند یا خير؟
به عبارت واضحتر: مثلاً عقل در مرحله اول حسن عدالت و قبح ظلم را درک نمود آیا در مرحله دوم می تواند درک کند که عدالت در نزد شارع واجب و ظلم حرام است به عبارت سوم آیا عقل پس از درک حسن و قبح شيء ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی را ادراک می نماید یا خير؟ و اساس بحث را در مقصد ثانی همین وجود و یا عدم ملازمه تشکیل می دهد.

۳- ما حصل فرمایش مرحوم مظفر تحت عنوان (اقسام الدليل العقلي) از این قرار است که

باصطلاح الاصوليين وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل، اي القطع.]
ان الدليل العقلي - او فقل^(۱) ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي -

دلیل عقلی یعنی آن چه را که عقل در رابطه با اثبات حکم شرعی درک و حکم می نماید به دو قسم است، و به تعبیر دیگر احکام عقلی در رابطه با اثبات احکام شرعی به دو قسم خواهد بود، یک قسم از احکام عقلی بنام (مستقلات عقلیه) است و قسم دیگر بنام (غیر مستقلات عقلیه) پیش از بیان و تفسیر دو قسم مذکور به دو نکته باید توجه نمود که به دنبال نکته دوم معنای مستقلات و غیر مستقلات بیان خواهد شد.

نکته اول: وَ هَذِهِ التَّعْبِيرَاتُ... (مَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ) دو تا معنی دارد:

یکی ما يستقل به العقل یعنی ما يستقل به العقل بالبداهة، مستقلات عقلیه یعنی چیزهایی که از نظر عقل بدیهی باشند و نیاز به استدلال و دلیل نداشته باشند.

معنای دوم: مستقلات عقلیه یعنی دلیل عقلی که هر دو مقدمه آن عقلی باشد که بیان خواهد شد و چه بسیار اصولیین تعبیر مستقلات و غیر مستقلات را بر زبان هایشان جاری می کنند و از واژه (مستقلات) همان معنایی را که ما بیان خواهیم کرد قصد می نمایند و لکن گاهگاهی آقایان اصولی از تعبیر مذکور معنای اول (بدیهی بودن) را قصد می نمایند.

نکته دوم: أَنَّ الْعِلْمَ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ... نظر بر اینکه مسئله مورد بحث اثبات حکم شرعی بوسیله دلیل عقلی می باشد یعنی می خواهیم از طریق حکم عقل حکم شرعی را ثابت نماییم باید توجه داشت که علم پیدا کردن به حکم شرعی از ممکنات است و هر ممکنی نیاز به علت دارد و علت و سبب آن، دلیل عقلی می باشد و این دلیل عقلی از سه صورت خارج نخواهد بود یا به صورت برهان قیاس است (البته منظور از قیاس، قیاس منطقی است، نه قیاس اصولی که منسوب به جناب ابوحنیفه می باشد) و یا به صورت استقرا و یا به صورت تمثیل می باشد استقرا و تمثیل از نظر مذهب حقه شیعه مردود است بنا بر این تنها دلیل عقلی که به صورت قیاس منطقی باشد مورد بحث می باشد و این قیاس گاهی هر دو مقدمه آن شرعی می باشد که سرانجام دلیل شرعی از کار در می آید که از محل بحث بیرون است، و گاهی یکی از دو مقدمه عقلی و دیگری شرعی می باشد که قسم دوم (غیر مستقلات عقلیه) خواهد بود البته نامگذاری قیاسی را که یکی از دو مقدمه آن عقلی و دیگری شرعی است بنام (غیر مستقلات عقلیه) بخاطر تغلیب جانب مقدمه عقلیه می باشد.

۱. منظور از تعبیر أَوْ فُقُل... آن است که مطلق دلیل عقلی و احکام عقل مورد نظر

ینقسم إلى قسمین: ما یستقل به العقل وما لا یستقل به.

وبتعبیر آخر نقول: ان الاحکام العقلیة علی قسمین: مستقلات و غیر مستقلات. و هذه التعبیرات کثیرا ما تجری علی السنة الاصولیین و یقصدون بها المعنی الذی سنوضحه. وان کان قد یقولون: «ان هذا ما یستقل به العقل» ولا یقصدون هذا المعنی، بل یقصدون به معنی آخر، وهو ما یحکم به العقل بالبداهة وان کان لیس من المستقلات العقلیة بالمعنی الآتی. (۱)

و علی کل حال فان هذا التقسیم یحتاج إلى شیء من التوضیح فنقول: ان العلم بالحکم الشرعی کسائر العلوم لا بد له من علة، لاستحالة وجود الممكن بلا علة. و علة العلم التصدیقی لا بد ان تكون من أحد أنواع الحجة الثلاثة: القیاس او الاستقراء او التمثیل. (۲) و لیس الاستقراء مما یشب به الحکم الشرعی وهو واضح.

نمی باشد بلکه احکام عقلی که در رابطه با اثبات حکم شرعی باشد مورد نظر می باشد. ۱. معنای آتی یعنی دلیل عقلی که به صورت قیاس بوده و هر دو مقدمه آن عقلی باشد، بنا بر این ممکن است دلیل عقلی پیدا شود که هر دو مقدمه آن بدیهی باشد و لکن یکی از مقدمات آن غیر عقلی باشد که در این صورت دلیل مزبور به یک معنی مستقلات عقلیه است یعنی از نظر عقل بدیهی می باشد و به معنایی که بعداً بیان می شود مستقلات عقلیه نخواهد بود چه آنکه هر دو مقدمه آن عقلی نمی باشد.

۲. قیاس در اصطلاحات علم منطق عبارت از این است که ذهن قواعد عامه و مسلم الصّحای را استخدام نماید و از آن قواعد به نتیجه مطلوب نایل آید، مانند: الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ.

«استقراء» آن است که ذهن یک سلسله جزئیات را بررسی نماید و از آنها حکم عامی را استنباط نماید مثلاً ذهن یک عده از حیوانات را بررسی نموده و دریافته است که آنها عند المَضغ (جویدن) فَكُّ أَسْفَلَ خود را می جنبانند و بعداً قاعده عامی (مبنی بر اینکه كُلُّ حَيَوَانٍ يَتَحَرَّكُ فَكُّهُ الْأَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضغِ) را استنباط می نماید به عبارت دیگر استقراء، استدلال به خاص است بر عام، و ناگفته پیدا است که با استقراء حکم شرعی به اثبات نمی رسد.

«تمثیل» عبارت است از اینکه ذهن از حکم یکی از دو شیء حکم دیگری را استنباط نماید به عبارت دیگر التَّمثِيلُ هُوَ إِثْبَاتُ الْحُكْمِ فِي جُزْئِي لِثَبُوتِهِ فِي جُزْئِي آخَرٍ مُشَابِهٍ لَهُ.

والتمثيل ليس بحجة عندنا، لانه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذي هو ليس من مذهبنا.

فيتعين ان تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقه وإذا كان كذلك فان كل قياس لابد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا او اقترانيا. (۱)

وهاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين (۲) فالدليل الذي يتألف منهما يسمى (دليلا شرعيا) في قبال الدليل العقلي. ولا كلام لنا في هذا القسم هنا.

وقد تكون كل منهما او احدهما عقلية، أي مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي، فان الدليل الذي يتألف منهما يسمى عقليا وهو على قسمين:

۱- ان تكون المقدمتان معا عقليتين (۳) كحكم العقل بحسن شيء او قبحه ثم حكمه

تمثيل ايضاً از اثبات حكم شرعى عاجز است و این تمثيل در اصطلاح فقها در علم اصول به قياس نامگذاري شده است و قياس در اصطلاح اصولی از نظر اهل سنت یکی از ادله استنباط احکام شرعيه می باشد و امامیه حجيت آن را نفی نموده و عمل بر طبق قياس را باعث از بين رفتن دين و تضييع شريعت می دانند مثال تمثيل و قياس اصولی مثلاً می بينيم نبيذ جهت اشتراك با خمر در ايجاد سُکر و مستی دارد و حكم خمر معلوم است که حرمت می باشد و نظر بر اینکه نبيذ جهت اشتراك با خمر دارد استنباط می کنيم و بگويم که حكم نبيذ ايضاً حرمت است.

۱. مثال قياس استثنائي ان كان زيد عالماً فواجب إحترامه لکنه عالمٌ فزید واجبُ أخترامه و مثال قياس اقتراني: شاربُ الخمرِ فاسقٌ و كلٌّ فاسقٍ تُرَدُّ شهادتهُ فشاربُ الخمرِ تُرَدُّ شهادتهُ.

۲. مثال قياسی که هر دو مقدمه آن شرعی باشد مثلاً (الطهارة واجبةٌ فی الصلوة، الطواف بالبيتِ صلوةٌ فالطهارة واجبةٌ فی الطواف). وجوب طهارة در صلوة و بودن طواف در حكم صلوة، هر دو از ناحیه شرع می باشد:

۳. مثال قياسی که هر دو مقدمه آن عقلی باشد مانند: العدل حسنٌ عند العقل و كلما حسنٌ فهو واجبٌ عند الشرع بحکم العقل، فالعدل واجبٌ.

حُسن عدل از ناحیه عقل است و هم چنین وجوب کُلما حَسَنٌ عند العقل ايضاً از ناحیه عقل است چه آنکه فرض بر این است که عقل ادراک نموده و حکم کرده که کُلما حَكَمَ العقل

بانه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه. وهو القسم الاول من الدليل العقلي، وهو قسم (المستقلات العقلية).

۲- أن تكون احدى المقدمتين غير عقلية^(۱) والاخرى عقلية كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذیها فهذه مقدمة عقلية صرفة وينضم اليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدمة. وانما يسمى الدليل الذي يتألف منهما عقليا فلأجل تغليب جانب المقدمة العقلية.^(۲) وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، وهو قسم (غير المستقلات العقلية). وانما سمي بذلك لانه - من الواضح - ان العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة بل استعان بحكم الشرع في احدى مقدمتي القياس.

۲- لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بالملازمة العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع^(۳) وبين أمر



يُحْسِنُهُ حَكْمُ الشَّرْعِ بِوَجُوبِهِ.

۱. مثال قياسي که یکی از مقدمات آن عقلی نباشد یعنی شرعی باشد مانند الصلوة واجبة و كل واجب تجب مقدماته فالصلوة مقدماتها واجبة ... صغری قیاس که وجوب صلوة باشد مقدمه شرعی است که از ناحیه شرع باید ثابت شود، و اما کبری که مقدمه واجب، واجب است از ناحیه عقل می باشد.

۲. گفتیم که احکام غیر مستقلة عقل آن است که قیاس آن از دو مقدمه عقلی و غیر عقلی تشکیل می شود در مثال مذکور صغری قیاس شرعی بود و کبری آن عقلی ولی قیاس مزبور را دلیل عقلی نامگذاری کرده اند در صورتی که صغری آن شرعی می باشد این نامگذاری به لحاظ تغلب جانب مقدمه عقلیه است بر مقدمه شرعی چه آنکه نتیجه تابع اخس مقدمتین است و اشرف آن است که حکم شرعی با دلیل شرعی ثابت شود و در قیاس مزبور نظر بر اینکه کبری آن عقلیه است لذا نتیجه این می شود که با دلیل عقلی حکم شرعی که وجوب شرعی مقدمه واجب، باشد ثابت شده است.

۳. ما حصل سخن مرحوم مظفر تا پایان بحث از قرار ذیل می باشد توجه دارید که (مقصد ثانی) راجع به احکام عقلی بحث می نماید تا سرانجام دلیل عقلی بر ثبوت احکام شرعی منقح و مشخص شود، مرحوم مظفر مباحث احکام عقلی را چنین عنوان نمود

(الْمَقْصِدُ الثَّانِي الْمُلَازِمَاتُ الْعَقْلِيَّةُ) در ابتدا وهله برای طالب چنین سؤالی ممکن است پیش بیاید که چرا مرحوم مظفر مباحث احکام عقلی را به (ملازمات عقلیه) عنوان و نامگذاری نمود؟

در مقام پاسخ این سؤال باید بگوییم که اگر یک مقدار دقت کنیم می بینیم که بحث از هر دو قسم احکام (مستقله و غیر مستقله) در حقیقت بحث از ملازمات عقلیه است که آیا عقل به ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی حکم می کند یا نه و آیا عقل ملازمه و تلازمی بین حکم عقلی و شرعی می بیند و ادراک می نماید یا خیر؟ مثلاً در قسم اول که مستقلات عقلیه باشد می گوییم: (العدل حَسَنٌ فِعْلُهُ عَقْلًا) این قضیه صغرای قیاس را تشکیل می دهد و از قضایای عقلیه مشهوره و مورد تطابق آراء محموده و پسندیده عقلا است و داخل در علم کلام بوده و باید در علم کلام بحث شود و جای پای در علم اصول ندارد و اگر در علم اصول مورد بحث واقع می شو از باب مقدمه خواهد بود یعنی مقدمه برای کبرای قیاس است که بحث اصولی می باشد.

و اما کبرای قیاس: (كُلُّمَا يَحْسُنُ فِعْلُهُ يَحْسُنُ فِعْلُهُ شَرْعًا) این قضیه که کبری قیاس را تشکیل داده ایضاً قضیه عقلیه است بحث از همین کبری کل مباحث عقلی را به وجود می آورد و محل بحث از آن علم اصول است و اساس بحث در این کبرا ملازمه عقلیه است که آیا ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی از دیدگاه عقل موجود است یا خیر به این کیفیت که عقل به حُسن عدل حکم کرده آیا عقل علاوه بر آن، حکم می کند که عدل حُسن شرعی هم دارد که همان وجوب باشد؟ یعنی ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی هست یا نه؟ در کبرای قیاس از همین ملازمه بحث می شود و لذا قسم اول یعنی مستقلات عقلیه داخل در ملازمات عقلیه است.

و اما قسم دوم که غیر مستقلات عقلیه است مثلاً (الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ) این قضیه، صغرای قیاس را تشکیل می دهد و محل بحث آن علم فقه است چه آنکه وجوب صلوة از ناحیه شرع باید ثابت شود.

و اما کبرای قیاس: كُلُّ فِعْلٍ وَاجِبٍ تَحِبُّ مُقَدِّمَتُهُ، نتیجه: فَالصَّلَاةُ مُقَدِّمَتُهَا وَاجِبَةٌ. کبرای مذکور قضیه عقلیه است و محل بحث از آن علم اصول است و در حقیقت بحث از آن، بحث از ملازمات عقلیه است که آیا از نظر عقل ملازمه بین حکم شرع و حکم عقل هست یا نه؟ به

آخر سواء كان حکماً عقلياً او شرعياً او غيرهما^(۱) مثل الاتيان بالمأمور به بالامر

این کیفیت که وجوب و لزوم عقلی مقدمه واجب، معلوم و ثابت است که عقل لزوم مقدمه واجب را ادراک نموده و اگر ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت شود و چنین ملازمه‌ای را عقل ادراک نماید، معلوم می‌گردد که مقدمه واجب علاوه بر لزوم عقلی، وجوب شرعی ایضاً دارد و در نتیجه از طریق حکم عقل بملازمه، حکم شرعی را که وجوب شرعی مقدمه واجب باشد، استنباط نموده‌ایم بنا بر این می‌بینیم که بحث از کبرای قیاس قسم دوم (غیر مستقلات عقلیه) در حقیقت بحث از ملازمه عقلیه است و بدین لحاظ احکام عقلیه غیر مستقله ایضاً داخل در ملازمات عقلیه است، و لذا مرحوم مظفر در عنوان بحث چنین فرمود:

(الْمَقْصِدُ الثَّانِي الْمُلَازِمَاتُ الْعَقْلِيَّةُ).

کوتاه سخن: آن چه که از مباحث عقلیه مورد نظر است کبریات هر دو قسم از احکام عقلیه می‌باشد چه آنکه کبریات آنها در طریق اثبات حکم شرعی هستند و بحث از کبریات بحث از ملازمات عقلیه می‌باشد و کاری به صغریات آنها نداریم چنانچه صغرای قیاس مستقلات عقلیه در علم کلام بررسی می‌شود و صغرای قیاس غیر مستقلات عقلیه در علم فقه بحث می‌شود و نتیجه هر دو قیاس صغرای قیاس دیگری قرار می‌گیرد که کبرای آن حجیت حکم عقل است که در مباحث حجت خواهد آمد.

۱. یعنی آن امر آخر یا حکم عقلی می‌باشد و یا حکم شرعی و یا نه حکم شرعی و نه حکم عقلی که برای هر سه مورد سه تا مثال لازم بتذکر است:

مورد اول: عقل، حکم بملازمه نماید بین حکم شرعی و حکم عقل به این معنا که یک طرف ملازمه حکم شرعی است و یک طرف آن حکم عقلی مانند قیاس مستقلات عقلیه که یک طرف ملازمه حکم عقل است به حُسن عدل و طرف دیگر آن حکم شرع است به وجوب عدل که عقل بین حکم عقلی به حُسن عدل و حکم شرع بوجوب عدل ملازمه را ادراک می‌کند که در هر جا عقل بحسن شیء حکم کند، شرع بوجوب آن حکم خواهد کرد.

مورد دوم: مانند قیاس غیر مستقلات عقلیه که یک طرف ملازمه وجوب شرعی ذی المقدمه است و طرف دیگر وجوب شرعی مقدمه می‌باشد که عقل حکم می‌کند بر اینکه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه ملازمه موجود است که در هر جا ذی المقدمه وجوب شرعی داشته باشد مقدمه آن ایضاً وجوب شرعی دارد.

مورد سوم: او غیرهما... یعنی یک طرف ملازمه حکم شرعی است ولی طرف دیگر آن نه

الاضطراري الذي يلزمه عقلا سقوط الامر الاختياري لو زال الاضطرار في الوقت او خارجه على ما سيأتي ذلك في مبحث (الاجزاء).

وقد يخفى على الطالب لاول وهلة الوجه في تسمية مباحث الاحكام العقلية بالملازمات العقلية لاسيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك فنقول:

١- أما في (المستقلات العقلية) فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي. وهما - مثلاً :-

(الاولى) - «العدل يحسن فعله عقلاً». وهذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس. وهي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى الآراء المحمودة. وهذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية.

(الثانية) - «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً». وهذه قضية عقلية ايضاً يستدل عليها بما سيأتي في محله، وهي كبرى للقياس، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية، وما يبحث عنه في علم الاصول فهو هذه الملازمة، ومن اجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية.

ولا ينبغي أن يتوهم الطالب أن هذه^(١) الكبرى معناها حجية العقل، بل نتيجة هاتين

حكم شرعي است و نه حكم عقلی مثلاً عقل حکم به ملازمه می کند بین (ایان مأمور به بامر اضطراری) و بین سقوط امر اختياری که یک طرف ملازمه اتیان مأمور به بامر اضطراری است و طرف دیگر سقوط امر اختياری و این سقوط امر اختياری نه حکم شرعی می باشد و نه حکم عقلی به حساب می رود.

١. ممکن است متوهمی توهم نماید که کبرای قیاس مذکور به معنایی حجیت عقل است و دیگر جای بحث از حجیت عقل باقی نمی ماند چه آنکه در صغرای قیاس ثابت شد که عقل بخسن عدل حکم می کند و در کبرای قیاس ثابت شد که از لازمه حسن عدل عند العقل وجوب عدل است عند الشرع یعنی عقل ملازمه بین حسن عدل عند العقل و بین وجوب عدل عند الشرع را درک می کند و نتیجه می گیریم که عدل عند الشرع واجب است و این نتیجه

المقدمتين هكذا «العدل يحسن فعله شرعا» وهذا الاستنتاج بدليل عقلي. وقد ينكر المنكر أنه يلزم شرعا ترتيب الاثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر ان شاء الله تعالى في حينه الوجه في هذا الانكار الذي مرجعه إلى انكار حجية العقل. والحاصل نحن نبحت في المستقلات العقلية عن مسألتين: (أحدهما) الصغرى، وهي بيان المدركات العقلية في الافعال الاختيارية أنه أيها ينبغي فعله وأيها لا ينبغي فعله. (ثانيهما) الكبرى، وهي بيان أن ما يدركه العقل هل لابد ان يدركه الشرع أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل. وهذه هي المسألة الاصولية التي هي من الملازمات العقلية.

ومن هاتين المسألتين نهى^(۱) موضوع مبحث حجية العقل.

۲- وأما في (غير المستقلات العقلية) فأیضا يظهر الحال فيها بعد بیان المقدمتين اللتين منهما الدليل العقلي وهما - مثلا -:

(الاولى) - «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار». فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعية.

(الثانية) - «كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا» أو «يلزمه عقلا حرمة ضده شرعا» أو «كل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا

بدليل عقل ثابت شد و قابل قبول و ترتیب اثر خواهد بود، و دیگر چه نیازی به بحث از حجیت حکم عقل خواهد بود؟

در مقام دفع این توهم باید بگوییم که خیر معنای کبرای مذکور حجیت حکم عقل نیست چه آنکه ممکن است کسی نتیجه مزبور را انکار نماید و قابل ترتیب اثر نداند و بگوید که عقل چه کاره است که چنین استنباطی داشته باشد، بنا بر این جای بحث از حجیت حکم عقل باقی است که در مباحث حجت ان شاء الله انگیزه انکار مذکور را بیان و حجیت عقل را به اثبات خواهیم رساند.

۱. یعنی آماده و مهیا می سازیم از همین دو مسئله: (۱). ادراک عقل حسن و قبح افعال اختیاری انسان را ۲. ادراک عقل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را) موضوع مبحث حجیت عقل را و بحث خواهیم کرد که آیا حکم عقل مبنی بر وجود ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی و ادراک عقل قبح و حسن اشیا را حجیت دارد یا نه؟

الاجزاء عن الأمور به حال الاختيار»... وهكذا. فان امثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعا في القضية الاولى وبين حكم شرعي آخر. وهذه الاحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول. ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية.

الخلاصة

ومن جميع ما ذكرنا يتضح ان المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو اثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق اثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، او شرعية كما في غير المستقلات العقلية. أما الصغرى فدائما يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما ان الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، وهي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكما شرعيا ام حكما عقليا ام غيرهما. والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، ويبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجة.

وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا في باين باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

الباب الاول - المستقلات العقلية

تمهید

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وعليه يجب علينا ان نبحث عن هذه المسألة من جميع اطرافها بالتفصيل، لاسيما انه لم يبحث عنها في كتب^(١) الاصول

١. مرحوم مظفر تحت عنوان (تمهید) می فرماید: بحث مستقلات عقلیه ای که وسیله کشف حکم شرعی می باشد به یک مسئله خلاصه می شود و آن مسئله همان حسن و قبح عقلی است ما مسئله حسن و قبح عقلی را با آنکه در کتب رایج اصولی مورد بحث قابل توجهی واقع نشده است در امور چهارگانه بررسی می نماییم:

امر اول: آیا افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند، حسن و قبح ذاتی به این معنی که حسن و قبح جزء ذات افعال و مقوم ذاتی آنها باشد و یا آنکه حسن و قبح در ذات افعال نهاده نشده و بلکه حسن و قبح باید از جانب شارع متوجه افعال بشود و با قطع نظر از تحسین و تقبیح شارع، افعال فی نفسها، نه حسن دارند و نه قبح خواهند داشت.

همین اختلاف مذکور، نزاع پایه دار و اساسی بین اشاعره و عدلیه می باشد که در علم کلام به تحسین و تقبیح عقلی شهرت یافته و همین مسئله تحسین و تقبیح عقلی زیر بنای یک سلسله مسایل اعتقادی می باشد و من جمله مسئله اعتقاد به عدالت الهی مبتنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی می باشد و اگر حسن و قبح ذاتی انکار شود به سادگی مسئله عدل الهی به انکار کشانده خواهد شد، چنان چه اشاعره با انکار حسن و قبح ذاتی افعال، عدالت الهی را منکر شده اند و طایفه دیگری که به عدالت الهی اعتقاد دارند و اعتقاد به عدالت را بر مذهب خود مبنی بر ثبوت حسن و قبح ذاتی، بنا نهاده اند عدلیه می باشند که در مقابل اشاعره قرار

دارند و نظر بر اینکه عدالت را بر مبنای حسن و قبح ذاتی قبول دارند لذا به عدلیه نامگذاری شده‌اند و ما مسئله مذکور را به اعتبار آنکه مقدمه می‌باشد برای مسئله مورد بحث (ملازمات عقلیه) مورد بحث قرار خواهیم داد.

امر دوم: بعد از فرض ثبوت حسن و قبح ذاتی برای افعال آیا عقل تمکن و کارآیی آن را دارد که حسن و قبح افعال را مستقلاً و جدای از تعلیم و بیان شارع درک نماید یا نه؟ و بر فرض که عقل چنان کارآیی را داشته باشد آیا مکلف می‌تواند به درک عقلی بدون بیان و تعلیم شارع عمل نموده و ترتیب اثر بدهد یا خیر؟

این مسئله یکی از موارد اختلاف بین اصولیین و بین عده‌ای از اخباریین است و از مباحث علم اصول به حساب نمی‌رود و نظر بر اینکه مسئله مذکور یکی از مبادی و مقدمات مسئله اصولی (ملازمه عقلیه) می‌باشد لذا آن را مورد بحث قرار خواهیم داد البته مخفی نماند ممکن است کسی بگوید که اگر مسئله اولی به اثبات برسد یعنی ثابت شود که افعال حسن و قبح ذاتی دارند مسئله دومی که عقل آنها را ادراک میکند خود به خود ثابت خواهد شد بنا بر این طرح مسئله دوم بیجا می‌باشد.

در پاسخ باید گفت: آری قضیه از همین قرار است و لکن بخاطر مغالطه و خطایی که از بعضی از اصولیین در مسئله مذکور سر زده است لذا آن را مطرح ساختیم و توضیح آن خواهد آمد.

امر سوم: بعد از فرض ثبوت حسن و قبح ذاتی افعال و بعد از فرض اینکه عقل می‌تواند حسن و قبح افعال را درک نماید آیا عقل ملازمه بین حکم خود مبنی بر حسن و قبح شیء و بین حکم شرع مبنی بر وجوب و حرمت آن شیء، را درک می‌کند یا خیر؟ مسئله ملازمه عقلیه مسئله اصولی است و جای بحث آن علم اصول است و علمای علم اصول راجع به آن اختلاف نظر دارند چنانچه بعضی از اصولیین مانند صاحب فصول و عده‌ای از اخباری‌ها ملازمه مزبور را منکر شده‌اند و ما این مسئله را مفصلاً بحث خواهیم کرد.

امر چهارم: بعد از ثبوت ملازمه و حصول قطع از حکم عقلی مبنی بر اینکه شارع بر طبق درک عقل حکم می‌راند این نزاع پیش می‌آید که آیا قطع حاصل از حکم عقل بر ملازمه حجیت شرعی دارد یا ندارد؟ و بازگشت نزاع مزبور، بحث در سه ناحیه را ایجاد می‌کند که در ناحیه اول از امکان نفی شارع حجیت قطع را بحث می‌شود و در ناحیه دوم از وقوع و عدم

الدارجة فنقول:

وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة:

۱- انه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها احكام عقلية من حسن وقبح؟ او ان شئت فقل: هل للأفعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، او ليس لها ذلك، وانما الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، والفعل مطلقا في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسنا ولا قبيحا؟

وهذا هو الخلاف الاصيل بين الاشاعرة والعدلية، وهو مسألة التحسين والتقبيح العقلين المعروفة في علم الكلام، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله تعالى و

وقوع نفی شارع بحث می شود که آیا شارع حجیت قطع حاصل از حکم عقل را نفی کرده است یا خیر؟ مثلاً اگر روایت «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُضَافُ بِالْعُقُولِ» را چنین معنا کنیم که احکام دین از طریق حکم و درک عقلی ولو آنکه قطعی باشد به اثبات نمی رسد، در این صورت روایت مذکور یکی از مواردی خواهد بود که امام عمل کردن به حکم عقل را ولو مفید قطع باشد، نفی فرموده و سرانجام حجیت قطع حاصل از حکم عقلی مورد نفی قرار گرفته است، در صورتی که تفسیر مذکور برای روایت مورد نظر، خلاف واقع است و تفسیر صحیح آن است که در زمان صدور این روایت جناب ابوحنیفه به دلیل عقلی مفید ظن، مانند قیاس و استیخسان و امثال آن، عمل می کرد، و لذا امام علیه السلام فرمود که با أدله عقلیه ظنیّه، احکام شرعی ثابت نمی شود.

ناحیه سؤم: بحث در این است که بعد از فرض عدم امکان نفی شارع، حجیت قطع را و بعد از ثبوت اینکه شارع بر طبق حکم عقل، حکم می کند آیا مراد از حکم شارع امر و نهی شارع است (در این صورت حرمت و وجوب ثابت خواهد شد) و یا آنکه مراد از حکم شارع درک و علم داشتن شارع است به حسن و قبح شی (که در این صورت اثبات امر و نهی شارع و اثبات حرمت و وجوب شرعی نیاز به دلیل آخری دارد)؟

و تفصیل سخن در نواحی ثلاثه در مباحث حجّت و در مقصد سؤم کتاب خواهد آمد. مرحوم مظفر سه امر اول و دوم و سؤم را تحت عناوین مبحث اول و مبحث دوم و مبحث سؤم بطور گسترده ای بررسی و تحقیق می فرماید.

غيرها. وانما سميت العدلية عدلية لقولهم بانه تعالى عادل، بناء على مذهبهم في ثبوت الحسن والقبح العقليين.

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الاصولية كما اشرنا إلى ذلك فيما سبق.

٢- انه بعد فرض القول بأن للأفعال في حد انفسها حسنا وقبحا. هل يتمكن العقل من ادراك وجوه الحسن والقبح مستقلا عن تعليم الشارع وبيانه اولا؟ وعلى تقدير تمكنه هل للمكلف ان يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه او ليس له ذلك اما مطلقا او في بعض الموارد؟

وهذه المسألة هي احدى نقط الخلاف المعروفة بين الاصوليين وجماعة من الاخباريين، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. وهي ايضا ليست من مباحث علم الاصول، ولكنها من المبادئ لمسألتنا الاصولية الآتية لأنه بدون القول بان العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقا. ولا ينبغي ان يخفى عليكم ان تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، والا فبعد تحرير المسألة الاولى على وجهها الصحيح كما سيأتي لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

٣- انه بعد فرض ان للأفعال حسنا وقبحا وان العقل يدرك الحسن والقبح، يصح ان ننقل إلى التساؤل: عما إذا كان العقل يحكم ايضا بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى ان العقل إذا حكم بحسن شيء او قبحه هل يلزم عنده عقلا ان يحكم الشارع على طبق حكمه.

وهذه هي المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الاخباريين وبعض الاصوليين كصاحب الفصول.

٤- انه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بان الشارع لابد ان يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعا؟ ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح:

(الاولى)- في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع وينهى عن الاخذ به.

(الثانية)- بعد فرض امكان نفي الشارع حجية القطع هل نهى عن الاخذ بحكم

العقل وان استلزم القطع كقول الامام عليه السلام: «ان دين الله لا يصاب بالعقول» على تقدير تفسيره بذلك؟

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الاخباريين جلهم أو كلهم.

(الثالثة) بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيّه، أو أن حكمه معناه ادراكه وعلمه بان هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه وهو شيء آخر غير أمره ونهيّه فاثبات أمره ونهيّه يحتاج إلى دليل آخر ولا يكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟

وعلى كل حال فان الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجة (المقصد الثالث) وهو النزاع في حجية العقل. وعليه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الاولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:

المبحث الاول - التحسين والتقبيح العقليان

اختلف الناس في حسن الافعال وقبحها^(١) هل انهما عقليان أو شرعيان، بمعنى ان

مرکز تحقیق فقه وعلوم اسلامی

١. علمای شیعه و سنی در مورد اینکه حسن و قبح افعال عقلی است و یا شرعی، اختلاف نظر دارند اشاعره می گویند عقل در مورد حسن و قبح افعال زمینه حکمرانی ندارد و آن چنان نیست که حسن و قبح از امور حقیقی باشد و پیش از ورود بیان شارع، در افعال به عنوان مقوم ذاتی، موجود باشد بلکه حسن و قبح افعال به نظر شارع بستگی دارد که اگر شارع چیزی را تحسین کرد حسن است و اگر تقبیح نمود قبیح خواهد بود.

شاهد مطلب آن است که اگر شارع بخواهد شیئی را که قبلاً تقبیح کرده مجدداً تحسین نماید در آن شیئی قبیح، انقلاب رخ می دهد و حسن می شود و همچنین عکس قضیه و اگر حسن و قبح، ذاتی افعال باشد نباید انقلاب را بپذیرد و آقایان اشاعره نسخ حرمت را به وجوب، و وجوب را به حرمت به عنوان مثال ذکر نموده اند باین معنا که شارع شیئی را قبلاً حرام کرده و سپس حکم حرمت را نسخ و وجوب را جایگزین آن می سازد و کذا عکس آن، بنا بر این حسن و قبح دائر مدار حکم شارع است.

و اما علمای شیعه که قائل به عدالت الهی هستند می گویند: هر یک از افعال اختیاری انسان از نظر عقل با صرف نظر از حکم شارع، مقوم ذاتی دارند و افعال در رابطه با حسن و

الحاکم بهما العقل او الشرع.

فقلت (الاشاعرة): لا حکم للعقل في حسن الافعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائداً إلى امر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بیان الشارع، بل ان ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبیح. فلو عکس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم یکن ممتنعاً وانقلب الامر فصار القبیح حسناً والحسن قبیحاً، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة.

وقالت (العدلیة): ان للافعال قیماً ذاتیة عند العقل مع قطع النظر عن حکم الشارع فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبیح في نفسه، ومنها ما لیس له هذان الوصفان. والشارع لا یأمر الا بما هو حسن ولا ینهی الا عما هو قبیح، فالصدق في نفسه حسن

قبح بر سه نوع هستند بعضی از افعال فی نفسها حسن دارند و حسن مقوم ذاتی آنها خواهد بود مانند (صدق) که صفت حُسن جزء ذات «صدق» می باشد و بعضی از افعال فی نفسها قُبَح دارند مانند (کذب)، و لذا خداوند بخاطر حسن «صدق» به صداقت و راستگویی دستور داده و بخاطر قبحی که کذب دارد کذب را نهی نموده و حرام دانسته است و بعضی از افعال نسبت به حُسن و قُبَح بلا اقتضا هستند یعنی حسن و قبح در ذات آنها نهفته نمی باشد مانند افعال مباح.

این بود خلاصه نظر اشاعره و عدلیه و بنظر می رسد که با بیان مذکور رأی طرفین آن طوری که باید واضح و روشن نشده است چه آنکه نقاط صعب و مشکلی در بحث موجود است و پیش از روشن شدن آن نقاط غامضه نمی توانیم بین طرفین قضاوت نماییم و بگوییم که حق با کدام یک از عدلیه و اشاعره می باشد در حالی که تشخیص حق مطلب لازم و ضروری می باشد یکی از جهت آنکه مسئله حسن و قبح مقدمه و مبادی بحث ملازمه عقلیه است و دیگر از جهت آنکه معرفه الله بر ثبوت حسن و قبح ذاتی متوقف خواهد بود و خلاصه به دو جهت بناچار باید بحث در مورد نزاع بین اشاعره و عدلیه را توسعه و گسترش بدهیم: جهت اول: آنکه مسئله مذکور از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است، چه آنکه اساس معرفت الله و پایه خیلی از مسائل اعتقادی می باشد.

جهت دوم: آنکه مسئله مزبور در کُتُب کلامی و اصولی به اندازه کافی بحث و بررسی نشده و حق آن ادا نگردیده است.

ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسناً، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا انه نهى عنه فصار قبيحاً.

هذه خلاصة الرأيين. وأعتقد عدم اتضاح رأي الطرفين بهذا البيان، ولا تزال نقط غامضة في البحث إذا لم نبينها بوضوح لا نستطيع ان نحكم لاحد الطرفين. وهو أمر ضروري مقدمة للمسألة الاصولية، ولتوقف وجوب المعرفة عليه.

فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على انفسنا من الاختصار في هذا الكتاب، لأهمية هذا الموضوع من جهة، ولعدم اعطائه حقه من التنقيح في اكثر الكتب الكلامية والاصولية من جهة اخرى.

واكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته في الجزء الثالث من المنطق ص ۱۷-۲۳ عَنْ الْقَضَايَا الْمَشْهُورَاتِ،^(۱) لتستعينوا به على ما هنا.

۱. مرحوم مظفر در جزء سوم (المنطق) قضایا را به هشت قسم تقسیم نموده و هر کدام را مفصلاً بحث می نماید و ما بطور اجمال از آنها نام می بریم:
۱- اليَقِينِيَّات: قضایایی هستند که واقع خارجی دارند و مطابق با واقع خارجی می باشند، مانند: الْكُلُّ اعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ.

۲- الْمَظْنُونَات: قضایایی هستند که مبتنی بر ظن و گمان می باشند و در عین حال احتمال خلاف هم موجود است، مانند: جَاءَ الزَّيْدُ مِنَ السَّفَرِ.

۳- الْمَشْهُورَات: قضایایی هستند که شهرت و عموم آراء باعث تصدیق در آنها می شود و مشهورات به معنی الْأَخْصَ واقع خارجی ندارند و صدق آنها بستگی به تطابق آراء و کذب آنها بستگی به عدم تطابق آرا دارد، مانند: اَلْعَدْلُ حَسَنٌ وَاَلْظُلْمُ قَبِيحٌ.

۴- الْوَهْمِيَّات: قضایای کاذبه هستند و مبتنی بر وهم می باشند، یعنی وهم انسان به آنها حکم می کند، مثلاً انسان در حالت اضطراب و وحشت در تاریکی وجود میت و مرده را توهم می نماید.

۵- الْمُسَلَّمَات: قضایایی هستند که از تسالم دو نفر و یا دو گروه و طائفه حاصل می شود.

۶- الْمَقْبُولَات: قضایایی هستند که از اشخاص مورد وثوق اخذ می شود مانند قضایای فقهی که از باب تقلید از مجتهد اخذ می گردد.

۷- الْمُشَبَّهَات: قضایای کاذب هستند و نظر بر اینکه به قضایای یقینیات و مشهورات

والآن اعقد البحث هنا في امور:

۱- معنی الحسن والقبح وتصویر النزاع فیهما

ان الحسن والقبح لا يستعملان بمعنی واحد، بل لهما ثلاث معان، فاي هذه المعاني هو موضوع النزاع؟ فنقول: (۱)

شبهت دارد مورد اعتقاد قرار می گیرند.

۸- الْمُخَيَّلَات: قضایایی هستند که بر تخیلات مبتنی می باشند.

۱. در امر اول مرحوم مظفر دو تا مطلب را بررسی می نماید، مطلب اول معنی حسن و قبح و مطلب دوم حسن و قبح به کدام معنا مورد نزاع اشاعره و عدلیه می باشد و شکل و کیفیت نزاع چگونه خواهد بود؟

اما مطلب اول: حسن و قبح به سه معنا استعمال شده است، معنای اول حُسن به معنی کمال و قُبْح به معنی نقص است و حُسن و قُبْح به معنی کمال و نقص، صفت برای فعل اختیاری انسان واقع می شود مانند: التَّعَلُّمُ حُسْنٌ و اِهْمَالُ التَّعَلُّمِ قُبْحٌ و همچنین صفت برای متعلق فعل ایضاً خواهد شد، مانند اَلْعِلْمُ حُسْنٌ و الْجَهْلُ نَقْصٌ که علم و جهل متعلق فعل انسان است و مراد از حُسن علم و تعلُّم و قُبْح جهل و اهمال تعلُّم آن است که علم و تعلُّم برای نفس کمال بوده و باعث تقویّت و پیشرفت نفس می باشد و جهل و اهمال تعلُّم، برای نفس نقص بوده و باعث ضعف و عقب ماندگی نفس خواهد بود و حُسن و قُبْح بسیاری از اخلاقیات انسان به اعتبار معنای مذکور خواهد بود، مثلاً شجاعت و کرم و جلم و عدالت و انصاف، به اعتبار اینکه برای نفس کمال هستند لذا حُسن دارند و همچنین جُبْن و بُخْل و عدم بردباری و ظلم و بی انصافی به اعتبار اینکه نقصان نفس هستند لذا قبیح می باشند و ضمناً باید توجه داشت ممکن است مثلاً شجاعت به معنی اول حُسن باشد و به معنی دوم و سوم که ذکر آنها خواهد آمد ایضاً حُسن باشد و همچنین جُبْن که به معنی اول قبیح است و به معنی دوم و سوم ایضاً قبیح باشد.

و خلاصه معنای اول حُسن و قُبْح کمال و نقص است و اشاعره نسبت به حُسن و قُبْح به معنی کمال و نقص اختلاف و نزاعی ندارند و بلکه عده ای از آنها صریحاً اعتراف نموده اند که حُسن و قُبْح به معنی کمال و نقص عقلی هستند چه آنکه کمال و نقص از قضایای یقینیات

اولا- قد يطلق الحسن والقبح ويراد بها الكمال والنقص. ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية ولمتعلقات الافعال. فيقال مثلاً: العلم حسن، والتعلم حسن، وبضد ذلك يقال: الجهل قبيح واهمال التعلم قبيح. ويراد بذلك ان العلم والتعلم كمال للنفس وتطور في وجودها، وان الجهل واهمال التعلم نقصان فيها وتأخر في وجودها. وكثير من الاخلاق الانسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والانصاف ونحو ذلك انما حسنها باعتبار أنها كمال للنفس وقوة في وجودها. وكذلك اضدادها قبيحة لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها. ولا ينافي ذلك انه يقال للاولى حسنة وللثانية قبيحة باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين.

وليس للشاعرة ظاهراً نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لأن هذه من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي.

(ثانياً) - انهما قد يطلقان ويراد^(۱) بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفاً

می باشند و در ماوراء خود واقعیت خارجی دارند که مطابق با واقع خارجی خود خواهند بود.

۱. معنی دَوْم: حُسْن به معنی ملائمت و قُبْح به معنی منافرة است به این معنی: شیئی حَسَن آن است که ملائم و مناسب با نفس باشد و نفس از آن متلذذ گردد و لذت ببرد، شیئی قبیح آن است که منافر و مغایر با نفس باشد و نفس از آن متنفر و متألم گردد، و حُسْن و قُبْح به معنی منافرة و ملائمت گاهی صفت فعل واقع می شوند مانند النَّوْمُ الْقِيلُولَةُ حَسَنٌ و النَّوْمُ عَلَى الشَّيْءِ قَبِيحٌ، و گاهی صفت متعلق فعل واقع می شود و متعلق فعل گاهی عین خارجی می باشد و گاهی غیر عین خارجی خواهد بود، مثال آن جایی که متعلق فعل عین خارجی می باشد مانند هَذَا الْمَنْظَرُ حَسَنٌ و هَذَا الْمَنْظَرُ قَبِيحٌ. مثال آن جایی که متعلق فعل عین خارجی نباشد مانند هَذَا الصَّوْتُ حَسَنٌ و هَذَا الصَّوْتُ قَبِيحٌ. و ناگفته نماند که منافرة و ملائمت در حقیقت همان لذت و الم است که از اشیاء متوجه نفس انسانی می شود. ثُمَّ أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى... باید توجه داشت که حُسْن و قُبْح به معنی مذکور دامنۀ وسیع تر و مصادیق گسترده ای دارد به این معنی که بعضی از چیزها فی نفسه نه موجب لذت است و نه باعث الم و بلکه نظر بر اینکه عواقب بد و یا نیکی دارند لذا اشیاء حَسَن و قَبِيح به حساب می روند و حتی

بهذا المعنى ايضا للافعال ومتعلقاتها من اعيان وغيرها.
 فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل. هذا الصورة حسن مطرب، هذا
 المذوق حلو حسن... وهكذا.
 ويقال في الافعال: نوم القيلولة حسن. الاكل عند الجوع حسن. والشرب بعد
 العطش حسن... وهكذا.
 وكل هذه الاحكام لان النفس تلتذ بهذه الاشياء وتتذوقها لملائمتها لها.
 وبضد ذلك يقال في المتعلقات والافعال: هذا المنظر قبيح. ولولة النائحة قبيحة.

چه بسا شیئی فی نفسه وظاهراً قبیح است یعنی باعث تنفر و تألم نفس می شود ولیکن در
 آینده عواقب نیک و حسنه ای را به بار می آورد، مانند: مصرف نمودن داروی تلخ که صحت و
 سلامتی را بجای می گذارد، صحت و سلامتی که بزرگتر و مهمتر از آن آلم و دزد موقتی است
 که در ابتدای امر دارد، این قبیل اشیا داخل در ما یُسْتَحْسَن و چیزهایی که حسن دارند
 خواهند بود و همچنین عکس قضیه که گاهی یک شیئی فی نفسه تلذذ بار و لذت بخش
 می باشد ولیکن سرانجام مرضهای عظیمی را ایجاد می نماید، مانند غذای لذیذ و مضر این
 قبیل اشیا قبیحه به حساب می رود، و خلاصه انسان با تجربه های طولانی که در زندگی داشته
 و با نیروی عقل تمیز دهنده خود اشیا و افعال را از نظر داشتن حسن و قبح به معنی ملائمت
 و منافرة می تواند به سه صنف تقسیم نماید:

صنف اول: اشیا و افعالی که دارای حُسن به معنی ملائمت می باشند.

صنف دوم: اشیا و افعالی که دارای قُبَح به معنی منافرتند.

صنف سوم: اشیا و افعالی که هیچ یک از حُسن و قُبَح را متّصف نمی باشند و تقسیم
 مزبور به اعتبار این است که مثلاً بعضی از چیزها ظاهراً و فی نفسه باعث تنفر و تألم نفس
 می باشد ولیکن نظر بر اینکه آینده حسنه و عواقب نیک و مطلوب دارند، لذا این قبیل چیزها
 اشیایی هستند که دارای حسن به معنی ملائمت می باشند مانند تحمّل مشقات برای طلب
 علم و یا طلب صحت و سلامت و... و بعضی از چیزها ظاهراً و نقداً و فی نفسه لذت بار
 هستند ولیکن نظر بر اینکه عواقب بد و سرانجام قبیح و زشتی دارند، لذا این قبیل چیزها از
 اشیایی هستند که دارای قبح به معنی منافرة می باشند، مانند بعضی از لذت های جسمی که
 عواقب وخیمی را ببار می آورند.

النوم على الشبع قبيح... وهكذا. وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك. فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والألم، أو فقل إلى معنى الملائمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبّر فان المقصود واحد.

ثم ان هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك، فان الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألماً، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من اثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضاً حسناً أو قبيحاً، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئز منه النفس كشرب الدواء المر ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي اعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذ به النفس كالأكل اللذيذ المضر بالصحة، ولكن ما يعقبه من مرض اعظم من اللذة الوقتية يدخل فيما يستقبح.

والانسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع ان يصنف الاشياء والافعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، وما يستقبح، وما ليس له هاتان المزيّتان. ويعتبر هذا التقسيم بحسب ماله من الملائمة والمنافرة ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ماله من لذة وقتية أو ألم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها.

وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم، قال القوشجي في شرحه^(١) للتجريد عن هذا المعنى: «وقد يعبر عنهما - أي الحسن والقبح - بالمصلحة

١. مرحوم قوشجي فرموده است كه گاهی از حسن و قبح به مصلحت و مفسده تعبير می شود، یعنی آن چه كه مصلحت دارد حسن است و آن چه كه مفسده دارد قبيح می باشد و آن چه كه نه مصلحت دارد و نه مفسده نه حسن است و نه قبيح، برگشت به فرمایش مرحوم قوشجي به همان چیزی است كه ما بیان كردیم یعنی منظور از مصلحت و مفسده همان ملائمت و منافرة می باشد نه آنكه معنای دیگری برای حسن و قبح منظور باشد چه آنكه استحسان مصلحت غير از ملائمة و استقباح مفسده غير از منافرة معنای دیگری نخواهد داشت.

والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبیح ما فيه مفسدة. وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما».

وهذا راجع إلى ما ذكرنا، وليس المقصود ان اللحسن والقبیح معنى آخر بمعنى ماله المصلحة او المفسدة غير معنى الملائمة والمنافرة، فان استحسان المصلحة انما يكون للملائمة واستقباح المفسدة للمنافرة.

وَهَذَا الْمَعْنَى مِنَ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ ^(۱) ایضا ليس للاشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أي مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. ومن توهم ان النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططا ولم يفهم كلامهم.

(ثالثاً) أَنَّهُمَا يُطْلَقَانِ ^(۲) ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال

۱. یعنی حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرة ایضاً محل نزاع بین اشاعره و عدلیه نمی باشد چه آنکه اشاعره قبول دارند که حُسن و قبح به معنی مذکور را عقل مستقلاً و جدای از حکم شرع، درک می کند بنا بر این کسی که توهم نموده که معنی مذکور محل نزاع است اشتباه بزرگی را مرتکب شده و کلمات علماء را نفهمیده است.

(وَلَوْلَا النَّائِبَةُ) یعنی فغان و شیون زن نوحه کننده.

(تَشَمُّزٌ) یعنی نفرت پیدا می کند.

(وَيُقَاسَى الْجَرْمَانِ) یعنی سخت رنج حرمان را تحمل می کند و طعم تلخ آن را می چشد.

(فَقَدْ ارْتَكَبَ شَطَطاً) شَطَطٌ به معنی زیاده روی در دوری از حق است، یعنی «مرتکب

شده است زیاده روی در دوری از حق را».

(قَدْ تَسَمَّوْا) یعنی گاهی عالیت و بالاتر و مهم تر است.

(الْجَاهُ) به معنی مقام است.

(شَوْمٌ): نَحْسٌ، شَوْمٌ، نَامِيْمُونٌ.

۲. معنی سَوْم: حُسْنٌ به معنی مَدْح و قُبْحٌ به معنی ذَمّ است، به این معنی که حَسَنٌ چیزی است که فاعل آن از نظر عقلاً مستحق مدح و ثواب است و قبیح چیزی است که فاعل آن از نظر عقلاً مستحق مذمت و عقاب است، نظر بر اینکه معنی مذکور را با صفت واقع شدن حُسْن و قُبْحٌ برای متعلق فعل سازگاری ندارد، لذا بر خلاف معنی اول و دوم، حُسْن و قُبْحٌ به معنی مَدْح و ذَمّ تنها صفت برای فعل واقع می شود، نه غیر آن.

الاختيارية فقط. ومعنى ذلك: ان الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة.

وبعبارة اخرى ان الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي ان العقل عند الكل يدرك انه ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم، أي ان العقل عند الكل يدرك انه لا ينبغي فعله او ينبغي تركه.

وهذا الادراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، وسيأتي توضيح هذه النقطة، فانها مهمة جدا في الباب.

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالاشاعرة انكروا أن يكون للعقل ادراك وذلك من دون الشرع، وخالفتهم العدلية فاعطوا للعقل هذا الحق من الادراك.

(تنبيه) - ومما يجب ان يعلم هنا ان الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعاني الثلاثة، كالتعلم والحلم والاحسان، فانها كمال للنفس، وملائمة لها باعتبار مالها من نفع ومصلحة، ومما ينبغي ان يفعلها الانسان عند العقلاء.

وقد يكون الفعل حسنا بأحد المعاني، قبيحا أو ليس بحسن بالمعنى الآخر كالغناء -

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

لازم به تذکر است که از قید (کافّة) که مرحوم مظفر به کار برده است استفاده که درک مذکور باید عند جميع العقلاء باشد، بنا بر این حسن چیزی است که همه عقلا فعل آن را لازم می دانند یعنی عقل عند الكل درک می کند که ينبغي فعله. و قبيح چیزی است که همه عقلا ترک آن را لازم می دانند، یعنی عقل عند الكل درک می کند که ينبغي تركه، بنا بر این اگر عقل عند بعضی از عقلا نه عند كل عقلا، لزوم فعل شئی را درک نماید، آن شی حسن به معنی مدح نمی باشد، و همچنین اگر عقل عند بعضی از عقلا نه عند كل عقلا لزوم ترک چیزی را درک نماید آن شئی قبیح به معنی ذم نخواهد بود.

همین معنی سوم که آیا عقل حسن و قبح اشیاء و افعال را (به معنی مدح و ذم) درک می کند یا نه؟ از اهمیت خاصی برخوردار می باشد و محل نزاع بین اشاعره و عدلیه خواهد بود، اشاعره قائلند که عقل نمی تواند حسن افعال و قبح آنها را درک نماید و عدلیه معتقدند که عقل می تواند حسن و قبح افعال را درک نماید یعنی عقل حسن فعل را به معنی استحقاق فاعل آن، مدح و ثواب را، درک خواهد کرد و همچنین توان آن را دارد که قبح فعل را به معنی استحقاق فاعل آن، مذمت و عقاب را درک نماید.

مثلاً - فانه حسن بمعنى الملائمة للنفس ولذا يقولون عنه انه غذاء للروح، وليس حسناً بالمعنى الاول او الثالث فانه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل وليس كمالاً للنفس وان كان هو كمالاً للصوت بما هو صوت فيدخل في المعنى الاول للحسن من هذه الجهة، ومثله التدخين او ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات فان هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط، وليست كمالاً للنفس ولا مما ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

۲- واقعیه الحسن والقبیح فی معانیه و رأی الاشاعرة

ان الحسن بالمعنى الاول اي^(۱) الكمال وكذا مقابله أي القبح أمر واقعي خارجي لا

۱. از مباحث گذشته معلوم گردید که حسن و قبح سه تا معنی دارند:

۱- کمال و نقص، ۲- ملائمت و منافرت، ۳- مدح و ذم.

یکی از فرقه‌های اساسی بین معانی ثلاثه این است که حسن و قبح به معنی اول یک امر واقعی و واقعیت‌دار بوده و در خارج از ذهن و تصور «ما بازاء» دارد به خلاف حُسن و قُبْح به معنی دوم و سوم که از امور اعتباری می‌باشد و واقعیتی در خارج از ذهن و تصور ندارد و از این رو وجود حُسن و قُبْح به معنی اول بوجود «مَنْ يُدْرِكُهُ وَ يُعْقِلُهُ» بستگی و توقف ندارد به خلاف حُسن و قُبْح به معنی دوم و سوم که وجود آن به وجود کسی که آن را درک و تعقل نماید بستگی دارد و به اختلاف نظرها و ذوقها مختلف می‌شود.

توضیح: یک نوع از قضایا «یقینیات» است و نوع دیگر «مشهورات» قضایای یقینیات واقعیت خارجی دارند و در خارج از ذهن و تصور (ما بازاء) دارند مانند: «الظُّرْفُ أَوْسَعُ مِنَ الْمَظْرُوفِ» و «الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ فِي الْإِسْلَامِ» و «السَّمَاءُ فَوْقَنَا وَ الْأَرْضُ تَحْتَنَا» مثلاً در نفس الأمر واقع ظرف وسیع‌تر از مظروف است، اگر قضیه مطابق با واقع باشد صادق است و اگر تطابق نداشت کاذب خواهد بود، و قضیه مذکور (ما بازاء) خارجی دارد و بستگی به تعقل و تصور اشخاص نخواهد داشت.

و اما قضایای مشهورات به معنی الآخر وجودشان بستگی به تعقل و تصور دارد که باید انسانی باشد و نیروی تعقل داشته باشد تا آن‌ها را تصور نماید، مثلاً «الرَّيْطَانُ حُلُوٌّ» از قضایای مشهورات به معنی الآخر است که ما بازاء خارجی ندارد و وجود آن توقف بر وجود انسان

يختلف باختلاف الانظار والاذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه ويعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الاخيرين.

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

۱- اما (الحسن بمعنى الملائمة)، وكذا ما يقابله، فليس له في نفسه بازاء في الخارج يحاذيه ويحكي عنه، وان كان منشأه قد يكون امرا^(۱) خارجيا، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الاجزاء ونحو ذلك.

بل حسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام او الخاص، فان الانسان هو الذي يتذوق المنظور او المسموع او المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشيء ملائما لنفسه، فيكون حسنا عنده، او غير ملائم فيكون قبيحا عنده. فاذا اختلفت الاذواق في الشيء كان حسنا عند قوم قبيحا عند آخرين. وإذا اتفقوا في ذوق عام كان ذلك الشيء حسنا عندهم جميعا، او قبيحا كذلك.

والحاصل ان الحسن بمعنى الملائمة ليس صفة واقعية للاشياء كالكمال، وليس واقعية هذه الصفة الا ادراك الانسان وذوقه فلو لم يوجد انسان يتذوق ولا من يشبهه في ذوقه لم تكن للاشياء في حد أنفسها حسن بمعنى الملائمة.

وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث^(۲) في الالوان، اذ يقال انها لا واقع لها بل هي

دارد که باید ذائقه داشته باشد و شیرینی انار را بچشد و درک نماید، و بالفرض اگر انسانی موجود نباشد قضیه مذکور وجود خود را از دست می دهد.

حُسن و قُبُح به معنی اول از قضایای یقینیات است و به معنی دُوم و سَوم از قضایای مشهورات به معنی الّاخص می باشد و مرحوم مظفر به اندازه کافی مطلب مزبور را توضیح داده است.

۱. یعنی گاهی منشأ حسن به معنی ملائمت، در خارج موجود است مانند: «لَوْن» و طَعْم و تَنَاسُقِ اجزاء (مساوی بودن اجزاء و در کنار هم قرار گرفتن آنها) که هر یک از لَوْن و طَعْم و تَنَاسُقِ، منشأ ملائمت می باشد و در خارج موجود می باشد مثلاً: طَعْم یک امر واقعی می باشد که در جسم موجود است و آن لذتی را که نفس از طَعْم می برد در خارج وجود ندارد و بلکه دائر مدار درک نفس می باشد.

۲. نظر جدید در مورد رنگها این است که رنگهای اشیاء واقعیّت خارجی ندارند، به این

تحصل من انعكاسات اطياف الضوء على الاجسام، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الوجود حقيقة اجسام فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الاطياف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الالوان الاطيفا او اطيافا فأكثر تركبت.

وهكذا نقول في حسن الاشياء وجمالها بمعنى الملائمة، والشيء الواقعي فيها ما هو منشأ الملائمة في الاشياء كالطعم والرائحة ونحوهما، الذي هو كالصفة في الجسم اذ تكون منشأ لانعكاس اطياف الضوء.

كما ان نفس اللذة والالام ايضاً امران واقعيان ولكن ليسا هما الحسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الاشياء، واللذة والالام من صفات النفس المدركة للحسن والقبح.

۲- وأما (الحسن بمعنى ما ينبغي ان يفعل عند العقل)^(۱) فكذلك ليس له واقعية الا

معنى اشيائي كه ملوّن و رنگی به نظر می آید در حقیقت عاری از رنگ می باشند، و بلکه بر اثر برخورد نور بر اجسام انعکاساتی در چشم حاصل می گردد که نتیجه انعکاسات این می شود که انسان اشیاء را رنگی و ملوّن احساس می نماید.

شاهد مطلب مذکور آن است که در تاریکی، اشیاء و اجسام رنگ خود را از دست می دهند، بنا بر این رنگ اجسام غیر از انعکاسات نور، چیزی دیگری نخواهد بود.

آری آن چه که در خارج واقعیت دارد همان اجسام است که منشأ انعکاسات نور می باشند و هر یک از اجسام خصوصیتی دارند که موقع ورود نور بر آن، انعکاس مخصوصی به وجود می آید و رنگ مخصوصی حاصل می گردد، بنا بر این منشأ اختلاف رنگها خود جسم است. بنا بر این رنگ وجود خارجی ندارد، و همچنین در مورد حسن و قبح و جمال شئی به معنی ملائمت می گوئیم آن چه که واقعیت دارد منشأ ملائمت است، نه خود ملائمت مانند: طعم و رایحه و امثال آنها که به منزله صفت برای جسم می باشند یعنی طعم و رایحه منشأ تلذذ نفس می باشند و در خارج موجودند.

طیف و اُطیاف: صورت هایی که از مرور نور بوجود می آید.

۱. و اما حسن و قبح به معنی سَوَم یعنی مَدَح و ذَم (حسن به معنی مدح آن چیزی که از نظر عقل و عقلا باید انجام شود، قبیح به معنی ذَم، آن چیزی که از نظر عقل و عقلا نباید انجام شود) ایضاً مانند معنی دَوَم واقعیت خارجی ندارد و واقعیت آن به ادراک عقلا بستگی

ادراك العقلاء، او فقل تطابق آراء العقلاء. والكلام فيه كالکلام في الحسن بمعنى الملائمة. وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم او ادراك العقل للحسن والقبح.

وعلى هذا فان كان غرض الاشاعرة^(۱) من انكار الحسن والقبح انكار واقعيتهما

دارد به این معنی: اگر آرای عقلا موافق شد که فلان شیئی باید انجام شود آن شیئی حَسَن خواهد بود و اگر آرای عقلا موافق شد که فلان شیئی باید ترک شود آن شیئی قبیح خواهد بود، و اگر تطابق و عدم تطابق آرا عقلا در کار نباشد حَسَن و قُبَح به معنی سَوَم ایضاً در کار نخواهد بود.

به عبارت دیگر حَسَن و قُبَح به معنای سَوَم (ما یازاء) خارجی ندارد.

۱. در مورد اینکه غرض و مقصود اشاعره از انکار حَسَن و قُبَح عقلی چیست؟ دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: آن است که منظور اشاعره از انکار حَسَن و قُبَح عقلی آن است که حَسَن و قُبَح واقعیّت خارجی ندارند و دارای (ما یازاء) در خارج نمی باشند.

احتمال دوم: آن است که منظور اشاعره از انکار حَسَن و قُبَح عقلی این است که عقل نمی تواند حَسَن و قُبَح اشیاء و افعال را درک نماید، اگر مراد اشاعره احتمال اول باشد ما گفته آنها را قبول داریم و صحیح می باشد چه آنکه در گذشته ثابت کردیم حَسَن و قُبَح به معنی دوم و سَوَم واقعیّت خارجی و (ما یازاء) در خارج ندارد بنا بر این، اختلاف و نزاعی بین اشاعره و عدلیه در مورد حَسَن و قُبَح عقلی، وجود نخواهد داشت.

و لکن در گفتار آقایان اشاعره شواهدی پیدا می شود که ثابت می کنند مراد آنها انکار ادراک عقل است.

شاهد اول: آنها حَسَن و قُبَح افعال را بعد از حکم شارع قبول نموده اند، معلوم می شود که مرادشان از انکار حَسَن و قُبَح احتمال اول نیست، چه آنکه حکم شارع به حَسَن و قُبَح واقعیّت خارجی نمی دهد.

شاهد دوم: آنها پس از انکار حَسَن و قُبَح عقلی گفته اند که وجوب معرفة الله عقلی نبوده و بلکه شرعی می باشد بنا بر این معلوم می شود که مراد از انکار حَسَن و قُبَح عقلی آن است که عقل نمی تواند حَسَن و قُبَح اشیاء را ادراک نماید و در آینده بیان خواهیم کرد که آنها در این

بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح. ولكن هذا بعيد عن اقوالهم لانه لما كانوا يقولون بحسن الافعال وقبحها بعد حكم الشارع فانه يعلم منه انه ليس غرضهم ذلك لان حكم الشارع لا يجعل لهما واقعية وخارجية. كيف وقد رتبوا على ذلك بان وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلي بل شرعي. وان كان غرضهم انكار ادراك العقل كما هو الظاهر من اقوالهم فسيأتي تحقيق الحق فيه وانهم ليسوا على صواب في ذلك.

۳- العقل العملي والنظري

ان المراد من العقل - اذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء او قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح - هو (العقل العملي) في مقابل (العقل النظري).^(۱)

اعتقاد از حق بدور افتاده‌اند.

۱. مرحوم مظفر در امر سؤم از امور هشگانه روی هم رفته پنج نکته را یاد آور می‌شود: نکته اول: از مباحث گذشته معلوم گردید که محل نزاع بین اشاعره و عدلیه حُسن و قُبْح به معنی سؤم است که آیا عقل حُسن و قُبْح افعال را به معنی مدح و ذمّ می‌تواند درک کند یا خیر؟ باید توجه داشت که مراد از عقل که به حُسن و قُبْح به معنی سؤم حکم می‌کند عقل عملی است نه عقل نظری.

نکته دوم: مُدَرِّکات عقل با هم اختلاف دارند و به اعتبار اختلاف مُدَرِّکات عقل، عقل به دو قسم تقسیم می‌گردد (عقل عملی و عقل نظری) اشتباه نشود در واقع و حقیقت عقل واحد است و دو تا نخواهد بود و تقسیم به عملی و نظری به اعتبار مُدَرِّکات عقل می‌باشد، به این کیفیت: اگر مُدَرِّک عقل مربوط به عمل و فعل باشد مثلاً عقل حُسن عدل و قبح ظلم را ادراک می‌کند به این معنی که عدل باید انجام شود و ظلم باید ترک گردد، این عقل را به اعتبار مُدَرِّک آن، عقل عملی می‌نامند.

و اگر مُدَرِّک عقل مربوط به آگاهی و دانستنی باشد مثلاً عقل درک می‌کند که «کُلُّ بزرگتر از «جزء» است و مسئله بزرگی کُل بر جزء، ربطی به عمل و فعل ندارد این عقل را به اعتبار مُدَرِّک آن، عقل نظری می‌نامند.

نکته سؤم: نسبت دادن حکم را به عقل و گفتن (حکم و احکام عقل) نه به آن معنی است که عقل إنشاء بَعْث و زَجْر و اَمْر و نَهی می‌نماید، چه آنکه شأْنِیت صدور اَمْر و نَهی و بَعْث و

وليس الاختلاف بين العقليين الا بالاختلاف بين المدركات، فان كان المدرك - بالفتح - مما ينبغي ان يفعل او لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمى ادراكه (عقلا عمليا) وان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم: «الكل اعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمى ادراكه (عقلا نظريا).

ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس الا ادراك أن الشيء مما ينبغي ان يفعل او يترك. وليس للعقل انشاء بعث وزجر ولا أمر ونهي الا بمعنى ان هذا الادراك يدعو العقل

زجر را ندارد و انشاء زجر و بعث و صدور امر و نهی مخصوص مقام شامخ شارع مقدس می باشد و عقل تنها شأنت ادراك را دارد و پس.

بنا بر این مراد از احکام عقلیه همان مدركات عقل عملی است که عقل عملی درک می کند که فلان شیئی باید انجام شود و فلان شیئی باید ترک گردد.

نکته چهارم: عقلی که حُسن و قُبُح به معنی اول (کمال و نقص) را درک می کند همان عقل نظری خواهد بود، چه آنکه کمال و نقص از چیزهایی است که باید به آن آگاهی داشت نه از آن چیزهایی که باید عمل کرد.

آری ادراك عقل نظری زمینه و مقدمه و کمک کننده عقل عملی می شود که پس از درک کمال و نقص شیئی بوسیله عقل نظری عقل عملی حکم به انجام آن می نماید و باعث ایجاد اراده می شود و همچنین مراد از عقلی که حُسن و قُبُح شیئی را به معنی دوم درک می کند عقل نظری می باشد، چه آنکه ملائمت و عدم ملائمت شیئی، مصلحت و مفسده داشتن شیئی از امور علمی و دانستنی می باشد و پس از آنکه عقل نظری مصلحت و مفسده و ملائمت و منافرة شیئی را درک کرد عقل عملی حکم به انجام و یا ترک آن خواهد کرد.

به عبارت دیگر: كُلَّمَا حَكَّمَ الْعَقْلُ النَّظْرِي بِحُسْنِهِ حَكَّمَ الْعَقْلُ الْعَمَلِي بِفِعْلِهِ.

نکته پنجم: شیخ الرئیس عقل را به اعتبار مُدْرَكَات آن به عقل عملی و عقل نظری تقسیم نموده و فرموده است که بخشی از مُدْرَكَات مربوط به عقل نظری است و بخشی از مُدْرَكَات متعلق به عقل عملی خواهد بود و صاحب جامع السعادات، فرمایش شیخ الرئیس را مردود شناخته و می فرماید: کلیه ادراکات و ارشادات از ناحیه عقل نظری می باشد و عقل نظری است که ارشاد و نصیحت می کند و تنها چیزی که از عقل عملی ساخته است، این است که ارشادات عقل نظری را تنفیذ و تأیید می نماید نه آنکه درک و ارشادی داشته باشد.

إلى العمل، أي يكون سببا لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي.
إذاً - المراد من الأحكام العقلية هي مدركات العقل العملي وآراؤه.

ومن هنا تعرف المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأول. أن المراد به هو العقل النظري، لأن الكمال والنقص مما ينبغي أن يعلم، لا مما ينبغي أن يعمل. نعم إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فإنه يدرك معه أنه ينبغي فعله أو تركه فيستعين العقل العملي بالعقل النظري. أو فقل يحصل العقل العملي فعلا بعد حصول العقل النظري. وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العقل النظري، لأن الملازمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة مما ينبغي أن يعلم، ويستتبع ذلك إدراك أنه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم.

ومن العجيب ما جاء في جامع السعادات ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنة ١٣٦٨
اذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعة: (١) «أن مطلق الإدراك والارشاد
انما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح والعقل العملي بمنزلة المنفذ
لاشاراته».

وهذا منه خروج (٢) عن الاصطلاح. وما ندرى ما يقصد من العقل العملي إذا كان

١. خريت جمع آن (خراريت) به معنى راه بلدی که راه بیابان و کوره راهها را می داند، و شیخ الرئيس راه بلد کوره راههای صحرای فلسفه و کلام می باشد.
٢. مرحوم مظفر می فرماید: قبلا بیان کردیم که در حقیقت دو تا عقل وجود ندارد، بلکه تنها یک عقل موجود است، منتهی عقل مُدْرَکات مختلفی دارد و به اعتبار مُدْرَکات، عقل به عقل نظری و عملی تقسیم می شود و آقای صاحب جامع السعادات کلیه درک و ارشاد و نصیحت را به عقل نظری داد و عقل عملی را بدون کلاً رها ساخت و عمل ایشان خروج از اصطلاحات اصولی و رسمی است که بین فلاسفه و متکلمین مطرح می باشد و گویا ایشان عقل عملی را به «تصمیم و اراده» تفسیر نموده و ناگفته پیداست که نامگذاری «اراده و تصمیم» را به «عقل» وضع تازه ای است که در علم لغت سابقه ای ندارد و قابل قبول نخواهد بود، چه آنکه اراده و تصمیم شیئی است و عقل چیز دیگری می باشد و اراده و تصمیم را به (عقل) نامگذاری کردن، عمل اشتباه و خطایی خواهد بود.

کوتاه سخن از مباحث گذشته در امر اول و دوم و سوم به این نتیجه می رسیم که حُسن و

الارشاد والنصح للعقل النظري؟. وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تارة عمليا واخرى نظريا؛ وكأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والارادة للعمل وتسمية الارادة عقلا وضع جديد في اللغة.

٤- اسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

ان الانسان اذ يدرك ان الشيء ينبغي فعله فيمدح فاعله، او لا ينبغي فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الادراك جزافا^(١) واعتباطا، وهذا شأن كل ممكن حادث بل لا بد له من سبب. وسببه بالاستقراء أحد أمور خمسة نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع^(٢) في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فنقول:

(الاول) - ان يدرك أن هذا الشيء^(٣) كمال للنفس او نقص لها، فان ادراك العقل

قُبْح سِه معنی دارد و معنی سَوَم (حُسْن و قُبْح به معنی مدح و ذَم) مورد نزاع است و ایضاً معلوم شد که حُسْن و قُبْح به معنی مَدَح و ذَم از مَدْرَكَات عقل عملی می باشد و سرانجام نزاع به این تعبیر عنوان می شود که آیا عقل عملی حُسْن و قُبْح به معنی مَدَح و ذَم افعال را درک می نماید یا خیر؟

جُزْأً. در لغت به معنی چیزی را به طور تخمین و بدون وزن و شمردن خرید کردن آمده است در اینجا جُزْأً فاً یعنی ادراک انسان بدون تأمل و بدون سبب حاصل نمی شود، (اعْتِبَاطاً) در اصطلاح نحویین به معنی (کلمه ای را بدون علّت حذف کردن) آمده و در این جا (اعْتِبَاطاً) یعنی ادراک انسان بدون علّت حاصل نمی شود.

۲. بطور مسلّم هر ممکن و حادثی نیاز به علّت و سبب دارد، یکی از ممکنات و حوادث این است که انسان بوسیله عقل عملی حُسْن و قُبْح شیئی (به معنی مدح و ذم فاعل آن) را ادراک می نماید و این ادراک نیاز و احتیاج به علّت و سبب دارد و به استقرا ثابت شده است که سبب ادراک مذکور یکی از امور خمسة می باشد، البته آن چه که در مسئله تحسین و تقبیح عقلی داخل در محل نزاع است بعضی از امور خمسة می باشد، نه همه آنها و ما از باب مقدمه همه آنها را ذکر می کنیم تا آن چه که در محل نزاع نقش دارد ذکر شده باشد.

۳. سبب و علّت اول آن است که درک عقل نظری سبب و علّت درک عقل عملی می شود،

لکماله او نقصه یدفعه للحکم بحسن فعله او قبحه کما تقدم قريبا، تحصيلاً لذلك الکمال او دفعا لذلك النقص.

(الثاني) - ان يدرك ملائمة الشيء^(۱) للنفس او عدمها اما بنفسه او لما فيه من نفع عام او خاص، فيدرك حسن فعله او قبحه تحصيلاً للمصلحة او دفعا للمفسدة. وكل من هذين الادراكين^(۲) - اعني ادراك الکمال او النقص، وادراك الملائمة او

به این کیفیت که عقل نظری مثلاً حُسن کمال تعلّم و قبح نقص اِهمال تعلّم را درک می نماید و این درک عقل نظری سبب می شود که عقل عملی قد علّم نماید و حسن تعلّم به معنی ممدوح بودن فاعل آن و قبح اِهمال تعلّم به معنی مذموم بودن فاعل آن را درک نماید. ۱. سبب و علّت دوّم: درک عقل نظری حُسن و قُبْح به معنی دوّم سبب و علّت درک عقل عملی می شود مثلاً عقل نظری ملائمت و مناسبت قیلولة را برای نفس درک نمود و آوازی سر داد که نَوْم قیلولة باعث تلذذ نفس می شود و یا برای نفس منفعت دارد و همچنین درک نمود که نوم علی الشّبع، باعث تألّم نفس است و یا برای نفس ضرر دارد، بلافاصله عقل عملی سر می جنباند و درک خود را مبنی بر اینکه نَوْم قیلولة نیکو است و باید انجام شود و فاعل آن مستحق مدح است و نوم علی الشّبع زشت است و باید ترک شود و فاعل آن مستحق مذمت است اعلام می دارد.

۲. در مباحث گذشته معلوم گردید که محل نزاع بین اشاعره و عدلیه آن است که آیا عقل عملی می تواند حُسن و قُبْح به معنی سوّم اشیاء و افعال را درک نماید یا خیر و ایضاً معلوم گردید که درک عقل نظری حُسن و قُبْح به معنی اوّل را سبب و علّت حکم عقل عملی می شود و همچنین درک عقل نظری حُسن و قُبْح به معنی دوّم را سبب و علّت حکم عقل عملی می شود.

مرحوم مظفر می فرماید: وَكُلٌّ مِنَ الْإِدْرَاكَيْنِ... یعنی هر یک از این دو ادراک (۱- ادراک کمال و نقص، ۲- ادراک ملائمت و منافرت) به دو نحوه تحقیق می یابد (بحث در مورد دو نحوه از هر دو ادراک را در حدود قریب دو صفحه ادامه می دهد در صورتی که مقصود اصلی را می توان به یک جمله خلاصه کرد که ادراک عقل نظری در صورتی می تواند علّت و سبب ادراک عقل عملی باشد که عقل نظری امر کلی و عام را ادراک نماید نه امر جزئی و خاص را). نحوه اوّل: آن است که انسان واقعه جزئی و خاصی را درک می کند مثلاً کسی یک شخص

عدمها - يكون على نحوين:

۱- أن يكون الادراك لواقعة جزئية خاصة، فيكون حكم الانسان بالحسن والقيح بدافع المصلحة الشخصية. وهذا الادراك لا يكون بقوة العقل، لان العقل شأنه ادراك الامور الكلية لا الامور الجزئية، بل انما يكون ادراك الامور الجزئية بقوة الحس او الوهم او الخيال، وان كان مثل هذا الادراك قد يستتبع مدحا او ذما لفاعله ولكن هذا المدح او الذم لا ينبغي ان يسمى عقليا بل قد يسمى - بالتعبير الحديث - (عاطفيا) لان سببه تحكيم العاطفة الشخصية ولا بأس بهذا التعبير.

نابینایی را از خیابان و یا جوی آب عبور داده، انسان به حُسن عمل مذکور حکم می نماید و داعی این حکم، مصلحت شخصی است که عائد (نابینا) شده است ادراک حُسن عمل مزبور با نیروی عقل نخواهد بود، چه آنکه عقل همیشه امور کلی را درک می نماید، نه امور جزئی را و درکه امور جزئی مربوط به حس و وهم و خیال می باشد با اینکه ادراک مذکور مدح فاعل آن را بدنبال می آورد، در عین حال این مدح را مدح عقلی نمی توان نام نهاد و نظیر این که سبب آن مدح حکم عاطفه شخصی می باشد، لذا آن را به مدح عاطفی باید تعبیر نمود، و خلاصه، این ادراک نمی تواند علت و سبب درک عقل عملی باشد و از محل بحث بیرون است.

نحوه دوم: آن است که انسان امر کلی و عام را درک می نماید و به حُسن فعل حکم می نماید، مثلاً بداعی اینکه علم و شجاعت، کمال نفس است به حُسن علم و شجاعت حکم می کند و یا بداعی اینکه عدل مصلحت نوعیه دارد، بحُسن آن، حکم می نماید و بداعی اینکه جهل، نقص برای نفس است به قبح آن حکم می کند و بداعی اینکه ظلم مفسده نوعی دارد به قبح آن حکم می نماید، این قبیل ادراک با نیروی عقل (عقل نظری) انجام می گیرد و بدنبال ادراک مذکور، عقل عملی بکار می افتد و به مدح علم و شجاعت و عدل عند کل عقلا، حکم می کند و همچنین بذم جهل و جبن و ظلم عند کل عقلا، حکم خواهد کرد، این قبیل احکام به احکام عقلیه تعبیر می شود و موضع نزاع بین اشاعره و عدلیه خواهند بود.

بنا بر این معلوم گردید که ادراک عقل نظری زمانی می تواند علت و سبب حکم عقل عملی باشد که امور کلیه و عامه را ادراک نماید و سرانجام به این نتیجه می رسیم که دو تا از اسباب حکم عقل عملی همان دو ادراکی است که از ناحیه عقل نظری تحقق می یابد و آن دو ادراک عقل نظری، در صورتی که نسبت به امور کلی و عام باشد داخل در محل نزاع خواهند بود.

٢- أن يكون الادراك لأمر كلي، فيحكم الانسان بحسن الفعل لكونه كمالات للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الانساني. فهذا الادراك انما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء.

وكذا في ادراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصا للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيذكر العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع^(١) ذما من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين - فإنه يُعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع.^(٢)

وهو معنى الحسن والقبح العقلين الذي هو^(٣) محل النفي والاثبات. وتسمى هذه الاحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و(التأدييات الصلاحية). وهي من قسم القضايا المشهورات التي^(٤) هي قسم برأسه في مقابل القضايا

١. یعنی عقل بما هو عقل، قبح جهل را بداعی آنکه نقص برای نفس است درک می کند و قبح ظلم را بداعی آنکه مفسده نوعیه دارد ادراک می کند به عبارت تفصیلی عقل نظری قبح شیئی را بمعنی اول که کمال و نقص باشد و قبح شیئی را به معنی دوم که ملائمت و منافرت و مصلحت و مفسده باشد درک می کند (و یستتبع ذمّا من جمیع العقلاء...) یعنی درک عقل نظری سبب و علت می شود برای درک عقل عملی که عقل عملی ذمّ جهل و ظلم را عند جمیع العقلاء درک می نماید.

٢. ضمیر «فانه» راجع می شود به «حکم عقل به مدح و ذمّ» یعنی حکم عقل به مدح و ذمّ (این عقل، عقل عملی است که به حُسن و قُبُح به معنی سوم که مدح و ذمّ باشد حکم می نماید) از احکام عقلیه اعتبار می شود آن چنان احکام عقلیه ای که محلّ نزاع بین اشاعره و عدلیّه می باشد.

٣. «هو» راجع است به (حکم عقل به مدح و ذم) یعنی حکم عقل به مدح و ذم معنی حُسن و قُبُح عقلی ای آن چنانچه ای است که محلّ نفی و اثبات بین اشاعره و عدلیّه می باشد.

٤. (مشهورات) بمعنی الاخصّ قضایای هستند که شهره و عموم آراء و اعتراف، در واقعیت آنها دخالت دارد و به حسب اختلاف اسباب شهره به چند قسم منقسم می شود یکی

الضروریات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروریات، كما توهمه بعض الناس^(۱) ومنهم الاشاعرة كما سیأتي في دليلهم. وقد اوضحت ذلك في الجزء الثالث من (المنطق) في مبادئ القیاسات، فراجع. ومن هنا يتضح لكم جيدا ان العدلية - اذ يقولون بالحسن والقبح العقلیین -

از اقسام مشهورات (التأديبات الصلاحية) است که به (المحمودات) و به (الآراء المحمودة) ایضا نام برده شده است و آن قضایایی است که بخاطر تحصیل مصلحت عامه مورد تطابق آرای عقلا واقع می شود مانند قضیه حسن عدل و قبح ظلم نظر بر اینکه در این قضیه آداب ذی مصلحت موجود است لذا (التأديبات الصلاحية) می گویند و به خاطر آنکه در آن قضیه مصلحت عامه موجود است و مورد توافق آراء پسندیده همه عقلاء می باشد لذا به (الآراء المحمودة) تعبیر می شود، و خلاصه قضایای مشهورات به معنی الأخص واقع و (ما بازاء) در خارج ندارند و بلکه واقعیات آنها دایر مدار تطابق (آراء) خواهد بود و مشهورات به معنی الأخص با تمام اقسام خود در مقابل قضایای ضروریات می باشد. قضایای ضروریات ما بازاء خارجی دارند مانند الکُلُّ أَكْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ. الْفَرْضُ: حَكَمُ عَقْلِ عَمَلِي بِرِ تحسین و تقبیح شیشی به معنی مدح و ذم فاعل آن از قضایای (آرائی المحمودة) و (التأديبات الصلاحية) می باشد و عدلیه حُسن و قُبْح عقلی را به این گونه قائل هستند که حُسن و قبح از (آراء محمودة) و از جمله قضایای مشهورات می باشد و همین مطلب را شیخ الزییس و خواجه نصیر (ره) قبول دارند.

۱. یعنی بعضی از علماء که اشاعره از جمله آنها است گمان کرده اند که مسئله حُسن و قُبْح عملی جزء قضایای (ضروریات) مانند (محال بودن اجتماع نقیضین) می باشد و بدین لحاظ اشاعره دیده اند که قضیه حُسن و قُبْح همانند قضایای ضروریه نمی باشد و لذا آن را منکر شده اند و همین شمردن قضیه حُسن و قُبْح را از ضروریات، باعث به خطا رفتن اشاعره شده است که حُسن و قُبْح عقلی را منکر شده اند، و به عبارت دیگر آقایان اشاعره به این کیفیت استدلال نموده اند که:

اگر حُسن و قبح، عقلی باشد باید تفاوت بین حکم عقل به حُسن و قُبْح و بین حکم عقل به (الکُلُّ أَكْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ) موجود نباشد، و حال آنکه بدون شک تفاوت موجود می باشد و آقایان اشاعره در این استدلال غفلت نموده اند و گمان نموده اند که کَلِّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ فَهُوَ مِنَ الْضُرُورِيَّاتِ، و حال آنکه قضیه حُسن و قُبْح و قضیه الکُلُّ أَكْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ از ضروریات اولیه است که حاکم آن عقل نظری می باشد.

یریدون ان الحسن والقبح من الآراء المحموده والقضايا المشهوره المعدوده من التأديبات الصلاحیه وهی التي تطابقت علیها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهوره لیس لها واقع وراء تطابق الآراء، ای ان واقعها ذلك. فمعنی حسن العدل او العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنی قبح الظلم والجهل ان فاعله مذموم لديهم.

ویکفینا شاهدا علی ما نقول - من دخول امثال هذه القضايا فی المشهورات الصرفه التي^(١) لا واقع لها الا الشهرة وانها لیست من قسم الضروریات - ما قاله الشیخ الرئیس فی منطق الاشارات: «ومنها الآراء المسماة بالمحموده. وربما خصصناها باسم الشهرة اذ لا عمده لها الا الشهرة، وهی آراء لو خلی الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم یؤدب بقبول قضایاها والاعتراف بها... لم یقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه، مثل حکمنا بان سلب مال الانسان قبیح، وان الکذب قبیح لا ینبغي ان یقدم علیه...».

وهكذا وافقه شارحها العظیم الخواجه نصیرالدین الطوسی.

(الثالث) ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح (الخلق الانسانی)^(٢) الموجود فی کل

١. مشهورات صرفه، یعنی مشهورات بمعنی الآخر.

٢. سؤمین سبب و علت برای درک عقل عملی، خلق انسانی است خداوند عالم در باطن هر انسانی، حسی را بنام وجدان اخلاقی و به عنوان حجت بر انسان به ودیعت گذاشته که (فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوِيَّهَا) با آن حس، خوبیها و بدیها و محاسن و مقابح افعال را در می یابد، به اصطلاح علم جدید اخلاق (وجدان) و در علم اخلاق قدیم به (قلب) و (عقل سلیم) و (حس سلیم) تعبیر شده است، و این حس اخلاقی از سه جهت حُسن و قُبُح افعال را درک می کند، به عبارت دیگر انگیزه درک آن مختلف است:

١- گاهی بداعی خلق موجود که جنبه شخصی و خصوصی دارد بدی و خوبی فعلی را درک می کند، مثلاً آقای بخیل قُبُح (کَرَمٌ وَ جَوْد) را درک می نماید، چه آنکه جود و کرم برای شخص او خسران دارد، در این صورت حکم عقل داخل در محل نزاع نمی باشد.

٢- گاهی بداعی و انگیزه جهت عامه، حُسن و قُبُح افعال را درک می کند به کیفیتی که مورد تطابق آرای عقلا می باشد که عقلا فاعل را ممدوح و یا مذموم می شناسند مانند درک

انسان علی اختلافهم فی انواعه، نحو خلق الکرم والشجاعة. فان وجود هذا الخلق يكون سببا لا دراک ان افعال الکرم - مثلا - مما ینبغي فعلها فیمدح فاعلها وافعال البخل مما ینبغي ترکها فیدم فاعلها.

وهذا الحکم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة او المفسدة العامة ولا من جهة الکمال للنفس او النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

وإذا کان هذا الخلق عاما بین جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهورا بينهم تتطابق علیه آراؤهم. ولكن انما یدخل فی محل النزاع إذا کان الخلق من جهة اخرى فيه کمال للنفس او مصلحة عامة نوعية فیدعو ذلك إلى المدح والذم. ويجب الرجوع فی هذا القسم إلى ما ذکرته عن (الخلقیات) فی المنطق (ج ۳ ص ۲۰) لتعرف توجيه قضاء الخلق الانساني بهذه المشهورات.

(الرابع) ومن اسباب الحکم بالحسن^(۱) والقبح (الانفعال النفساني)، نحو الرقة



وجوب محافظت حرم و وطن که مصلحت عامه دارد و فاعل آن از نظر عقلا مورد مدح می باشد و درک قبح ترک محافظت وطن که مفسده عامه دارد و فاعل آن مذموم خواهد بود در این صورت داخل در محل نزاع است یعنی حسن وجدانی باعث و سبب درک عقل عملی شده است.

۳- گاهی بداعی آنکه فلان فعل کمال نفس است و یا نقص برای نفس می باشد درک می نماید مانند درک حسن کرم و شجاعت که کمال نفس است و یا درک قبح بخل و جبن که نقص برای نفس می باشد.

و خلاصه در صورت دوم و سوم پس از درک حسن وجدانی، عقل عملی به کار می افتد و ذم و مدح فاعل را درک می نماید، لذا هر دو صورت داخل در محل نزاع خواهد بود، چنانچه به همین دو صورت در عبارت کتاب اشاره شده است (و لکن انما یدخل فی محل النزاع إذا کان الخلق من جهة أخرى، ۱- فيه کمال للنفس، ۲- او مصلحة عامه نوعية... که همین کمال و نقص بودن برای نفس و مصلحت و مفسده داشتن عامه، عقل عملی را وادار می سازد که به مدح و ذم فاعل حکم نماید.

۱. یکی از اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح، انفعالات و تأثرات نفسانی می باشد، مثلاً کسی حیوان بیگناهی را مورد حمله قرار می دهد و پایش را می شکند، جمهور از عقلا

والرحمة^(۱) والشفقة والحياء والانفة والحمية والغيرة... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها انسان غالبا.

فترى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة والعطف والجمهور مدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعاية اليتام والمجانين بل الحيوانات لانه مقتضى الرحمة والشفقة. ويحكم بقبح كشف العورة والكلام البذيء لانه مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الاهل والعشيرة والوطن والامة لانه مقتضى الغيرة والحمية... إلى غير ذلك من امثال هذه الاحكام العامة بين الناس.

ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدان حسنا وقبحا عقليين، بل ينبغي ان يسميا

روی انگیزه اقتضای غریزی شان که رقت و عطوفت باشد حکم می نمایند که عمل مذکور قبیح است و همچنین کسی دست یتیمی را می گیرد و او را نوازش می دهد، عقلا بداعی اقتضای رحمت و شفقتی که دارند عمل مزبور را تحسین می نمایند، بنابراین داعی و سبب و علت حکم عقل و عقلا بر حُسن و قبح، تأثر نفسانی و به عبارت دیگر مسئله عاطفی می باشد و نظر بر اینکه داعی حکم عقل بر حُسن و قبح، مسئله عاطفی و تأثر نفسانی می باشد لذا این حُسن و قُبْح را نمی توان عقلی نام گذارد و از محل نزاع بین عدلیّه و اشاعره خارج است، و بدین لحاظ ملازمه بین این حکم عقل به حُسن و قُبْح و بین حکم شرعی وجود ندارد چه آنکه شارع مقدّس به بنا و قرار عقلا در صورتی صحّه می گذارد که عقلا هم بما هم عقلا بنا و قراری داشته باشند و اگر عقلا بما هم عاطفیون بنا و قراری داشته باشند شارع مقدّس بنای آنها را تصویب نخواهد کرد، برای آنکه شارع مقدّس مبرای از عاطفه و تأثرات نفسانی می باشد و احکام شارع مقدّس روی مصالح و مفاسد واقعیه بنا گذاری شده است، به عبارت دیگر ملازمه عقلیه بین حکم عقل بر حُسن و قُبْح، بداعی تأثرات نفسانی و بین حکم شرع نخواهد بود، و لذا حکم عقل به حُسن و قُبْح بداعی تأثرات نفسانی را در منطق به (إنفعالیات) تعبیر نموده اند.

۱. الرِّقَّة، دلسوزی و ترحم و شرم کردن، الرِّحْمَة: رحمت، شفقت، بخشایش، الشَّفَقَة: رقت قلب و مهربانی و انعطاف، الْحَيَاء: شرم و کم رویی و خجالت کشیدن، الْآنْفَة: زیر بار ننگ و عار نرفتن، الْحَمِيَّة: نَخَوْت و ننگ و عار و جوان مردی. الْغَيْرَة: جمع آن «غیر» می آید و به معنی تکبر و رشک بردن و نَخَوْت خواهد بود.

عاطفین او انفعالیین. وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ (الانفعاليات). ولاجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محل النزاع مع الاشاعرة، ولا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الاحكام، لانه ليس للشارع هذه الانفعالات. بل يستحيل وجودها فيه لانها من صفات الممكن. وانما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحموده والتأديبات الصلاحية - على ما سيأتي - فباعتبار ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب ان يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. ولا نقول ان الشارع يتابع الناس في احكامهم متابعة مطلقة.

(الخامس) - ومن الاسباب (العادة عند الناس)،^(۱) كاعتيادهم احترام القادم - مثلاً - بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لاجل ذلك بحسن القيام للقادم واطعام الضيف.

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، فقد تكون العادة تختص بأهل بلد أو قطر^(۲) او



۱. یکی از اسباب حکم عقل بر حُسن و قُبُح (عاده) مردم است که حُسن و قُبُح بر مبنای عادات پایه گذاری می شود نه بر مصالح و مفاسد واقعی مثلاً عادت مردم بر این قرار گرفته که برای (قادم) شخصی که وارد مجلسی می شود، احترام می کنند و مجالسین در برابر او می ایستند و یا گرسنه ای را اطعام می نمایند، این قیام للقادم و اطعام گرسنه، عملی است که مردم آن را حَسَن و نیکو می شمارند و حکم می کنند که فاعل آن عمل، قابل تقدیر و مدح می باشد و یا مثلاً ترک اطعام ضعیف را، مردم عمل قَبِيح می دانند و فاعل آن را مذمت می نمایند این حُسن و قُبُح نظر بر اینکه بداعی عادت می باشد حُسن و قُبُح عقلی نمی باشند و بلکه به حُسن و قُبُح عادّی باید نامگذاری نمود و در عرف علمای منطق حُسن و قُبُح مذکور از قضایای (الْعَادِيَّات) نام برده می شود.

و خلاصه معلوم می شود که داعی و سبب علت حکم عقل عملی به حُسن و قُبُح مزبور عادت و رسوم مردم است و لذا این حُسن و قُبُح مزبور حکم شرعی نمی باشد و این قبیل قضایا نمی توانند حکم شرعی را ثابت و کشف نمایند، مرحوم مظفر با ذکر مثال به اندازه کافی مطلب را توضیح داده است.

۲- قَطْرٌ نَاحِيَةٌ، اَقْلِيمٌ، جمع آن (اَقْطَار) می باشد که به معنی چهار گوشه جهان است.

امة، وقد تعم جميع الناس في جميع العصور او في عصر. فتختلف لاجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

وكما يمدح الناس المحافظين على العادة العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية او عاطفية او شرعية، او سيئة قبيحة من احدى هذه النواحي: فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ويذمون الحليق إذا اعتادوا ارسالها وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف^(١) عندهم لمجرد انهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقاً.

وهذا الحسن والقبح ايضا ليسا عقليين، بل ينبغي أن يسميا (عاديين) لان منشأهما العادة. وتسمى القضايا فيهما في عرف المناطق (العاديات). ولذا لا يدخل ايضا هذا الحسن والقبح في محل النزاع^(٢) ولا نقول نحن - ايضا^(٣) - بلزوم متابعة الشارع للناس في احكامهم هذه، لانهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، اي بدافع العادة.

نعم بعض العادات^(٤) قد تكون موضوعاً لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس

١- غَيْرُ الْمَأْلُوفِ غَيْرُ مَأْنُوسٍ، (مَارِقاً) = بدعت گذارنده.

٢. یعنی همان طوری که قضیه حُسن و قُبَح که بداعی انفعالات نفسانی باشد از محل نزاع خارج بود این قضیه حُسن و قُبَح که بداعی (عادت) است ایضاً از محل نزاع بیرون می باشد چه آنکه اشاعره این قبیل حُسن و قُبَح را انکار نمی کنند.

٣. یعنی ما ملتزم نمی شویم که شارع مقدس بر طبق حکم مردم بداعی (عادت) به حُسن و قُبَح شیء بوجوب و حرمت آن شیء حکم نماید چه آنکه شارع مقدس زمانی بر طبق بِنَاء و حکم مردم حکم می نماید که آنها به ما هم عقلاً حکم کرده باشند نه بما هم معتادون.

٤. آری بعضی از عادات مانند پوشیدن لباس که بین مردم اصلاً رسم نمی باشد از ناحیه شارع مقدس تحریم شده است و این نه از باب آن است که عقل عملی روی مبنای عادت قبح آن را درک کرده و به تبع عقل، شارع تحریم نموده باشد، بلکه از باب این است که پوشیدن (لباس الشهرة) بنفسه مفسده دارد که باعث تنفر و اشمئزاز مردم می شود، بخاطر همین مفسده، شارع آن را تحریم نموده است.

الشهرة، أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا لاجل المتابعة لحكم الناس، بل لان مخالفة الناس في زيهم^(۱) على وجه يشير فيهم السخرية والاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعا. وهذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا^(۲) - وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفا تاما - أنه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضعاً للنزاع مع الاشاعرة، بل خصوص ما كان سببه ادراك كمال الشيء او نقصه على نحو كلي، وما كان سببه ادراك ملائمة او

۱. زِيَّ شَكْل لِبَاس، طَرَز لِبَاس، مُد لِبَاس.

۲. از مباحث گذشته در طی چهار تا (امن)، (با آنکه بخاطر مشخص شدن موضوع نزاع بطور کامل) بطول انجامید چند تا مطلب بطور وضوح بدست آمد:

مطلب اول: حُسن و قُبُح عقلی سه معنی دارد و تنها معنی سَوَم که (مدح و ذَم) باشد محل نزاع بین اشاعره و عدلیه می باشد و این حُسن و قُبُح به معنی سَوَم از قضایای «مشهورات» بوده و حاکم آن عقل عملی می باشد.

مطلب دوم: درک عقل عملی حُسن و قُبُح به معنی «مدح و ذَم» را پنج تا سبب و علت دارد و همه را بیان کردیم و معلوم شد که حُسن و قُبُح به معنی مدح و ذَم در صورتی محل نزاع و موضوع بحث بین اشاعره و عدلیه می باشد که سبب و علت آن، همان سبب اول و دوم باشد، سبب اول این بود که عقل نظری کمال و نقص شیئی را (البته علی نحو کلی و عام) درک می کند و بدنبال آن عقل عملی مدح و ذَم آن را ادراک می نماید، سبب دوم آن بود که عقل نظری ملائمت و منافرت شیئی را بداعی مصلحت و مفسده عامه، درک می کند و بدنبال آن عقل عملی مدح و ذم آن را ادراک می نماید این حُسن و قُبُح به معنی سَوَم که بتوسط عقل عملی درک می شود و ناشی از همین دو سبب مذکور می باشد، احکام عقلیه ای است که عقلا بما هم عقلا، حکم نموده اند و موضوع و محل نزاع همین احکام عقلی خواهد بود، و ما مدعی هستیم که شارع مقدس در این احکام عقلا (با شرایطی که بیان شد) عقلا را تبعیت می کند به این معنی که شارع احکام عقلا را تصویب و تأیید می نماید، به عبارت دیگر ملازمه بین حکم عقلا به مدح و ذم شیئی و بین حکم شرع به وجوب و حرمت آن، خواهد بود و بهذا تَعْرِفْ خُلُط و اشتباهی را که در کلام عده ای از بحث کنندگان از مسئله حُسن و قُبُح عقلی واقع شده است، و در مقابل عدلیه، اشاعره ملازمه مذکور را قبول ندارند.

عدمها علی نحو کلی ایضا من جهة مصلحة نوعیه او مفسدة نوعیه فان الاحکام العقلیه الناشئة من هذه الاسباب هی احکام للعقلاء بما هم عقلاء وهی التي ندعی فیها ان الشارع لابد أن يتابعهم فی حکمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط فی کلام جملة من الباحثین عن هذا الموضوع.

۵- معنی الحسن والقبح الذاتیین

ان الحسن والقبح بالمعنی الثالث ینقسمان إلى ثلاثة اقسام:

۱- ما هو (علة) للحسن والقبح، ویسمى الحسن والقبح فیہ بـ (الذاتیین)؛^(۱) مثل

۱. ما حصل و کوتاه سخن در امر پنجم از این قرار است که حُسْن و قُبْح به معنی سَوَم به سه قسم تقسیم می شود، به عبارت دیگر افعال اختیاری انسان در رابطه با حُسْن و قُبْح داشتن بر سه قسم خواهد بود:

قسم اول: افعالی که ذاتاً حُسْن و قُبْح دراد یعنی حسن بودن و قبیح بودن، ذات و حقیقت فعل را تشکیل می دهد، مانند عدالت و ظلم تا مادامی که عنوان عدل و ظلم محفوظ باشد حُسْن و قُبْح موجود است و همیشه فاعل عدل ممدوح و فاعل ظلم مذموم می باشد و به تعبیر مرحوم مظفر عدل و ظلم علت تامه حُسْن و قُبْح است (البته منظور از علت در این جا علت فلسفی که در تکوینیات مطرح است نمی باشد، بلکه منظور از علت «تمام موضوع بودن» است که عدل تمام موضوع برای حسن و حکم عقلا به مدح فاعل آن می باشد و کذا ظلم «تمام موضوع» برای حکم عقلا به مذمت فاعل آن خواهد بود) و این حُسْن و قُبْح را به حُسْن و قُبْح ذاتی نامگذاری کرده اند که حسن از عدل و قبیح از ظلم جدا هرگز نشاید در دو عالم (سفید رویی ز عدل و سیاه رویی ز ظلم اندر دو عالم * جدا هرگز نشد و الله اعلم).

قسم دوم: خود فعل مقتضی حُسْن و قُبْح است مانند تعظیم صدیق «لَوْ خُلِّيَ وَ نَفْسُهُ» حسن را دارد به این معنی تعظیم صدیق حسن است و فاعل آن ممدوح می باشد و تحقیر صدیق قبیح است و فاعل آن مذموم خواهد بود و اما اگر عنوانی اخیری بر تعظیم صدیق و تحقیر آن عارض شود مثلاً تعظیم صدیق باعث ظلم بر شخص سومی بشود حُسْن خود را از دست می دهد و قبیح خواهد شد و اگر تحقیر صدیق باعث نجات او گردد حسن خواهد بود. قسم سوم: افعالی است که نه علت حُسْن و قُبْح می باشند و نه اقتضای حُسْن و قُبْح را دارند

العدل والظلم؛ والعلم والجهل. فان العدل بما هو عدل لا يكون الا حسنا ابدا أي انه متى ما صدق عنوان العدل فانه لا بد ان يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسنا. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون الا قبيحا، أي انه متى ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئا.

۲- ما هو (مقتض) لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ (العرضيين) مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فان تعظيم الصديق لو خلي ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلي ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان انه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما كما إذا كان سببا لظلم ثالث، بخلاف العدل فانه يستحيل ان يكون قبيحا مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقير الصديق بعنوان انه تحقير له يجوز ان يكون حسنا ممدوحا عليه كما إذا كان سببا لنجاته، ولكن يستحيل ان يكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان الظلم.

۳- ما لا عليه له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلا، وانما قد يتصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتصف بالقبح اخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم. وقد لا ينطبق عليه عنوان احدهما فلا يكون حسنا ولا قبيحا، كالضرب مثلا فانه حسن للتأديب وقبيح للتشفي، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح.

ومعنى كون الحسن او القبح ذاتيا: ان العنوان المحكوم عليه باحدهما بما هو في

بلکه نسبت به حُسن و قُبُح بلا اقتضا می باشند مانند (ضرب) زدن اگر تحت عنوان تأدیب باشد حَسَن است و اگر تحت عنوان ظلم باشد قبیح است و اگر موجود بی جانی را به باد کتک بگیرد نه حسن دارد و نه قبح خواهد داشت.

البته فراموش نشود که «علت» و «مقتضی» به معنی فلسفی، مورد نظر نیست چه آنکه حُسن و قُبُح از امور اعتباری می باشد و مربوط به اعتبار عقلا و آرای عقلا می باشد و در امور اعتباری علت و مقتضی فلسفی مطرح نمی باشد و بلکه علت به معنی تمام موضوع برای محمول است که مثلاً عدل تمام موضوع است برای محمول خود که حَسَن باشد (العدل حَسَن) و تعظیم صديق مقتضی برای محمول است به این معنی که (التَّعْظِيمُ الصَّدِيقِ لَوْ خَلَى وَ نَفْسَهُ حَسَنٌ).

نفسه وفي حد ذاته يكون محكوما به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر. فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه باحدهما.

ومعنى كونه مقتضيا لاحدهما: أن العنوان ليس في حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلي وطبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن او القبيح. ألا ترى ان تعظيم الصديق لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعية عامة. اما لو كان سببا لهلاك نفس محترمة كان قبيحا لانه يدخل حينئذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق.

وكذلك يقال في تحقير الصديق، فانه لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة. فلو كان سببا لنجاة نفس محترمة كان حسنا لانه يدخل حينئذ تحت عنوان العدل ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيرا للصديق.

واما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت وانفسها داخلة تحت عنوان حسن او قبيح، فلذلك لا تكون لها عليّة ولا اقتضاء.

وعلى هذا يتضح معنى العلية والاقتضاء هنا، فان المراد من العلية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن او القبح. والمراد من الاقتضاء ان العنوان لو خلي وطبعه يكون داخلا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن او القبح. وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما انه بمعنى التأثير والايجاد فانه من البديهي انه لا عليّة ولا اقتضاء لعناوين الافعال في أحكام العقلاء الا من باب عليّة الموضوع لمحموله.

٦- أدلة الطرفين

بتقديم الامور السابقة نستطيع ان نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة؛ لنعطي الحكم العادل لاحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة. ونحن نبحت عن ذلك في عدة مواد، فنقول: (١)

١. مرحوم مظفر می فرماید: پس از بیان امور پنجگانه که زمینه داورى بین عدلیه و

اشاعره را فراهم ساختند نوبت آن فرا رسیده است که با چشم بصیر و بینا ادله طرفین را نظاره نموده و به کرسی قضاوت بنشینیم و فی ما بین آقایان عدلیه و آقایان اشاعره به قضاوت پردازیم و عادلانه بین آنها داوری نماییم و مشخص کنیم که حق با کدام آنها است و سرانجام نتیجه مطلوب را به دست بیاوریم که آیا حُسن و قُبُح عقلی داریم یا نه، و آیا ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد یا خیر؟

و اینک بحث در این زمینه را در چهار ماده ادامه می دهیم، در ماده یک، یکی از دلایل اشاعره را مبنی بر انکار حُسن و قُبُح عقلی مطرح نموده و آن را پاسخ خواهیم داد، پیش از ذکر دلیل اشاعره باید به دو نکته توجه داشت:

نکته اول: در کتاب منطق جزء سوم بیان شد که قضایای مشهورات به معنی الأخص در مقابل قضایای ضروریات و یقینیات می باشند و قضایای ضروریات بحکم استقرا بر شش نوع می باشد:

- ۱- (الاولیات) مانند: الْكُلُّ أَكْثَرُ مِنَ الْجُزْءِ.
- ۲- (المُشَاهِدَات) مانند: الشَّمْسُ مُضِيَّةٌ وَ هَذِهِ النَّارُ حَارَّةٌ.
- ۳- (التَّجَرُّبَات) مانند: الْجِسْمُ يَتَمَدُّ بِالْحَرَارَةِ.
- ۴- (الْمُتَوَاتِرَات) مانند: نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله.
- ۵- (الْحَدْسِيَّات) مانند: نُورُ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنْ نُورِ الشَّمْسِ.
- ۶- (الْفِطْرِيَّات) مانند: اَلثَّلَاثَةُ لَا تَنْقَسِمُ بِمُتَسَاوِيَّتَيْنِ.

و قضایای مشهورات در نقطه مقابل ضروریات شش گانه می باشد و قضیه حُسن و قُبُح از مشهورات است، نه از ضروریات.

نکته دوم: در علم منطق بیان شد که یکی از اقسام حُجَّت (قیاس) است و یکی از اقسام قیاس، قیاس استثنایی آن است که نتیجه و یا نقیض آن در مقدمات قیاس ذکر می شود و وَضْع تَالِي وَضْع مَقْدَم را و رَفْع تَالِي رَفْع مَقْدَم را نتیجه خواهد داد و نظر بر اینکه مشتمل بر ادات استثنا می باشد لذا قیاس استثنایی می گویند، مثلاً: می گوئیم (إِنْ كَانَ مُحَمَّدٌ عَالِمًا فَوَاجِبٌ إِخْتِرَائُهُ) (لَكِنَّهُ عَالِمٌ)، نتیجه می گیریم که (فَمُحَمَّدٌ وَاجِبٌ إِخْتِرَائُهُ) وضع تالی وضع مقدم را نتیجه داده است و رَفْع تَالِي رَفْع مَقْدَم را نتیجه می دهد بدین کیفیت: (إِنْ كَانَ مُحَمَّدٌ عَالِمًا فَوَاجِبٌ إِخْتِرَائُهُ) (لَكِنَّهُ لَيْسَ بِعَالِمٍ) (فَمُحَمَّدٌ وَاجِبٌ إِخْتِرَائُهُ) که رَفْع تَالِي رَفْع مَقْدَم را

۱- انا ذکرنا أن قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات، وشرنا إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من أن المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. ومنه نعرف المغالطة في دليل الاشاعرة وهو أنهم أدلتهم اذ يقولون: «لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن الفرق موجود قطعاً اذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الاول».

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم.^(۱)

والجواب عنه: (۲) أن المقدمة الاولى، وهي الجملة الشرطية ممنوعة، ومنعها يعلم

نتیجه داد.

آقایان اشاعره با ترتیب دادن قیاس استثنایی می خواهند ثابت نمایند که حُسن و قُبُح عقلی وجود ندارد به این کیفیت: (لو كانت قضية الحسن والقبح عقلية لما كان الفرق بين هذه القضية وبين قضية «الكل أعظم من الجزء»)، (ولكن الفرق موجود قطعاً)، (فقضية الحسن والقبح ليست عقلية) که رَفْع تالی رَفْع مقدّم را نتیجه داده یعنی فرق بین حکم عقل به حُسن و قُبُح و بین حکم عقل به اَلْکُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ موجود است، چه آنکه در قضیه اَلْکُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ کسی اختلاف نکرده و در قضیه حُسن و قُبُح اختلاف وجود دارد بنا بر این حُسن و قُبُح از احکام عقلی به حساب نمی رود آقایان اشاعره با این استدلال حُسن و قُبُح عقلی را به انکار کشاندند.

۱. تالی در قیاس مذکور (لما كان الفرق بين القضيتين) یعنی عدم فرق بین حکم عقل به حُسن و قُبُح و بین حکم عقل به اَلْکُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ، نقیض آن که وجود فرق بین قضیتین باشد استثنا گردیده و رَفْع نقیض تالی نقیض مقدّم را نتیجه داده است مقدّم عبارت بود از (بودن حُسن و قُبُح از احکام عقلی) و نقیض آن (نبودن حُسن و قُبُح از احکام عقلی) می باشد و سرانجام ثابت می شود که حُسن و قُبُح از احکام عقل نبوده و حُسن و قُبُح عقلی نخواهیم داشت.

۲. ما حصل جواب آن است که یکی از شرایط انتاج قیاس استثنایی آن است که باید بین مقدم و تالی ملازمه باشد، مثلاً یکی از قیاس های استثنایی این است (لَوْ كَانَ زَيْدٌ عَادِلًا فَهُوَ لَا

مما تقدم آنفاً، لان قضية الحسن والقبح - كما قلنا - من المشهورات وقضية أن الكل أعظم من الجزء من الاوليات اليقينية، فلا ملازمة بينهما وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الاولى مما يحكم به العقل الا يكون فرق بينهما وبين القضية الثانية. وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الاوليات، ليكون اكثر وضوحاً بطلان قياس احدهما على الاخرى. والفارق من وجوه ثلاثة:

(الاول) - ان الحاكم في قضايا التأديبات^(۱) العقل العملي، والحاكم في الاوليات

يَعَصِي الله) و لَكِنَّهُ عَصَى الله فَمَا كَانَ زَيْدٌ عَادِلًا، بين مقدم (عادل بودن زيد) و تالي (معصيت نكردن زيد) تلازم برقرار است و لذا با رفع «تالي» «مقدم» ايضاً رفع می شود و قياس نتیجه خواهد داد، و اما در قياس محل بحث بين «مقدم» (عقلی بودن حسن و قبح) و «تالي» (عدم فرق بين قضيه حُسن و قُبْح و قضيه اَلْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ) ملازمه وجود ندارد، چه آنکه از لازمه عقلی بودن حُسن و قُبْح آن نیست که بين قضيه حُسن و قُبْح و قضيه اَلْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ تفاوت و فرقی نباشد بخاطر آنکه در سابق گفتيم که بعضی از احکام عقلی از قضایای ضروریة است، مانند اَلْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ و بعضی از احکام عقلی از قضایای مشهورات است، بنا بر این قضيه حُسن و قُبْح با آنکه با قضيه (اَلْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ) فرق دارد، در عین حال از احکام عقلی به شمار می آید، چه آنکه یک بخش از احکام عقلی (مشهورات) است که حُسن و قُبْح از جمله آنها می باشد و یک بخش از احکام عقلی (ضروریات) است که قضيه اَلْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ از جمله آنها می باشد و سرانجام معلوم گردید که قياس استثنایی مورد نظر، بخاطر نبودن ملازمه بين مقدم و تالی کارایی خود را از دست می دهد و منتج نخواهد بود و ثابت می شود که قضيه حُسن و قُبْح با آنکه با قضيه اَلْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ تفاوت دارد در عین حال از احکام عقلی خواهد بود قَبْلَ اثبات اینکه استدلال اشعریها برای انکار حُسن و قُبْح عقلی پایه و اساسی ندارد.

مرحوم مظفر در ادامه بحث فرقهایی را بين قضایای (مشهورات) و (یقینیات و ضروریات) بیان می فرماید.

۱. در گذشته بیان نمودیم که قضایای (المشهورات) که در مقابل (ضروریات) است به حسب اختلاف اسباب شهرت به چند قسم منقسم می شود که یکی از آنها (التأديبات) می باشد.

العقل النظري.

(الثاني) - ان القضية التأديبية لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء، والاوليات لها واقع خارجي.

(الثالث) - ان القضية التأديبية لا يجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلي ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الامر الثاني. وليس كذلك القضية الاولى التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فانه لا بد ألا يشذ عاقل في الحكم^(۱) بها لأول وهلة.

۲ - ومن أدلتهم على انكار^(۲) الحسن والقبح العقليين ان قالوا: انه لو كان ذلك

۱. یعنی پس البته لابد است که تنها و مفرد نباشد عاقل در حکم کردن به قضیه اولیه و ضروریه در ابتدای وهله، به این معنی قضیه اولیه و ضروریه این چنین نیست که بعضی از عقلا آن را درک نماید و بعضی درک نکنند، بلکه قضیه اولیه و ضروریه را هر عاقلی درک می کند و حکم خواهد کرد، مثلاً قضیه **الْكُلُّ أَكْثَرُ مِنْ الْجُزْءِ** که از قضایای اولیه و ضروریه می باشد همه آن را درک می کند و به محض تصور طرفین قضیه، (کل) و (جزء) فوراً حکم می کند که کل اعظم از جزء است و در این حکم عاقل تنها و مفرد نخواهد بود.

۲. دلیل دوم اشاعره بر انکار حُسن و قُبْح عقلی ایضاً به صورت قیاس استثنایی می باشد، به این کیفیت (لَوْ كَانَ الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ عَقْلِيًّا)، مقدم (لَمَّا اخْتَلَفَ حُسْنُ الْأَشْيَاءِ وَ قُبْحُهَا)، تالی.

و لَكِنَّ الْإِخْتِلَافَ مَوْجُودٌ كَمَا رَفَعَ تَالِي رَفَعَ مُقَدِّمَ رَا نَتِيْجَةً مِّمَّا دَعَا بِهِ حُسْنُ وَ قُبْحُ أَشْيَاءٍ عَقْلِيٍّ نَمِيَّ بَاشِدٌ، بِه عِبَارَتٍ وَاضِحَةٍ تَرَحُّسَنُ وَ قُبْحُ أَشْيَاءٍ بِه اخْتِلَافٍ وَ جَوِّهِ وَ اعْتِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ مِمَّا شُود، مَثَلًا صَدَقَ گَاهِي حَسَنٌ اسْتِ وَ گَاهِي قَبِيْحٌ مِمَّا شُود وَ هَمَّ چَنِین کَذِبٌ وَ ضَرْبٌ وَ قِيَامٌ وَ قُعُودٌ... وَ اخْتِلَافُ حُسْنٍ وَ قُبْحِ أَشْيَاءٍ بِه عَقْلِيٍّ بُوْدُنِ حَسَنٍ وَ قَبِيْحٍ، سَاَزْگَارِ نَمِيَّ بَاشِدٌ، چِه آنکه اِگَر عَقْلِيٍّ بَاشِدَ نَبَايَدَ بِه اخْتِلَافٍ وَ جَوِّهِ وَ اعْتِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ بَشُود، مَعْلُومٌ مِمَّا شُود کِه حُسْنٌ وَ قُبْحُ أَشْيَاءٍ تَابِعُ امْرِ شَارِعٍ خَوَا هَدُ بُوْد.

و الْجَوَابُ: در قیاس مذکور بین مقدم و تالی ملازمه نمی باشد یعنی از لازمه عقلی بودن حُسن و قُبْح آن نیست که حُسن و قُبْح اشياء به اختلاف وجوه و اعتبارات مختلف نشود، بنا بر این قیاس استثنایی مزبور نتیجه ای ببار ندارد و در گذشته بیان کردیم که اشياء و افعال در

عقليا لما اختلف حسن الاشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق اذ يكون مرة ممدوحا عليه واخرى مذموما عليه، إذا كان فيه ضرر كبير. وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموما عليه وممدوحا عليه، إذا كان فيه نفع كبير. كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه.

والجواب عن هذا الدليل واشباهه يظهر مما ذكرناه من أن حسن الاشياء وقبحها على انحاء ثلاثة، فما كان ذاتيا لا يقع فيه اختلاف، فان العدل بما هو عدل لا يكون قبيحا ابدا، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسنا ابدا، اي انه مادام عنوان العدل صادقا فهو ممدوح ومادام عنوان الظلم صادقا فهو مذموم. واما ما كان عرضيا فانه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلا الصدق ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحا وان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحا. وكذلك الكذب وما ذكر من الامثلة.

والخلاصة ان العدلية لا يقولون بان جميع الاشياء لا بد ان تتصف بالحسن ابدا او بالقبح ابدا، حتى يلزم ما ذكر من الاشكال.

۳- وقد استدل العدلية^(۱) على مذهبهم بما خلاصته:

مرکز تحقیق فقه و حقوق اسلامی

رابطه با حُسن و قُبْح داشتن بر سه قسم می باشد بعضی از اشياء حُسن و قُبْح ذاتی دارد، مانند: عدل و ظلم و بعضی از اشياء مقتضی حُسن و قُبْح را دارد، مانند: صدق و کذب و بعضی از اشياء بلا اقتضا می باشد بنا بر این در عین حال که حُسن و قُبْح اشياء عقلی می باشد به اختلاف وجوه و اعتبارات مختلف می شود.

۱. عدلیها برای اثبات حُسن و قُبْح عقلی استدلال نموده اند که بِالضَّرُورَةِ وَ الْبِذَاهَةِ، حسن احسان و قبح ظلم را با قطع نظر از اعتبار و امر شارع همه عقلا درک می نمایند و حتی عقلایی که منکر دین و شریعت هستند ایضا چنین درکی دارند.

وَ أَجِيبَ عَنْهُ: اشعریها ممکن است در پاسخ این استدلال بگویند که حُسن و قُبْح مذکور به معنی اول (کمال و نقص) و دوم (ملائمت و منافرة) می باشد، در پاسخ «أجیب» باید بگوییم که در سابق بیان شد که محل نزاع آن است که آیا عقل عملی حُسن و قُبْح به معنی مدح و ذم را درک می کند یا خیر؟ و گفتیم که درک عقل عملی علت و سبب می خواهد در مسئله حسن احسان و قبح ظلم ماجرا از این قرار است که اولاً عقل نظری کمال احسان و نقص ظلم و یا ملائمت احسان و منافرت ظلم را، درک می کند و سپس عقل عملی مدح احسان و ذم ظلم را

«انه من المعلوم ضرورة حسن الاحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فان ذلك يدركه حتى منكر الشرائع».

واجب عنه، بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلم لانزاع فيه. واما بالمعنى المتنازع فيه فانا لا نسلم جزم العقلاء به.

ونحن نقول: ان من يدعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الاحسان وقبح الظلم يدعي ضرورة مدحهم لفاعل الاحسان وذمهم لفاعل الظلم. ولا شك في ان هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس ومنكره مكابر. والذي يدفع العقلاء لهذا - كما قدمنا - شعورهم بأن العدل كمال للعادل وملاءمته لمصلحة النوع الانساني وبقائه وشعورهم بنقص الظلم ومنافرته لمصلحة النوع الانساني وبقائه.

۴- واستدل العدلية ايضا^(۱) بان الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان الا من طريق

درک خواهد کرد، بنا بر این مدح احسان و ذم ظلم از نظر عقلا بديهی و ضروری است و فاعل احسان ممدوح و فاعل ظلم مذموم می باشد و این درک از ناحیه عقل عملی می باشد که سبب و علت آن این است که عقل نظری کمال و ملائمت و نقص و منافرت احسان و ظلم را درک کرده است، بنا بر این استدلال عدلیها بقوت خود باقی است که ضرورت و بداهت حکم می کند که احسان حسن است به معنی ممدوح بودن فاعل آن و ظلم قبیح است به معنی مذموم بودن فاعل آن.

چنان چه از عبارت کتاب (وَ الَّذِي يَذْفَعُ الْعُقْلَا...) کاملاً استفاده می شود که عقلا در مرحله اول کمال و نقص احسان و ظلم را در می یابند و پس از آن به مدح احسان و ذم ظلم حکم می نمایند.

۱. ما حصل استدلال دوم عدلیه بر اثبات حُسن و قُبُح عقلی آن است که به صورت قیاس استثنایی می گوئیم: مقدم: (اگر حُسن و قُبُح ثابت نشود مگر از طریق شارع) تالی: (پس حُسن و قُبُح اصلاً نباید ثابت شوند حتی از طریق شارع و لکن حُسن و قُبُح ثابت است) بارفع تالی، مقدم رفع می شود و نتیجه می گیریم که: (پس حُسن و قُبُح از طریق عقل ثابت می شود) و ملازمه بین تالی و مقدم (یعنی اگر حُسن و قُبُح عقلی نباشد حُسن و قُبُح شرعی ثابت نمی شود) را به این کیفیت ثابت می کنیم: مثلاً: حسن (صلوة) که مأمور به می باشد وقتی

الشرع، فهما لا يثبتان اصلا حتى من طريق الشرع.

وقد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي:

ان الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسنا الا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه وإذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحا الا إذا ذم الفاعل عليه. ومن أين تعرف انه يجب ان يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهي عنه، الا إذا كان ذلك واجبا عقلا، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل وهو المطلوب.

ثم لو ثبت^(۱) ان الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهي عنه، والمفروض ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، فمن أين نعرف انه صادق في مدحه وذمه الا إذا ثبت ان الكذب قبيح عقلا يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعا على ثبوتهما عقلا، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا.

وقد اجاب بعض الاشاعرة^(۲) عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون الشيء حسنا ان

ثابت می گردد که شارع فاعل آن را مدح کرده باشد یعنی ثواب بدهد و قبح (شرب خمر) که منتهی عنه می باشد وقتی ثابت می شود که شارع فاعل آن را مذمت کرده باشد یعنی عقاب نماید و اینکه شارع فاعل مأمور به را باید ثواب بدهد و فاعل منتهی عنه را عقاب نماید ثابت نخواهد شد مگر به حکم عقل یعنی شارع به عنوان آنه عاقل فاعل مأمور به را ممدوح و مستحق ثواب می داند و فاعل منتهی عنه را مذموم و مستحق عقاب می داند بنا بر این دیدیم که حسن (مأموریه) و قبح (منتهی عنه) توقف دارد بر حکم عقل، به عبارت دیگر حُسن و قُبُح شرعی باید بوسیله حُسن و قُبُح عقلی ثابت شود و اگر حُسن و قُبُح عقلی را منکر شویم حُسن و قُبُح شرعی خود بخود بدیوار عدم رهسپار می گردد.

۱. و ایضاً در همین مثال مذکور فرض می کنیم ثابت شده است که شارع فاعل مأمور به را مدح کرده یعنی ثواب می دهد و فاعل منتهی عنه را مذمت کرده یعنی عقاب می دهد از کجا بفهمیم که شارع در این مدح و ذمّش صادق است؟ عقل است که حکم می کند که کذب بر شارع مقدس قبیح است، بنا بر این ثبوت حُسن و قُبُح شرعی بستگی به حُسن و قُبُح عقلی دارد، قُبُح است اینکه حُسن و قُبُح عقلی خواهیم داشت.

۲. بعضی از اشعریها از تقریر مذکور پاسخ داده و می گوید در حسن (صلوة) همین قدر کافی است که امر به آن تعلق گرفته است و در قبح (شرب خمر) همین مقدار کافی است که

يتعلق به الامر وفي كونه قبيحا ان يتعلق به النهي، والامر والنهي - حسب الفرض - ثابتان وجدانا. ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع.

وهذا الكلام - في الحقيقة^(۱) - يرجع إلى اصل النزاع في معنى الحسن والقبح،

نهی به آن تعلق گرفته است و نیازی ندارد که از ناحیه شارع مجدداً مدح و ذم آمده باشد تا بگوییم که مدح و ذم شارع بحکم عقل است و حُسن و قُبْح عقلی ثابت گردد، و از آن طرف خود امر و نهی وجداناً ثابت است و نیازی به حکم عقل ندارد.

۱. مرحوم مظفر استدلال مذکور را که از ناحیه عدلیه بیان شد و هم جواب آن را که بعضی اشاعره گفته قبول ندارد و می فرماید که دلیل و جواب آن، هر دو مصادره بر مطلوب است، یعنی مدعا دلیل قرار داده شده است، چه آنکه بازگشت سخن مستدل این شد که حُسن و قُبْح عقلی لازم است برای اینکه اتصاف شیئی به حُسن و قُبْح شرعی بدون ثبوت حُسن و قُبْح عقلی امکان ندارد و مجیب بازگشت جوابش این شد که اتصاف شیئی به حُسن و قُبْح شرعی بدون ثبوت حُسن و قُبْح عقلی امکان دارد و حُسن و قُبْح عقلی در اتصاف مذکور نقشی نخواهد داشت وَ الْأَحْسَنُ تَصْوِيرُ الدَّلِيلِ عَلَى وَجْهِ آخَرٍ... مرحوم مظفر دلیل مذکور را با تقریر و تصویر دیگری بیان می نماید که: به طور مسلم عدلیه و اشاعره وجوب اطاعة امر و نهی که از طرف شارع صادر شود قبول دارند از اشاعره سؤال می کنیم که این وجوب اطاعة از اوامر و نواهی عقلی است و یا شرعی، اگر بگویند عقلی است مدعای ما ثابت می شود، لابد می گویند وجوب اطاعة شرعی است و به امرِ اطِيعُوا اللَّهَ... خواهد بود، می گوییم وجوب اطاعت امر (اطِيعُوا اللَّهَ...) بحکم عقل است و یا بامر اخری؟ اگر بگویند بامر اخری می باشد می گوییم: وجوب اطاعة آن امر آخر به چه چیز می باشد و اگر بگویند به امر چهارمی خواهد بود ما نقل کلام می کنیم در آن امر چهارم که وجوب طاعة امر چهارم به چه چیز می باشد.

و خلاصه اگر وجوب عقلی را نپذیریم إلى ما لا نهاية نقل کلام می کنیم و گرفتار تسلسل خواهیم شد و تسلسل باطل است.

بنا بر این باید قبول کنیم وجوب اطاعة اوامر و نواهی الهی به حکم عقل می باشد و بدین کیفیت ثابت گردید که حُسن و قُبْح عقلی خواهیم داشت و ثبوت حُسن و قُبْح شرعی متوقف بر ثبوت حُسن و قُبْح عقلی می باشد و حتی ثبوت شرایع و ادیان و مسئله ارسال رُسل و انزال کُتب و کلیه مسائل اعتقادی وابسته به حُسن و قُبْح عقلی می باشند.

فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب، لان المستدل يرجع قوله إلى انه يجب المدح والذم عقلا لانهما واجبان في اتصاف الشيء بالحسن والقبح والمجيب يرجع قوله إلى انه لا يجب عقلا لانهما غير واجبين في الحسن والقبح. والاحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول:

انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجوب عند الاشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ - لابد ان يثبت بأمر من الشارع. فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر، فان كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، وان كان شرعيا ايضا فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة فننقل الكلام اليه... وهكذا نمضي إلى غير النهاية. ولا نقف حتى ننتهي إلى طاعة وجوبها عقلي لا نتوقف على أمر الشارع. وهو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من اصلها يتوقف على التحسين والتقبيح العقلين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها، لانا نقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية.

والنتيجة: ان ثبوت الحسن والقبح شرعا يتوقف على ثبوتهما عقلا.

المبحث الثاني - ادراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقلين في الافعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الاخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - انكار ان يكون للعقل حق ادراك ذلك الحسن والقبح. فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل.^(۱)

۱. مرحوم مظفر در اول بحث (مستقلات عقلية) فرمودند که در رابطه با قضیه حُسن و قُبْح در چهار «امر» بحث می‌کنیم:

امر اول: این بود که آیا با قطع نظر از حکم شارع برای افعال حُسن و قُبْح عقلی ثابت می‌شود یا خیر؟ این امر را تحت عنوان (الْمَبْنَحُ الاول) مفصلاً بحث نمود و ثابت کرد که افعال فی حدّ آنفُسِها با قطع نظر از حکم شارع دارای حُسن و قُبْح عقلی می‌باشند و ضمناً بیان

فرمود که حُسْن و قُبْح به معنی سَوْم (مدح و ذم) مورد نزاع است.

امر دوم: بعد از ثبوت حُسْن و قُبْح عقلی برای افعال، آیا عقل تمکّن ادراک حُسْن و قُبْح را دارد یا خیر؟ هم اکنون همین امر دوم را تحت عنوان (المَبْحَث الثَّانِي) مورد بحث قرار می‌دهد.

مؤلف: (پیش از آنکه وارد اصل بحث مبحث ثانی بشویم نکته‌ای را یاد آور می‌شویم و آن نکته این است که مرحوم مظفر در صفحه ۳۹۰، سطر ۱۳ (وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَخْفَى...) اشکالی را مطرح نمود مبنی بر اینکه مطرح نمودن امر دوم بعد از امر اول لغو و بی فایده است چه آنکه اگر در امر اول ثابت شود که افعال فی نفسها حُسْن و قُبْح عقلی دارند خود بخود ثابت می‌شود که عقل آنها را ادراک خواهد کرد، دیگر مطرح نمودن امر دوم که آیا عقل تمکّن درک حُسْن و قُبْح را دارد یا ندارد بی معنی و لغو می‌باشد.

مرحوم مظفر پاسخ داد که مطرح نمودن امر دوم بخاطر مغالطه و اشتباهی است که بعضی از اخباریها مرتکب شده است و الا درست است که بعد از تحریر امر اول مجالی برای تحریر امر دوم باقی نمی‌ماند، و فرمود: (فَانْتَظِرْ تَوْضِيحَ ذَلِكَ فِي مَحَلِّهِ الْقَرِيبِ) و آن محل قریب همین (مبحث ثانی) می‌باشد و آن مغالطه و اشتباه را که بعضی از اخباریها مرتکب شده‌اند در همین مبحث ثانی واضح و روشن خواهد شد) در مبحث ثانی موضوع بحث این است که پس از ثبوت اینکه افعال فی نفسها حُسْن و قُبْح عقلی با قطع نظر از حکم شارع دارند آیا عقل حُسْن و قُبْح افعال را درک می‌کند یا خیر؟ بعضی از علماء به جماعتی از اخباریین نسبت داده‌اند که آنها حق ادراک حُسْن و قُبْح را از عقل سلب کرده‌اند و گفته‌اند که حُسْن و قُبْحی که واقعیت دارند با ادراک عقل ثابت نمی‌شوند، ولی آن چه که ثابت و مسلم است آن است که اجمالاً بعضی از اخباریها اعتماد به ادراکات عقلی را به منظور اثبات احکام شرعی جایز نمی‌دانند و این قول به یکی از وجوه ثلاثه تفسیر شده است:

تفسیر اول: اینکه اخباریها ادراک عقل حُسْن و قُبْح را منکر شده‌اند و محور بحث در مبحث ثانی همین تفسیر است.

تفسیر دوم: اینکه اخباریها پس از اعتراف بر اینکه عقل می‌تواند حُسْن و قُبْح را ادراک نماید ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را انکار نموده‌اند، این مسئله‌ای است که در مبحث ثالث که بعد از حدود یک صفحه می‌آید بررسی خواهد شد.

والشيء الثابت قطعاً عنهم على الاجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الادراكات العقلية في اثبات الاحكام الشرعية. وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

۱- انكار ادراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. وهذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني.

۲- بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل انكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع. وهذه

تفسير سوم: اخباری ها ثبوت حُسن و قُبُح واقعی را قبول دارند و ایضاً معترفند که عقل حُسن و قُبُح را ادراک می کند و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را ایضاً می پذیرند، و لکن حکم شرعی را که از طریق ملازمه عقلیه حاصل و ثابت شده واجب الاطاعة نمی دانند، یعنی حجیت عقل را انکار نموده اند، این مسئله در مباحث حجت (مقصد سوم) بررسی خواهد شد.

بنا بر این در مبحث ثانی باید تفسیر اول را بررسی نماییم، فَإِنْ أَرَادُوا التَّفْسِيرَ الْأَوَّلَ... اگر اخباری ها بعد از اعتراف ثبوت حُسن و قُبُح عقلی بگویند که عقل آن حُسن و قُبُح عقلی را نمی تواند درک کند، سخن گزاف و بی معنایی را گفته اند، چه آنکه در سابق بیان کردیم که حُسن و قُبُح عقلی به معنی سوم (مدح و ذم) دائر مدار ادراک عقلا و تطابق آرای عقلا بوده و واقعیت خارجی و مابازاء خارج از ادراک عقل ندارد، بنا بر این اگر کسی بگوید که حُسن و قُبُح عقلی واقعیت دارد و لکن عقل آن را درک نمی کند، مثل آن است که گفته باشد «أَرْبَعَةٌ» زوجیت ندارد و این سخن انفکاک شیئی از خود می باشد چه آنکه به مجرد اعتراف ثبوت حُسن و قُبُح عقلی خود به خود ثابت می شود که عقل آنها را ادراک می نماید، آری اگر حُسن و قُبُح را به معنی اول و دوم (کمال و نقص و ملائمت و منافرت) تفسیر نماییم بگوییم که حُسن و قُبُح وجود دارد و عقل آنها را درک نمی کند و لکن محل نزاع حُسن و قُبُح به معنی سوم است که واقعیت آنها بستگی دارد به ادراک عقلا.

کوتاه سخن: واضح گردید که بعضی از اخباری ها از یک طرف واقعیت حُسن و قُبُح عقلی را قبول دارند و از طرف دیگر مدعی هستند که عقل آنها را ادراک نمی کند و همین مغالطه و خطای بعضی از اخباری ها باعث گردید که مسئله ادراک عقل حُسن و قُبُح عقلی را پس از ثبوت حُسن و قُبُح عقلی مطرح و مورد بحث واقع بشود.

هي المسألة الآتية في (المبحث الثالث).

۳- بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل وثبوت الملازمة انكار وجوب اطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ومرجع ذلك إلى انكار حجية العقل. وسيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة).

وعليه، فإن أرادوا التفسير الاول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لانه قد تقدم انه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الاشاعرة وهو المعنى الثالث الا ادراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح على ما اوضحناه فيما سبق.

وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بادراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين ادراك العقل لهما الا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه. نعم إذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الاولين جاز هذا التفكيك ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم.

وهذا الامر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعد ما قدمناه في المبحث الاول.

مرکز تحقیق کلامی و فقهی اسلامی

المبحث الثالث

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدم - انه إذا حكم العقل بحسن شيء او قبحه هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه؟ (۱)

۱. مرحوم مظفر در اول بحث مستقلات عقلیه فرمودند جهت بررسی تفصیلی همه جوانب «قضیه حُسن و قُبُح عقلی» باید در چهار امر بحث نماییم، امر اول و دوم تحت عنوان الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ وَالْمَبْحَثُ الثَّانِي به طور گسترده ای بررسی شد و امر چهارم (آیا حکم عقل به ملازمه حجیت دارد یا نه؟) در مباحث حجت (مقصد سوم کتاب) بحث خواهد شد.

و اینک تحت عنوان (الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ) به تحقیق و بررسی (امر سوم) می پردازد و محور بحث این است که آیا ملازمه عقلی بین حکم عقل و حکم شرع می باشد یا خیر به عبارت

وهذه هي المسألة الاصولية التي تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها. وقد قلنا سابقا: ان الاخباريين فسر كلامهم - في احد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم - بانكار هذه الملازمة. واما الاصوليون فقد انكروا منهم صاحب الفصول ولم نعرف له موافقا. وسيأتي توجيه كلامهم وكلام

ديگر آیا عقل می تواند درک کند که کُلُّما حکم العقل یُحسِنه حکم الشرع یُوجوبه و کُلُّما حکم العقل یُقبِّحه حکم الشرع یُحرِّمته، و یا چنین ادراکی ندارد؟

در حقیقت همین مسئله ملازمه عقلیه مسئله اصولی است و مورد بحث آن علم اصول می باشد اما مبحث اول و دوم از مسائل علم اصول بحساب نمی آیند و آنها را به عنوان مقدمه برای مسئله ملازمه عقلیه ذکر نمودند.

علی ای حال بعضی از علمای اخباریین ملازمه عقلیه را منکر شده اند و از علمای علم اصول ظاهراً تنها صاحب فصول ملازمه عقلیه را انکار نموده است، حق مطلب آن است که ملازمه عقلیه ثابت است و ماحصل دلیل آن این است که با توجه به امر اول و دوم (که دو مسئله ثابت شد یعنی حُسن و قُبْح واقعیات دارد و عقل، حُسن و قُبْح عقلی را درک می کند) خود بخود ثابت می شود که ملازمه موجود است، مثلاً زمانی که عقل حسن عدل را درک نمود و این نشانگر آن است که همه عقلا در حسن عدل اتفاق نظر دارند (یعنی فرض همین است که حُسن و قُبْح اشیاء را عقل درک می کند) و اگر همه عقلا اتفاق نظر نداشته باشند خلاف فرض است (یعنی اگر همه عقلا اتفاق نظر نداشته باشند معلوم می شود که عقل حُسن و قُبْح اشیاء را درک نمی کند بنا بر این اگر عقلا اتفاق نظر دارند که «عدل» حُسن است و یکی از عقلا شارع است و بلکه رئیس و آفریننده عقل است و نظر شارع ایضاً با عقلا موافق می باشد و شارع باید به وجوب عدل حکم نماید.

و اگر شارع با سایر عقلا شریک و هم صدا نباشد معلوم می شود که حکم عقل به حسن عدل نشان گر اتفاق جمیع آرا نمی باشد برای اینکه شارع که یکی از عقلا است مخالفت نموده و اینکه حکم به حسن عدل مورد اتفاق جمیع آرا نباشد خلاف فرض است و فرض بر این بود که در مبحث ثانی ثابت گردید عقل حسن شیئی را درک می کند و معنی درک عقل حسن شیئی را این است که جمیع عقلا اتفاق نظر داشته باشند، توضیح بیشتری در این دلیل در بحث تحت عنوان «توضیح و تذنیب» خواهد آمد.

الاجباریین.

والحق ان الملازمة ثابتة عقلاً، فان العقل إذا حكم بحسن شيء او قبحه - اي انه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع او على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك - فان الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع فلا بد ان يحكم الشارع بحكمهم، لانه منهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض.

وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة اخرى،^(۱) وهي أنه لو ورد من الشارع امر في مورد حكم العقل كقوله تعالى: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول» فهذا الامر من

۱. در مباحث گذشته بیان شد که ملازمه عقلیه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت و برقرار است و این ملازمه عقلیه در ردیف ادله اثبات حکم شرعی قرار دارد، مرحوم مظفر در رابطه با ملازمه عقلیه به نکته جالب و مهمی اشاره می فرماید، و نکته این است که ملازمه عقلیه به این معنی نیست که به طور کلی و عموم در همه جا حکم عقل از حکم شرع کشف می نماید بلکه در بعضی از موارد حکم عقلی از حکم شرعی کشف نخواهد کرد و ملازمه برگزار نمی باشد، مثلاً یکی از آن موارد این است که عقل حسن اطاعت را درک می کند ولی حکم شرعی ثابت نمی شود و امر (أطيعوا الله و أطيعوا الرسول) حکم شرعی را ثابت نخواهد کرد و ارشادی می باشد و لذا اگر کسی امر (صَلِّ) را اطاعت نماید و نماز بخواند دو تا ثواب را مستحق نمی شود که یکی برای صلوة باشد و دیگری برای اطاعة از امر (صَلِّ) باشد، بنا بر این دیدیم که عقل به حسن اطاعت از امر (صَلِّ) مثلاً حکم نموده و حکم شرعی مربوط به اطاعت (که اطاعت شرعاً واجب باشد) ثابت نمی شود، آری اگر ثابت شود که (امر) (أطيعوا الله...) مولوی می باشد در این صورت از حکم عقل به حسن اطاعت حکم شرع بر وجوب شرعی اطاعت کشف می شود و ملازمه ثابت خواهد شد، و لکن مولوی بودن (امر) (أطيعوا) ثابت نخواهد شد.

و لذا مرحوم مظفر مسئله اینکه آیا امر (أطيعوا) مولوی است و یا ارشادی است را مورد بررسی قرار می دهد و سرانجام ثابت می کند که امر مذکور ارشادی است و ثابت می شود که در بعضی موارد ملازمه عقلیه بین حکم عقل و حکم شرع برقرار نمی باشد.

الشارع هل هو امر مولوي أي انه امر منه بما هو مولی، او انه امر ارشادي أي انه امر لأجل الارشاد إلى ما حکم به العقل، أي انه امر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة أخرى أن النزاع^(۱) هنا في ان مثل هذا الامر من الشارع هل هو امر تأسيسی، وهذا معنی انه مولوي او انه امر تأکیدی وهو معنی انه ارشادي؟

لقد وقع الخلاف في ذلك، والحق انه للارشاد^(۲) حيث يفرض ان حکم العقل هذا

۱. خلاصه نزاع این است که مثلاً (أطيعوا الله...) از ناحیه شارع در مورد حکم عقل، وارد شده است (مورد حکم عقل یعنی عقل حسن اطاعت امر مولی را درک می کند) این (امر) آیا مولوی می باشد و یا ارشادی، تأسیسی می باشد و یا تأکیدی؟

مولوی و تأسیسی به امری گفته می شود که حکم تازه و مستقل آورده باشد که دارای ثواب خواهد بود، ارشادی و تأکیدی به امری گفته می شود که حکم تازه ای را نیاورده و بلکه حکم عقل را تأکید و ارشاد می نماید و ثوابی ندارد.

۲. از نظر مرحوم مظفر حق مطلب آن است که امر مزبور ارشادی می باشد و دلیل اول بر ارشادی بودن (امر) آن است که همیشه مولی و شارع بداعی آنکه مکلف را بسوی عمل برانگیزاند و به اصطلاح (هَلْ) بدهد امر صادر می نماید در مورد نزاع فرض این است که عقل حسن اطاعت را درک نموده و همین درک عقل کافی است که مکلف وادار گردد و تصمیم انجام عمل (مثلاً صلوة) را بگیرد و نیازی وجود ندارد که شارع به عنوان مولی امر مولوی صادر کند و به اصطلاح ساده و عرفی مکلف با حکم عقل به سوی عمل هَلْ داده شده است و لازم نیست که برای هَلْ دادن مکلف مولی امر صادر نماید و حتی (امر) مولوی لغو خواهد بود، چه آنکه تحصیل حاصل لازم می آید، یعنی مکلف با حکم عقلی به سوی عمل (هَلْ) داده شده است و اگر امر مولوی برای (هَلْ) دادن مکلف صادر شود تحصیل حاصل است.

بنا بر این اوامری که در موارد مستقلات عقلیه (البته در سلسله معلول و امتثال باشد، مانند: امر (اطيعوا) ملازمه نخواهد بود) و در سلسله علل و مصالح و مفاسد در مانند درک عقل حسن عدالت و قبح ظلم حکم شرعی بوجوب عدالت و حرمت ظلم ثابت می شود و ملازمه وجود دارد، و همچنین در همه مواردی که مستقلات عقلیه در سلسله علل و مصالح و مفاسد باشد ملازمه ثابت است و اما اگر مستقلات عقلیه در سلسله معلول و امتثال باشد،

کاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع ارادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغواً، بل هو مستحيل لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وعليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الاوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

نعم لو قلنا بأن ما تطابقت^(۱) عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، او انه يلزم منه ذلك بل هو عينه ولكن لا يدرك ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس ادراك استحقاق المدح والذم كافياً لدعوة كل احد إلى الفعل الا للافذاذ من الناس، فلا يستغني اكثر الناس عن الامر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى

مانند: امر (أطيعوا) ملازمه نخواهد بود.

۱. از این عبارت تا (إِلَّا إِذَا اسْتَلْزَمَ مِنْهُ مَحَالُ السَّلْسُلِ...) می خواهد ثابت کند که لغویت و تحصيل حاصل لازم نمی شود و خلاصه مطلب از این قرار است: مثلاً پیش از آمدن امر (أطيعوا) عقل و عقلاً حسن اطاعت و قبح مخالفت از امر (صلّ) را درک کرده است و مکلف از حکم عقل و تطابق آرای عقلاً تنها استحقاق مدح و ذم را می فهمد نه ثواب و عقاب را و تنها استحقاق مدح و ذم مکلف را به سوی انجام عمل نمی تواند تحریک کند و ثواب و عقاب است که می تواند محرک باشد بنا بر این امر (أطيعوا) باید مولوی باشد و مکلف را به سوی عمل تحریک نماید، و لغویت لازم نمی شود.

(أَوْ أَنَّهُ يُلْزَمُ مِنْهُ ذَلِكَ) و اگر بگوییم استحقاق مدح و ذم که از حکم عقل و تطابق آرای عقلاً استفاده می شود ثواب و عقاب را لازم دارد و بلکه عین ثواب و عقاب می باشد و مکلف از حکم عقل ثواب و عقاب را می فهمد و به سوی عمل تحریک می گردد و لکن این درک را همه مکلفین ندارند و بعضی قلیل از مکلفین شاید این درک را داشته باشند، بنا بر این اکثر مکلفین استحقاق مدح و ذم ثواب و عقاب را نمی فهمند و برای تحریک شدن به سوی عمل احتیاج به امر مولوی دارند، و لذا اگر امر (أطيعوا) مولوی باشد و ثواب و عقاب را برای مکلفین بفهماند و باعث تحریک آنها إلى العمل بشود لغویت و تحصيل حاصل لازم نخواهد آمد.

الفعل وانقياده، فاذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوي، إلا إذا استلزم منه محال التسلسل^(۱) كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة^(۲). بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوي، لأنه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي.

۱. مرحوم مظفر دلیل دومی را بر اثبات ارشادی بودن (اوامر) مورد بحث، بیان می‌فرماید که مثلاً اگر امر (أطيعوا) مولوی باشد و این امر (أطيعوا) در مکلف ایجاد داعی نماید تا (امر) (صَلِّ) را انجام دهد باید (امر) مولوی سومی باشد که در مکلف ایجاد داعی نماید تا (امر) (أطيعوا) را انجام دهد و ایضاً باید (امر) مولوی چهارمی باشد که در مکلف ایجاد داعی نماید تا امر سوم را انجام دهد و کذا امر پنجم مولوی باید باشد که در مکلف ایجاد داعی نماید تا امر چهارم را انجام دهد و همچنین امر ششم باید مولوی باشد... و بالاخره سر از تسلسل در می‌آوریم و تسلسل باطل خواهد بود.

بنا بر این باید بپذیریم که (امر أطيعوا) ارشادی است و مکلف بداعی حکم عقل به حسن اطاعت، امر (صَلِّ) را عملی می‌نماید و (امر أطيعوا) که پس از حکم عقل به حسن اطاعت صادر شده است ارشادی می‌باشد و تنها حکم عقل را تأکید خواهد کرد، و بلکه اگر امر أطيعوا حمل بر مولوی بشود بی معنا است، چه آنکه اگر مکلف امر (صَلِّ) را عملی کند دو تا ثواب را مستحق نمی‌شود بلکه تنها یک ثواب را که مربوط به صلوة است مستحق خواهد شد، نظیر امر به احتیاط در اطراف علم اجمالی مثلاً مکلف می‌داند که یکی از دو ظرف آب نجس است و به حکم احتیاط مأمور است بر اینکه از هر دو ظرف اجتناب کند، در این جا اگر از هر دو ظرف دوری جست بخاطر آنکه از دو ظرف اجتناب کرده دو تا ثواب را مستحق نمی‌شود بلکه ثواب واحدی را مستحق می‌شود که امر (اجْتَنِبْ عَنِ النَّجَسِ) را اطاعت نموده است و آن ثواب بخاطر همان مصلحتی است که دوری از نجس دارد و بر امر احتیاط ثوابی مترتب نمی‌شود.

۲. یعنی امر به معرفت احکام اگر کسی مثلاً نماز را یاد گرفت و انجام داد، در این صورت دو امر را عملی کرده، یکی امر (صَلِّ) را و دیگری (امر) یاد گرفتن نماز را و تنها یک ثواب را که مربوط به صلوة است نصیب می‌شود.

توضیح و تعقیب^(۱)

والحق ان الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه، وفقا لحكم العقلاء لانه من جملتهم، لا أنهما شيان احدهما يلزم الآخر، وان توهم ذلك بعضهم.

ولذا ترى اكثر الاصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم

۱. مرحوم مظفر برمی‌گردد به اصل مطلب (وجود ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع) و می‌فرماید واقع مطلب از این قرار است که مسئله حُسن و قُبُح داشتن اشیاء با مسئله تلازم بین حکم عقل و حکم شرع دو تا مسئله و جدای از هم نمی‌باشد، بلکه هر دو مسئله شیئی واحدی است به این معنی که التزام به حُسن و قُبُح عقلی داشتن اشیاء و درک عقل حُسن و قُبُح اشیاء را، عین التزام به این است که بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه برقرار است به عبارت دیگر معنای پذیرفتن حُسن و قُبُح عقلی اشیاء و اینکه عقلاً حُسن و قُبُح اشیاء را درک می‌کند، این است که شارع بر طبق عقلاً حُسن و قُبُح عقلی اشیاء را درک می‌نماید، چه آنکه شارع یکی از عقلاً می‌باشد نه آنکه حُسن و قُبُح عقلی اشیاء مسئله‌ای باشد و درک شارع مقدس حُسن و قُبُح اشیاء را، مسئله دیگری باشد و بین آنها ملازمه وجود داشته باشد و لذا اکثر علمای علم اصول و علمای علم کلام هر دو مسئله را مسئله واحد دانسته و همان یک مسئله (تحسین و تقبیح عقلی) را عنوان بحث قرار داده‌اند.

بنا بر این دو بحث تحت عنوان ثبوت حُسن و قُبُح عقلی، و دیگری تحت عنوان ثبوت ملازمه عقلیه وجه و دلیلی ندارد.

و اما مرحوم مظفر بحث مستقلات عقلیه را تحت سه عنوان مطرح نمود:

- ۱- اَلْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ در ثبوت و واقعیت حُسن و قُبُح عقلی در اشیاء.
- ۲- اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي در اینکه عقل حُسن و قُبُح اشیاء را درک می‌کند یا خیر؟
- ۳- اَلْمَبْحَثُ الثَّالِثُ در ثبوت ملازمه عقلیه.

می‌فرماید: ما بخاطر خلاف و نزاعی که در ملازمه عقلیه وجود دارد (مبنی بر اینکه ملازمه عقلیه جدای از تحسین و تقبیح عقلی می‌باشد) لذا ملازمه عقلیه را مستقلاً مطرح نمودیم.

يعنونوا الا مسألة واحدة هي مسألة التحسين والتقيح العقليين.
وعليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقيح.
وأما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك.
ومن العجيب ما عن صاحب الفصول رحمته الله (۱) من انكاره للملازمة مع قوله بالتحسين

۱. صاحب فصول (ره) از علمای علم اصول تنها کسی است که ملازمه عقلیه را منکر شده است در عین حال که حُسن و قُبُح عقلی را قبول دارد، در صورتی که کراراً بیان گردید التزام به حُسن و قُبُح عقلی (البته با دو شرط: ۱- مورد تطابق آرای جمیع عقلا باشد، ۲- روی مبنای مصالح و مفاسد نوعیه باشد) عین التزام به ملازمه عقلیه می باشد صاحب فصول چگونه با التزام به حُسن و قُبُح عقلی، ملازمه عقلیه را منکر شده است؟ شاید انگیزه اش این باشد که گمان کرده است کلیه مدرکات عقلی، حتی مدرکاتی که مبتنی بر مصالح و مفاسد شخصی (از قبیل عادت و خُلق انسانی و انفعال انسانی) می باشند داخل در حُسن و قُبُح عقلی هستند و مشاهده فرموده که ملازمه بین حکم عقلی که از عادت و امثال آن بدست آمده و بین حکم شرعی وجود ندارد، لذا ملازمه را بطور مطلق انکار نموده است و لکن ما بطور تفصیل بیان نمودیم که محل بحث حُسن و قُبُح قضایایی می باشند که مورد تطابق آرای جمیع عقلا باشند و به سبب مصالح و مفاسد نوعیه حاصل شده باشند و ملازمه را تنها در همین قضایا قبول داریم، نه در مطلق قضایای عقلی.

بنا بر این از مدرکات عقلیه ای که مورد تطابق آرای جمیع نباشد و از سبب عام نباشد، از موضوع بحث خارج می باشند.

مرحوم مظفر توضیحاتی در این زمینه دارد که ما حاصل آنها از این قرار است که مصالح احکام شرعی عین ملاکات احکام شارع است و ملاکات احکام شارع ضابطه شخصی ندارد و همه آنها از قبیل مصالح عموم (مانند حفظ نظام و بقای نوع بشر) نمی باشند و بدین لحاظ عقل از درک همه ملاکات عاجز است، مثلاً اگر عقل مصلحتی را و یا مفسده ای را در چیزی درک نمود نمی توانیم بگوییم که حتماً شارع ایضاً بر طبق عقل حکم کرده است، و همین است معنای فرمایش امام صادق علیه السلام که با درک عقلی نمی توان به احکام دین نایل آمد.

کوتاه سخن: اگر نظر صاحب فصول و اخباریین از انکار ملازمه عقلیه این است که در مدرکات عقلیه ای که مورد تطابق آرا نمی باشد و از اسباب خاص بدست آمده اند ملازمه

والتقبيح العقليين، وكأنه ظن أن كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظري أو من غير سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها - يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، وإن القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضا في مثل ذلك.

ولكن نحن قلنا: إن قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهي بادي رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقا. فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة.

وقد ذكرنا نحن سابقا: أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما، وما يدركه لا من سبب عام للجميع - لا يدخل في موضوع مسألتنا. ونزيد هذا بيانا وتوضيحا هنا، فنقول:

إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التي هي - أعني هذه المصالح العمومية - مناطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه مستندا إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنه - أعني العقل - لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل؛ إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضيا لحكم الشارع.

ولاجل هذا نقول: إنه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل وإلى هذا

وجود ندارد، انکارشان با مورد خواهد بود و ما هم با آنها هم صدا هستیم.

و اما اگر مطلق ملازمه را منکر شده اند به خطا رفته اند، چه آنکه در مستقلات عقلیه که از اسباب عام حاصل شده و مورد تطابق آرای عقلا می باشد ملازمه موجود است.

يرمي قول امامنا الصادق عليه السلام: «ان دين الله لا يصاب بالعقل» ولأجل هذا ايضا نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الادلة الشرعية على الاحكام.

وعلى هذا التقدير، فان كان ما انكره صاحب الفصول والاعباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء - فان انكارهم في محله وهم على حق فيه لانزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر اجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

وان كان ما انكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا على حق فيما انكروا، ولا مستند لهم. وعلى هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الاعباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما اوضحناه، ولعله لا ياباه بعض كلامهم.



مركز تحقيقات فقهية وعلوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب ویر علوم اسلامی

الباب الثانی - غیر المستقلّات العقلیة

تمهید

سبق ان قلنا: ان المراد من (غیر المستقلّات العقلیة) هو^(۱) ما لم یستقل العقل به

۱. آن چه که در «تمهید» مذکور قابل توجه می باشد این است که مراد از غیر مستقلّات عقلیه آن است که کبرای قیاس، عقلی باشد و اما صغری قیاس، عقلی نباشد، عقلی نبودن (صغری) دو صورت دارد:

صورت اول: آن است که صغری تمام عیار شرعی باشد، مانند: (الصَّلوةُ واجِبَةٌ شرعاً) = صغری (وَكُلُّما كانَ واجِباً شرعاً فَمُقَدِّمَتُهُ واجِبَةً عقلیاً) = کبری (فَالصَّلوةُ مُقَدِّمَتُها واجِبَةٌ) = نتیجه. در این قیاس صغری تمام عیار شرعی می باشد چه آنکه وجوب صلوة از ناحیه شرع باید ثابت شود، و کبرای قیاس، عقلی محض است چه آنکه عقل به وجود ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه حکم خواهد کرد.

صورت دوم: آن است که صغرای قیاس تمام عیار شرعی نباشد منتهی در آن صغری، استعانت به حکم شرع جسته شده است، مانند (هذا الفِعْلُ اِثْبَانٌ بِالْمَأْمُورِ به شرعاً) صغری (وَكُلُّما اِثْبَاناً بِالْمَأْمُورِ به شرعاً فَهوَ مُجْزِئٌ عَنِ الْمَأْمُورِ به بِالْأَمْرِ الواقِعِ) کبری (فَهَذَا مُجْزِئٌ عَنِ الْمَأْمُورِ به بِالْأَمْرِ الواقِعِ) نتیجه.

در این قیاس که مربوط به مسئله اجزا است، صغرای قیاس صد در صد شرعی نمی باشد چه آنکه اثیان به مأمور به خود یک امر ثابت و واقع شده ای می باشد منتهی در این صغری به حکم شرعی استعانت جسته است یعنی مأمور به امر شرعی اثیان شده است که یک مقداری، مسئله شرع نقش در آن دارد، و این صورت دوم ایضاً جزء غیر مستقلّات عقلیه به حساب می رود و لذا مرحوم مظفر در عبارت فرمود: (بَلْ يَسْتَعِينُ بِحُكْمٍ شرعی...) که سرانجام غیر

وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي في احدى مقدمتي القياس (وهي الصغرى)، والمقدمة الاخرى (وهي الكبرى) الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلا بين الحكم في المقدمة الاولى وبين حكم شرعي آخر. مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعا وبين وجوب المقدمة شرعا.

وهذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعا للنزاع ونحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع في مسائل:

المسألة الاولى - الاجزاء

تصدير

لا شك في أن المكلف إذا فعل بما امر به مولاه على الوجه المطلوب^(۱) - أي اتى

مستقلات عقلية مبحث اجزا را شامل می شود.

۱. مرحوم مظفر تحت عنوان (تصدير) دو مطلب اساسی در رابطه با مسئله (اجزا) بیان می فرماید.

مطلب اول: مربوط به مشخص و مُنقَّح ساختن محل نزاع و خلاف است در بحث (اجزا) و ماحصل آن از این قرار است که در مسئله اجزا سه صورت قابل تصوّر می باشد و به عبارت دیگر سه مسئله در مورد بحث اجزا مطرح می باشد.

مسئله اول: در اینکه اتیان به مأمور به، چه واقعی باشد یا اضطراری باشد و یا ظاهری، از امر خودش کفایت می کند و باعث سقوط و امتثال امر خودش خواهد گردید مثلاً اگر کسی مأمور به امر اختیاری و واقعی را اتیان کند امر اختیاری و واقعی امتثال شده و ساقط خواهد شد، مثلاً امر (صَلِّ صَلَوةَ الظُّهْرِ) امر واقعی و اختیاری است اگر کسی صلوة ظهر را با جمیع شرایط آن که یکی از آنها (وضو) می باشد، انجام بدهد (امر) (صَلِّ صَلَوةَ الظُّهْرِ) امتثال و ساقط می شود چه آنکه اتیان مأمور به محصل غرض مولی است و با حصول غرض مولی، امر ساقط می شود و همچنین اتیان مأمور به، امر اضطراری باعث سقوط و امتثال امر اضطراری خواهد شد، مثلاً آقای مکلف آب در اختیار ندارد و امر اضطراری به او می گوید باید تیمّم نماید و نماز بخواند و اتیان صلوة با تیمّم باعث سقوط امر اضطراری و امتثال آن

خواهد شد، و همچنین اگر کسی مأمور به به امر ظاهری را اتیان کند، آن امر ظاهری امتثال می‌شود و ساقط خواهد گردید، مثلاً آقای مکلف یقین به طهارت داشته و شک در حدث و استصحاب جاری می‌کند در این صورت امر ظاهری به او می‌گوید که با طهارت استصحاب شده، نماز بخواند و اتیان مأمور به، به امر ظاهری باعث سقوط امر و امتثال امر ظاهری خواهد شد، در این مسئله اولی بحث و نزاعی وجود ندارد.

مسئله دوم: در اینکه اتیان مأمور به بامر اضطراری از اتیان مأمور به، به امر واقعی کفایت می‌کند یا نه؟ مثلاً اگر کسی مأمور به، بامر اضطراری را انجام داد یعنی با تیمم نماز خواند آیا از مأمور به بامر واقعی و اختیاری که صلوٰه با وضو باشد کفایت می‌کند و باعث سقوط امر اختیاری و واقعی می‌شود یا خیر؟ اگر قائل به اجزا شویم خواهیم گفت که اگر این شخص که نماز با تیمم خوانده در وقت و یا خارج از وقت به آب دسترسی پیدا کند مجدداً نماز با وضو که مأمور به امر واقعی است (اداء) در داخل وقت و (قضاء) در خارج وقت واجب نخواهد بود و اگر قائل به اجزا نشویم در صورت دسترسی به آب باید نماز را با وضو در داخل وقت (اداء) و در خارج وقت (قضاء) اعاده نماید.

مسئله سوم: اگر کسی مأمور به بامر ظاهری را انجام داد یعنی با اجرای استصحاب طهارت، نماز خواند آیا از مأمور به بامر واقعی که نماز با طهارت یقینی باشد کفایت می‌کند و باعث سقوط امر واقعی می‌شود یا خیر؟ اگر قائل به اجزا شویم خواهیم گفت اگر برای این شخص که نماز را با طهارت استصحابی خوانده، کشف خلاف شد و معلوم گردید که در موقع نماز خواندن طهارت نداشته، بر او نماز مجدد با طهارت واقعی واجب نخواهد بود و اگر قائل به اجزا نشویم باید مجدداً در داخل وقت (اداء) و در خارج وقت (قضاء) نماز را اعاده نماید، همین مسئله دوم و سوم در مبحث اجزا محل نزاع و خلاف است که مرحوم مظفر هر دو را تحت عنوان مقام اول و مقام دوم بررسی می‌نماید.

مطلب دوم: آن است که مسئله (اجزا) همانند مسئله مقدمه واجب از مسائل عقلی به حساب می‌رود و معیار امتیاز مسئله عقلی از مسئله لفظی آن است که اگر حاکم در مسئله، عقل باشد مسئله، عقلی بوده و اگر حاکم، لفظ باشد مسئله، لفظی خواهد بود و حاکم در مسئله اجزا عقل است چه آنکه هدف بحث در مسئله اجزا این است که ملازمه عقلی بین اتیان مأمور به بامر اضطراری و یا ظاهری و بین اجزا و کفایت به آن مأمور به از امر واقعی و از

بالمطلوب علی طبق ما امر به جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء^(١) او الشرائط شرعية او عقلية - فان هذا الفعل منه يعتبر امثالاً لنفس ذلك الامر، سواء كان الامر اختياريا واقعيا، او اضطراريا، او ظاهريا.

وليس في هذا خلاف او يمكن ان يقع فيه الخلاف.

وكذا لا شك ولا خلاف في ان هذا الامثال علی تلك الصفة يجرى ويكتفى به عن امثال آخر، لان المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف علی الوجه المطلوب. وكفى!

وحينئذ يسقط الامر الموجه اليه، لانه قد حصل بالفعل ما دعا اليه وانتهى أمدّه.^(٢) ويستحيل ان يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا اليه، لانتهاه أمد دعوته بحصول غايته الداعية اليه، الا إذا جوزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة^(٣) [وإذا صح ان



مأمور به بامر واقعي موجود است يا خير؟
به عبارت ديگر آیا اتيان به مأمور به... اقتضای اجزا را دارد يا ندارد؟ و اقتضا به معنی علت و تأثير است البته نه به معنی علت تکوينی و تأثير خارجي همانند (نار) و احتراق بلکه شبيه علت تکوينی و تأثير خارجي می باشد به اين معنی که اتيان مأمور به بامر اضطراری و يا ظاهري باعث سقوط تکليف شرعی می شود يا خير؟ و خلاصه مسئله اجزا هيچ ربطی به عالم لفظ ندارد و بلکه یک مسئله کامل عيار عقلی می باشد.

١. اجزا مصدر است و فعل آن (أَجَزَّ) می باشد و از نظر لغت به معنی (كفاية) خواهد بود، ظاهراً برای کلمه اجزا معنای اصطلاحی خاص که در مقابل معنای لغوی آن واقع شود، ثابت نشده است و در مقام بحث، (اجزا) به معنای لغوی خود بکار رفته است.

٢. (أمد) به معنی دَوْران است و جمع آن (اماد) می آید یعنی با انجام مأمور به، غرض حاصل می شود و دوران (امر) به پایان می رسد.

٣. یعنی اتيان مأمور به از امر همان مأمور به، کفایت می کند و آن امر ساقط خواهد شد برای اینکه اتيان مأمور به با تمام اجزا و شرايط باعث حصول غرض شده و لا محالة امر ساقط خواهد شد و بقای امر غير معقول است چه آنکه غرض حاصل شده و بقای امر با حصول غرض معنایش آن است که امر مقتضی نداشته و لازم می آید که معلول بدون علت حاصل شده باشد و همین امثال واحد از امثال بعدی کفایت می کند و بعد از حصول امثال،

يقال شيء في هذا الباب فليس في اجزاء المأتي به والاكتفاء بامثال الامر، فان هذا قطعي كما قلنا في المتن - وانما الذي يصح أن يقال ويبحث عنه ففي جواز الامثال مرة أخرى بدلا عن الامثال الاول على وجه يلغي الامثال الاول ويكتفي بالثاني. وهو خارج عن مسألة الاجزاء، ويعبر عنه في لسان الاصوليين بقولهم: (تبدیل الامثال بالامثال)

وقد يتصور الطالب ان هذا لا مانع منه عقلا، بأن يتصور ان هناك حالة منتظرة بعد الامثال الاول، بمعنى

ان نتصور ان الغرض من الامر لم يحصل بمجرد الامثال الاول فلا يسقط عند الامر، بل يبقى مجال لامثاله

ثانيا، لاسيما إذا كان الامثال الثاني افضل. ويساعد على هذا التصوير انه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره مثل ما ورد في باب اعادة من صلى فرادى عند حضور الجماعة: «ان الله تعالى يختار احبهما اليه». والحق عدم جواز تبديل الامثال بامثال آخر، لان الاتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده علة تامة لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامثال الاول فيسقط الامر لانتهاء امده كما قلنا في المتن.

واما ما ورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الاعادة بأمر آخر ندبي، وينبغي ان يحمل قوله عليه السلام (يختار احبهما اليه) على ان المراد يختار ذلك في مقام اعطاء الثواب والاجر، لا في مقام امثال الامر الوجوبي بالصلاة وان الامثال يقع بالثاني. [و] وانما وقع الخلاف - او يمكن ان يقع - في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولي واقعي لم يمثله المكلف اما لتعذره عليه او لجهله به، وأمر ثانوي اما

امثال دیگر معنا ندارد و امثال دیگر به عنوان وجوب، بدعت می باشد و خلاصه امثال بعد از حصول امثال و تبديل امثال را به امثال دیگر جایز نخواهد بود.

و اما بعض روایاتی که از آنها جواز امثال بعد از حصول امثال استفاده می شود بر استحباب اعاده به امر ندبی دیگر حمل شده اند یعنی روایات دلالت بر امثال بعد از امثال ندارند و بلکه دلالت بر جواز اعاده بنیت امر ندبی دارند.

اضطراري في صورة تعذر الاول واما ظاهري في صورة الجهل بالاول. فانه إذا امتثل المكلف هذا الامر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع - صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للامر الثاني عن امتثال الامر الاول، واجزائه عنه إعادة في الوقت وقضاء في خارجه. ولأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الاجزاء).

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلاً - بين الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري او الظاهري، وبين الاجزاء والاكتفاء به عن امتثال الامر الاول الاختياري الواقعي.

وقد عبر بعض علماء الاصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله:

«هل الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء أو لا يقتضي».

والمراد من (الاقتضاء) في كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير. أي انه هل يلزم - عقلاً - من الاتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداء وقضاء.

ومن هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية. ولا وجه لجعلها من باب مباحث الالفاظ لان ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية.

وعلينا ان نعقد البحث في مقامين: (الاول) في اجزاء المأمور به بالامر الاضطراري. (الثاني) في اجزاء المأمور به بالامر الظاهري:

المقام الاول - الامر الاضطراري

وردت في الشريعة المطهرة اوامر لا تحصى تختص بحال الضرورات وتعذر امتثال الاوامر الاولى او بحال الحرج في امثالها: مثل التيمم ووضوء الجبيرة وغسلها، وصلاة العاجز عن القيام او القعود، وصلاة الغريق.^(١)

١. مرحوم مظفر پیش از طرح نزاع و بیان اصل مطلب، چهار نکته را متذکر می شود:

نکته اول: (وَرَدَتْ فِي الشَّرِيعَةِ الْمُطَهَّرَةِ...) در شریعت اسلام اوامر اضطراری بحدی زیاد و فراوان وارد شده است که از مرز شمارش بیرون می باشد که بعضی از آن اوامر به حالات

ولا شك في ان الاضطرار ترتفع به فعليه التكليف، لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها. وقد ورد في الحديث النبوي المشهور الصحيح (رفع عن امتي ما اضطروا اليه). غير ان الشارع المقدس - حرصا على بعض العبادات لاسيما الصلاة التي لا تترك بحال - امر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالاتيان ببدل عنه: فأمر - مثلا - بالتيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل، وقد جاء في الحديث (يكفيك عشر سنين). وأمر

ضروري (که امثال اوامر اوليه متعذر می باشد) اختصاص دارند و بعضی از آنها به حالات حرجی مربوط می باشند، مانند تیمم و وضو و غسل جبیره و امثال آنها، که گاهی مثلاً طهارت با آب متعذر است و گاهی عسر و حرج دارد که اولی را حالت اضطراری و ضروری می گویند و دومی را حالت حرجی.

نکته دوم: (و لا شك في أنَّ الإِضْطِرَّارَ...) بدون شک و تردید اگر برای مکلفی حالت اضطراری پیش بیاید تکلیف، فعلیت خود را از دست می دهد، مثلاً در آوان فرا رسیدن وقت نماز، از فراهم کردن آب معذور است و لذا تکلیف (یعنی وضو گرفتن) فعلیت ندارد و باید طبق امر اضطراری عمل نماید: فَتَيَمَّمُوا طَعِيدًا.

نکته سوم: (غَيْرَ أَنَّ الشَّارِعَ الْمُقَدَّسَ - حَرِضًا عَلَى بَعْضِ...) انگیزه جعل اوامر اضطراری چیست؟ نظر بر اینکه شارع مقدس به بعضی از عبادات مخصوصاً (صلوة) اهمیت فوق العاده ای قائل است، لذا با آمدن حالت اضطراری، تکلیف به طور کلی ساقط نمی شود بلکه (عوض) و بدل آن جایگزین آن خواهد گردید و شارع مقدس بندگان خود را به اتیان بدل و عوض دستور داده است مثلاً اگر از وضو گرفتن متعذر بشود بدل آن را که تیمم باشد باید انجام بدهد و غیر ذالک.

نکته چهارم: (لا شك في أنَّ هذه الأوامر الإِضْطِرَّارِيَّةَ...) اوامر اضطراری به (اوامر ثانویه) نامگذاری شده است که در مقابل اوامر اولیه است مثلاً در حال اختیار و غیر اضطراری (امر اولی) متوجه مکلف می شود (فَتَوَضَّأَ) که باید وضو بگیرد و در حالت اضطراری (امر ثانوی) (فَتَيَمَّمُوا) متوجه او می شود که باید تیمم نماید، همان طوری که امر اولی واقعیت و حقیقت دارد و روی مبنای مصلحت صادر شده است امر ثانوی ایضاً دارای واقعیت و حقیقت بوده و مصلحتی دارد و زمانی که مکلف در حال اضطرار مأمور به بامر اضطراری را انجام بدهد مصلحت بدست می آید و تکلیف اضطراری ساقط خواهد شد.

بالمسح على الجبيرة بدلا عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل. وأمر بالصلاة من جلوس بدلا عن الصلاة من قيام... وهكذا فيما لا يحصى من الاوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الامر الاولی الاختياري او في حال الحرج في امتثاله.

ولا شك في أن هذه الاوامر الاضطرارية هي اوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالاوامر الاولى. وقد تسمى (الاوامر الثانوية) تنبيها على انها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف وإذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها.

وَلَكِنْ يَقَعُ الْبَحْثُ وَالتَّسْأُلُ فِيمَا^(۱) لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية

۱. پس از بیان چهار نکته وارد اصل ماجرا و اصل نزاع می شود که مثلاً آقای مکلف حالت اضطراری پیدا کرد یعنی ألأغش که حامل مشک آب بود گم شد و با تیمم نماز را بجای آورد، در صورتی که اگر حالت اضطرار نبود نماز با وضو بر او واجب بود، و پس از اتيان نماز با تیمم، یک مرتبه صدای عَزَّ عَزَّ الْأَغَش را شنید و با پیدا شدن آب، حالت اضطرار رفع شد نزاع در این است که آیا اتيان صلوة با تیمم از صلوة با وضو کفایت می کند یا نه؟ به عبارت دیگر ملازمه بین اتيان مأمور به اضطراری، و بین سقوط امر واقعی و اختیاری، می باشد یا خیر؟ اگر قائل به إجزاً بشویم اتيان صلوة با وضو در وقت (اداء) (اگر در داخل وقت رفع اضطرار شده باشد) و در خارج وقت (قضاء) (اگر در خارج وقت رفع اضطرار شده باشد) واجب نخواهد بود و اگر قائل به إجزاً و ملازمه نشویم اتيان مجدد صلوة با وضو واجب خواهد بود.

و معروف بین فقهاء همان طوری که از فتاوی آنها استفاده می شود، قول به إجزاً است مطلقاً اداء و قضاء ولی با اینکه (إجزاً) مورد فتاوی فقهاء واقع شده است در عین حال جای شک و سؤال باقی می باشد چه آنکه فتاوی فقهاء بر إجزاً، مستند به بداهت و ضرورت عقلی نمی باشد که بداهت و ضرورت عقلی اقتضای إجزاً را داشته باشد و بلکه اگر عدم إجزاً را تصور نماییم امکان پذیر است و هیچ گونه محذوریت عقلی لازم نخواهد آمد.

با این توضیح که در حال اضطرار مثلاً تیمم را انجام داده است و تیمم نسبت به وضو، أَنْقَصَ و أَقْلُ مصلحت می باشد و بعد از رفع اضطرار مکلف قادر به انجام عمل کامل می باشد،

ورجع المكلف إلى حالته من التمكن من أداء ما كان عليه واجبا في حالة الاختيار فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار، أو لا يجزئه، بل لابد له من إعادة الفعل في الوقت أداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار، أو أعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت؟

ان هذا امر يصح فيه الشك والتساؤل، وان كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقا أداء وقضاء.

غير ان اطباقيهم على القول بالاجزاء ليس مستندا إلى دعوى ان البديهة العقلية تقضي به، لانه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا ان نتصور عدم الملازمة بين الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري وبين الاجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

توضيح ذلك: انه لا اشكال في أن المأتي به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شك في ان العقل لا يرى بأسا بالامر بالفعل ثانيا بعد زوال الضرورة، تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه. بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

والمقصود الذي نريد ان نقوله بصريح العبارة: «ان الاتيان بالناقص ليس بالنظرة

و چه مانعی وجود دارد که عقل حکم نماید که بعد از رفع اضطرار باید عمل (کامل) انجام شود و نباید به جایگزینی ناقص، (کامل) را، اکتفا شود و خلاصه بطور صریح می توانیم بگوییم که اتیان ناقص از نظر عقل مقتضی اجزأ و کفایت از کامل، نخواهد بود.

بنا بر این معلوم گردید که قول به عدم اجزأ محذوریت عقلی ندارد و امکان پذیر خواهد بود، و لذا باید بررسی نماییم که سرّ و انگیزه فتوای فقهاء بر اجزا چه می باشد؟ آیا بخاطر وجود ملازمه است و یا سبب و جهت دیگری دارد، مرحوم مظفر وجوه چهارگانه ای را معرفی می نماید که فتوای فقهاء بر اجزاء، یا مستند به بعضی از آن وجوه است و یا مستند به همه آن وجوه و بعد از ذکر وجوه چهارگانه قول به اجزا را مورد تأیید قرار می دهد و بحث در مقام اول را به پایان می رساند:

الاولی مما یقتضی عقلاً الاجزاء عن الکامل».

فلا بد ان یکون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لیسر هناك: اما لوجود ملازمة بین الاتیان بالناقص و بین الاجزاء عن الکامل، واما لغير ذلك من الاسباب. فیجب أن نتبین ذلك، فنقول: هناك وجوه اربعة تصلح ان تكون کلها او بعضها مستندا للقول بالاجزاء نذكرها کلها:

۱- انه من المعلوم ان الاحکام^(۱) الواردة فی حال الاضطرار واردة للتخفیف علی المکلفین و التوسعة علیهم فی تحصیل مصالح التکالیف الاصلية الاولیة (یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر).

ولیس من شأن التخفیف و التوسعة ان یکلفهم ثانيا بالقضاء او الاداء، وان کان الناقص لا یسد مسد الکامل فی تحصیل کل مصلحته الملزمة.

۲- ان اکثر الادلة الواردة^(۲) فی التکالیف الاضطرارية مطلقة مثل قوله تعالی: «فلم تجدوا ماء فتیمموا صعيدا طيبا»، أي ان ظاهرها بمقتضى الاطلاق الاکتفاء

۱. ما حصل وجه اول برای اثبات قول به اجزاء این است که خداوند در احکام وارده در حال اضطرار یک نوع تخفیف و سهولت و سبک باری را برای مکلفین در نظر گرفته است، به عبارت دیگر خداوند با یک تیر دو هدف را نشانه گرفته است، مثلاً در مورد اضطرار از وضو، دستور داده است که باید تیمم نماید و اگر قرار باشد که بعد از رفع اضطرار مجدداً نماز با وضوء را مکلف انجام بدهد و بر او واجب باشد با تخفیف و سهولت سازگار نخواهد بود، و بدین لحاظ باید قول به اجزاء را قبول کرد.

۲. خلاصه وجه دوم آن است که اکثر ادله تکالیف اضطراری، اطلاق دارند، مثلاً دلیل تیمم بطور مطلق گفته است اگر از وضو مثلاً متعذر شدید تیمم نمایید، از اطلاق استفاده می شود که تیمم از وضو کفایت می کند چه رفع اضطرار شود و یا اضطرار باقی باشد، و اگر پس از رفع اضطرار (اداء) و (قضاء) واجب بود باید در دلیل تیمم قید می نمود که در صورتی تیمم می تواند از وضو کفایت کند که در وقت و یا خارج وقت رفع اضطرار محقق نشود و اگر رفع اضطرار شود کفایت نخواهد کرد و چنین قیدی در دلیل تیمم وجود ندارد، بنا بر این معلوم می شود که تیمم از وضو کفایت می کند چه رفع اضطرار بشود و یا نشود، و نتیجه می گیریم که از ادله تکالیف اضطراری اجزاء استفاده می شود.

بالتكليف الثاني لحال الضرورة، وان التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر. فلو ان الاداء او القضاء واجبان ايضا لوجب البيان والتخصيص على ذلك. واذالم يبين ذلك علم ان الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداء وقضاء، لاسيما مع ورود مثل قوله عليه السلام: «ان التراب يكفيك عشر سنين».

۳- ان القضاء بالخصوص^(۱) انما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن ان يقال انه لا يصدق الفوت في المقام، لان القضاء انما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الاداء. وعلى هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، وإذا لم يكن امر فقد يقال انه لا يصدق بالنسبة اليه فوت الفريضة، اذ لا فريضة.

وأما الاداء فانما يفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص في الازمنة الاولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت. ونفس الرخصة في البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، والا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل.

۱. به طور مسلم قضا در زمانی واجب است که فريضه ای فوت شده باشد در محل بحث فوت فريضه ای در کار نیست تا قضا واجب باشد چه آنکه در محل بحث وجوب قضا زمانی قابل فرض است که اضطرار در خارج وقت رفع شده باشد، بنابراین بخاطر فرا گرفتن اضطرار تمام وقت را، فريضه ای در کار نبوده تا فوت شده باشد و قضای آن واجب گردد، چه آنکه در صورت فراگیری اضطرار، تمام وقت را، اصلاً امر واقعی صادر نخواهد شد.

و اما وجوب (اداء) زمانی فرض می شود که (بدار) [(بدار) مبادرت کردن، شتاب نمودن، یعنی مأمور به بامر اضطراری را در اول وقت قَبْلَ ضَيْقِ الْوَقْتِ، انجام بدهد.] جایز باشد چه آنکه در صورت عدم جواز (بدار) ايضاً حالت اضطرار تمام وقت را فرا گرفته و امر واقعی و فريضه ای در کار نمی باشد تا ادای آن در وقت واجب باشد، و اما در صورت جواز (بدار) مثلاً در ساعت اول ظهر با تیمم نماز خوانده و در ساعت دوم، اضطرار رفع شده است در این فرض از ترخیص و تجویز (بدار) می فهمیم که شارع مقدس مسامحه و چشم پوشی فرموده و جهت تحصیل مصلحت وضوء به اتیان ناقص که تیمم باشد راضی شده است یعنی اتیان مأمور به بامر اضطراری می باشد از وضوء مجزی و مکفی می باشد و الا اگر مجزی نبود شارع مقدس (بدار) را تجویز نمی کرد.

۴- إذا كنا قد شككنا في وجوب الاداء والقضاء، والمفروض^(۱) ان وجوبهما لم تنفیه باطلاق ونحوه - فان هذا شك في اصل التكليف. وفي مثله تجري اصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الاربعة كلها^(۲) او بعضها او نحوها هي سر حکم الفقهاء بالاجزاء قضاء واداء. والقول بالاجزاء - على هذا - امر لا مفر منه. ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

۱. ما حصل وجه چهارم این است در مسئله مورد نزاع اصالة البرائة اقتضای اجزا را دارد مثلاً با تیمم صلوة را اتیان نمودیم و پس از زوال حالت اضطرار شک می‌کنیم که آیا اعاده صلوة (اداء) و (قضاء) واجب است یا نه؟ و این شک، شک در تکلیف است، و مجرای اصالة البرائة می‌باشد و با جریان اصالة البرائة ثابت می‌شود که اعاده اداء و قضاء واجب نخواهد بود.

البته اصالة البرائة در صورتی جاری می‌شود که دلیل ظنی از قبیل اطلاق و یا عموم بر نفی وجوب اعاده اداء و قضاء موجود نباشد و الا اگر دلیل ظنی باشد (چنان چه در وجه دوم بیان کردیم که اطلاق اکثر ادله وجوب ادا و قضا را نفی می‌کند) نوبت به اصالة البرائة نمی‌رسد، بنا بر این وجه چهارم در صورتی قابل طرح است که از (وجه دوم) صرف نظر نماییم، و لذا مرحوم مظفر فرمودند: (و الْمَفْرُوضُ اَنَّ وَجُوبَهُمَا لَمْ يَنْفَ بِاطْلَاقٍ وَ نَحْوِهِ...)

۲. مرحوم مظفر می‌فرماید: همین وجوه چهارگانه همه شان و یا بعض شان باعث شده است که فقهاء به اجزاء قضاء و اداء فتوا بدهند و با توجه به وجوه اربعه چاره نداریم جزء آنکه (اجزا) را بپذیریم و مخصوصاً در (صلوة که عمده در باب است (اجزا) مورد تأکید خواهد بود.

هذا تمام الكلام در مقام اول و ضمناً معلوم گردید که مرحوم مظفر قائل به اجزاء می‌باشد به این معنی که عقل روی انگیزه وجوه اربعه به ملازمه عقلیه بین اتیان مأمور به بامر اضطراری و بین اجزاء و کفایت از مأمور به بامر واقعی و اختیاری حکم خواهد کرد.

المقام الثاني - الامر الظاهري

تمهید

للكم الظاهري اصطلاحان: (احدهما) ^(۱) ما تقدم في اول الجزء الاول

۱. مرحوم مظفر تحت عنوان تمهید دو نکته ای را که در تنقیح بحث و محل نزاع مؤثرند، بیان می فرماید:

نکته اول: (حکم ظاهری) به دو معنی به کار می رود: ۱- حکم ظاهری آن است که از ادله فقهاتی یعنی از اصول عملیه استفاده می شود، مانند حکم (إباحه) که از اصالة البرائة استفاده می شود، در نقطه مقابل این حکم ظاهری، حکم واقعی است که از ادله اجتهادی و ظنی استفاده می شود، مانند: وجوب صلوة جمعه که از خبر واحد استفاده می شود.

۲- حکم ظاهری به هر حکمی گفته می شود که چه از طریق اماره و یا اصول عملیه ثابت شده باشد، البته در حالتی که حکم واقعی که فی علم الله ثابت می باشد از نظر ما مجهول باشد، هر حکمی که در ظرف جهل به حکم واقعی ثابت شود با اماره ثابت شود و یا با اصل، حکم ظاهری به معنی دوم می باشد و معنی دوم اعم از معنی اول می باشد و منظور از امر ظاهری به معنی دوم است، یعنی امر ظاهری چه از اماره بدست آمده باشد و چه از اصل.

نکته دوم: أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي أَنَّ الْأَمْرَ الْوَاقِعِي... امر واقعی که در مورد ورود اماره و جریان اصل قرار دارد، برای مکلف تنجز ندارد، یعنی مخالفت آن عقاب ندارد مثلاً خبر واحد که یکی از امارات است بر وجوب صلوة جمعه در روز جمعه و در زمان غیبت دلالت نموده و امر واقعی يوم الجمعة فی زَمَنِ الْغَيْبَةِ، (صَلُّ صَلَوةَ الظُّهْرِ) می باشد اگر مکلف طبق خبر واحد عمل نمود و امر واقعی را مخالفت کرد عقاب ندارد چه آنکه امر واقعی مجهول است و برای مکلف حتی بعلم اجمالی واصل نشده است و بدین لحاظ مخالفت آن عقابی در پی نخواهد داشت و همچنین امر واقعی که در مورد جریان اصل قرار دارد ایضاً مخالفت آن عقابی ندارد. (محل نزاع):

محل نزاع آن جایی است که امر واقعی مجهول باشد و مکلف طبق اماره و یا اصل عمل نماید و بعداً کشف شود که مؤدای اماره و اصل با حکم واقعی مخالفت داشته مثلاً اماره و یا اصل قائم شده اند بر اینکه در روز جمعه و در زمان غیبت، نماز جمعه واجب است و مکلف طبق اماره و اصل عمل کرد و پس از مدتی برایش کشف شد که حکم واقعی روز جمعه، وجوب نماز ظهر بوده است.

ص ٩ وهو المقابل للحکم الواقعي، وان كان الواقعي مستفاداً من الادلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية. و(ثانيهما) كل حکم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحکم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحکم الثابت بالامارات والاصول معا. فيكون الحکم الظاهري بالمعنى الثاني اعم من الاول. وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث، فالامر الظاهري: ما تضمنه الاصل او الامارة.

ثم انه لا شك في ان الامر الواقعي في موردی الاصل والامارة غير منجز على المكلف، بمعنى انه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالامارة والاصل لو اتفق مخالفتها له، لأنه - من الواضح - ان كل تکليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه، ضرورة ان التکليف انما يتنجز بوصوله بأي نحو من انحاء الوصول، ولو بالعلم الاجمالي.

هذا كله لا كلام فيه، وسيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه. وانما الذي يحسن ان نبحث عنه هنا في هذا الباب هو ان الامر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الامارة أو الاصل، وقد عمل المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعاً للامارة الخاطئة او الاصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الامر الواقعي في الوقت أداء وفي خارج الوقت قضاء، أو أنه لا يجب شيء عليه بل يجزي ما اتى به على طبق الامارة او الاصل ويكتفى به؟

ثم ان العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارة يكون بالامارة^(١) واخرى

و آن چه که مسلم است بعد از کشف خلاف، بايد طبق امر واقعی عمل نماید، و نزاع در این است که اتیان مأمور به بامر ظاهری که همان اماره و اصل باشد از مأمور به بامر واقعی کفایت می کند یا خیر؟ و آیا ملازمه عقلیه بین اتیان مأمور به بامر ظاهری و بین اجزا و کفایت از مأمور به واقعی و سقوط امر آن، موجود است یا خیر؟ اگر ملازمه باشد اعاده اداء و قضاء واجب نمی باشد و اگر ملازمه نباشد اعاده واجب خواهد بود.

١. تصویر صور اربعه به این کیفیت می باشد که عمل بر خلاف واقع یا طبق اماره بوده و یا اصل و کشف خلاف گاهی به علم وجدانی و یقینی می باشد (مثلاً با خبر متواتر که مفید

بالاصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين وانكشاف بمقتضى حجة معتبرة. فهذه اربع صور.

ولاختلاف البحث في هذه الصور - مع اتفاق صورتين منها في الحكم وهما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الامارة ومع العمل بمقتضى الاصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل:

١- الاجزاء في الامارة مع انكشاف الخطأ يقينا

ان قيام الامارة تارة يكون في الاحكام، كقيام الامارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة،^(١) واخرى في الموضوعات، كقيام البيعة^(٢)

يقين است كشف خلاف شده است) و گاهی به علم تعبدي و ظنی می باشد (مثلا با حجیت معتبره ظنی كشف خلاف شده است) که چهار صورت محقق می شود:

١- عمل بر خلاف واقع طبق اماره بوده و كشف خلاف، یقینی می باشد.

٢- عمل بر خلاف واقع، طبق اصل بوده و كشف خلاف، یقینی می باشد.

٣- عمل بر خلاف، طبق اماره بوده و كشف خلاف، ظنی می باشد.

٤- عمل بر خلاف واقع به مقتضی اصل بوده و كشف خلاف، ظنی باشد. صورت سوم و

چهارم حکم واحدی دارند، و لذا بررسی در سه صورت و سه مسئله ادامه می یابد.

١. مسئله اولی از مسائل ثلاثه این است که مکلف طبق اماره عمل کرده است و بعداً بعلم

وجدانی و یقینی كشف شده است که عمل او بر خلاف واقع بوده و حکم واقعی غیر از آن

چیزی بوده که به توسط اماره ثابت شده است نزاع و خلاف در این است که آیا اتیان مأمور به

بامر ظاهری (که همان مؤدای اماره باشد) از مأمور به واقعی کفایت می کند یا خیر؟

نظر بر اینکه اماره گاهی مربوط به احکام می شود و حکمی از احکام را ثابت می کند و

گاهی مربوط به موضوعات می شود و موضوعی از موضوعات خارجی را ثابت خواهد نمود،

لذا بحث و بررسی در مسئله اولی در دو بخش خواهد شد، بخش اول مربوط به احکام و

بخش دوم مربوط به موضوعات:

(أما فی الأحکام) مثلاً: وجوب صلوٰة جمعه در زمان غیبت به توسط خبر واحد ثابت شده

و مکلف طبق آن عمل نمود و بعداً به علم یقینی كشف شد که در واقع صلوٰة ظهر واجب بوده

على طهارة ثوب صلى به او ماء توضأ منه، ثم بانث نجاسته.

والمعروف عند الامامية عدم الاجزاء مطلقاً: في الاحكام والموضوعات.

أما في (الاحكام) فلأجل اتفاقهم على مذهب التخطئة، أي أن المجتهد يخطيء ويصيب، لان الله تعالى احكاماً ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الامر انها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر حين جهله، وانما يكون معذوراً في المخالفة لو اتفقت له باتباع الامارة، اذ لا تكون الامارة عندهم الا طريقاً محضاً لتحصيل الواقع.

ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر، بل يتنجز الواقع حينئذ في حقه من دون

است، مرحوم مظفر می فرماید: معروف در نزد علمای امامیه عدم اجزأ است، یعنی حکم واقعی را باید اعاده کند چه آنکه علمای امامیه مذهب تخطئه را قبول دارند و بنا بر مذهب تخطئه حجیت امارات از باب طریقت است یعنی اماره طریق محض است و تنها نقشی که دارد نشان دادن واقع و طریق إلى الواقع است، بنا بر این اگر مؤدای اماره مخالف حکم واقعی باشد و کشف خلاف نشود، مکلف مصلحت حکم واقعی را از دست داده و بخاطر آنکه بعد از فحص و جستجو طبق اماره عمل کرده است معذور می باشد یعنی در روز قیامت عقاب نمی شود، برای اینکه حکم واقعی برای مکلف منجز نشده است و اما اگر به علم یقینی کشف خلاف شود حکم واقعی برای او منجز می شود، مأثور به واقعی را (که صلوة ظهر باشد) باید اعاده کند و مصلحت فوت شده را تدارک نماید و قول به اجزأ خلاف قاعده خواهد بود.

آری اگر به مذهب مصوبه که منسوب به اشاعره می باشد قائل بشویم مقتضای قاعده اجزأ خواهد بود چه آنکه بنا بر مذهب مصوبه حجیت امارات از باب سببیت است به این معنی: اگر مجتهد طبق اماره که بر خلاف حکم واقعی است فتوا بدهد خداوند طبق فتوی مجتهد حکمی را جعل می نماید و این حکم دارای مصلحت می باشد در این فرض با ترک حکم واقعی گر چه مصلحتی از مکلف فوت شده و لکن مصلحت دیگری که بر طبق اماره جعل شده بود مصلحت فوت شده را تدارک می کند، بنابر این در صورت کشف خلاف، اعاده لازم نخواهد بود و لکن مذهب مصوبه به معنای مذکور به اجماع علمای امامیه باطل می باشد.

ص ۴۵۷-۲- اماره اگر به حکمی از احکام تعلق بگیرد به آن اماره (دلیل) می گویند و اگر به موضوع خارجی تعلق یابد به آن اماره (بیئنه) می گویند.

آن يكون قد جاء بشيء يسد مسده ويغني عنه.

ولا يصح القول بالاجزاء الا إذا قلنا: انه بقيام الامارة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الامارة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم. ضرورة انه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الامارة مجزياً عن الواقع لانه قد أتى بما يسد مسده ويغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع.

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة، أي أن احكام الله^(۱) تعالى تابعة لآراء المجتهدين وان كانت له احكام واقعية ثابتة في نفسها، فانه يكون - عليه - كل رأي ادى اليه نظر المجتهد قد انشأ الله تعالى على طبقه حكماً من الاحكام. والتصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الامامية على بطلانه وسيأتي البحث عنه في (مباحث الحجة).



۱. سه قسم تصويب وجود دارد:

۱- تصويب منسوب به اشاعره، اشعريها معتقدند که جعل حکم واقعی دائر مدار رأی مجتهد است و صفحه واقع خالی از حکم خواهد بود و هر زمانی که مجتهد طبق اماره و یا اصل به وجوب و یا حرمت شیئی فتوا داد خداوند همان حکم را جعل و مصلحت و مفسده را ایجاد می نماید.

۲- تصويب منسوب به معتزله، معتزلیها معتقدند که در شریعت اسلام احکام واقعی که بین عالم و جاهل مشترک است وجود دارد و دارای مصلحت و مفسده می باشند منتهی فعلیت آنها بستگی به رأی مجتهد دارد به این معنی که اگر در نزد مجتهد اماره قائم شد بر وجوب صلوة جمعه مثلاً و حکم واقعی وجوب صلوة ظهر باشد بر طبق مؤذای اماره حکم جعل می شود و مصلحت ایجاد خواهد شد همین حکم که بر طبق اماره جعل شده فعلیت دارد نه حکم واقعی و مصلحتی که ایجاد شده قوی تر از مصلحت حکم واقعی است و باعث اضمحلال مصلحت واقعی خواهد شد، یعنی انقلاب در حکم و مصلحت واقعی بوجود می آید.

۳- تصويب منسوب به شیخ انصاری علیه الرحمه می باشد که قیام اماره سبب احداث مصلحت در نفس سلوک و تطبیق عمل را بر مؤذای اماره، خواهد شد و تغییر و تبدل در حکم واقعی و مصلحت آن بوجود نمی آید.

واما القول بالمصلحة السلوكية^(۱) - أي أن نفس متابعة الامارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها مافات من مصلحة الواقع، وان لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي ادت الامارة إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح جعل الطرق والامارات في فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتي بيانه في محله ان شاء الله تعالى.

ولكنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضي الاجزاء ايضاً، لانه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الامارة في الوقت او في خارجه.

۱. فرق بين مصلحت سلوكيه که بعضی از علمای امامی قائل شده است و بین مصلحتی را که طرفداران مذهب مصوبه قائل هستند این است که بنا بر مذهب مصوبه خود عمل، مصلحت دارد مثلاً اماره قائم شده بر وجوب صلوة جمعه و در واقع نماز ظهر واجب می باشد، مصوبین می گویند نفس صلوة جمعه که مؤدای اماره است مصلحت دارد، ولی بنا بر قول به مصلحت سلوکی صلوة جمعه که مؤدای اماره است مصلحت ندارد، بلکه سلوک و رفتار و عمل کردن بر طبق اماره، مصلحت دارد.

مرحوم مظفر می فرماید: بنا بر قول به مصلحت سلوکی (اجزا) خلاف قاعده است و قول به اجزا نیاز به دلیل دارد چه آنکه مصلحت سلوکی تا زمانی بر پا است و تدارک مصلحت واقعی را می نماید، که کشف خلاف نشده باشد و پس از کشف خلاف مصلحت سلوکی از کار می افتد، مثلاً فرض می کنیم واجب واقعی صلوة ظهر است و اماره قائم شده بر وجوب صلوة جمعه و مکلف بر طبق اماره عمل کرد و صلوة جمعه را انجام داد و سپس کشف خلاف شد، کشف خلاف اگر در وقت اتفاق افتاده باشد تنها فضیلت وقت، فوت شده و مصلحت سلوکی آن را تدارک می کند و اما مصلحت نماز ظهر فوت نشده برای اینکه مکلف می تواند نماز ظهر را در ساعت دوم و سوم وقت بخواند، و باید اعاده کند و اگر کشف خلاف در خارج وقت اتفاق افتاده باشد تنها چیزی که فوت شده مصلحت انجام واجب در وقت آن می باشد و این مصلحت فوت شده با مصلحت سلوکی تدارک می شود و لکن مصلحت عمل که صلوة ظهر باشد فوت نشده است چه آنکه بعد از کشف خلاف مکلف می تواند آن را در خارج وقت قضاء انجام بدهد و قضای صلوة ظهر واجب خواهد بود، بنا بر این بنا بر قول به مصلحت سلوکی نمی توان اجزا را پذیرفت.

توضیح ذلك: ان المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار ان الشارع لما جعل الامارة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الامارة، واللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع ان تقدر بقدر مافات من الواقع من مصلحة لا اكثر. وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع الا مصلحة فضيلة اول الوقت، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت الا مصلحة الوقت، اما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لا مكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها اصل مصلحة الفعل حتى يلزم الاجزاء؟!!

واما في (الموضوعات) فالظاهر ان المعروف^(١) عندهم ان الامارة فيها قد اخذت على نحو (الطريقة)، كقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها فان اصابته الواقع فذاك وان أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع غاية الامر ان المكلف معها معذور عند الخطأ وشأنها في ذلك شأن الامارة في الاحكام.

والسر في حملها على (الطريقة) هو ان الدليل الذي دل على حجية الامارة في الاحكام هو نفسه دل على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لأن القول

١. همان طوری که (اماره) در احکام اقتضای اجزا را نداشت در موضوعات ایضاً مقتضی اجزا نمی باشد چه آنکه اماره در موضوعات همانند احکام به نحو طریقت اعتبار شده یعنی مصلحتی در مؤدای اماره ایجاد نمی شود بنابراین با همان بیانی که در احکام، عدم اجزا ثابت گردید در موضوعات ایضاً عدم اجزا به اثبات می رسد و در عدم اجزا بین احکام و موضوعات تفاوتی وجود ندارد، مثلاً با قاعده (یَد) که یکی از امارات شرعیه می باشد، مالکیت آقای زید نسبت به کتابی که در دست دارد ثابت گردید و آقای عمرو طبق اماره مذکور عمل می نماید و کتاب را از آقای زید خریداری می کند و بعداً به علم یقینی برای عمرو کشف می شود که کتاب مذکور ملک آقای بکر بوده و آقای زید غاصبانه آن را در دست داشته است، اماره مذکور نمی تواند واقعیت امر را تغییر بدهد، آقای عمرو باید کتاب را به صاحب اصلی آن مسترد نماید و معامله باطل خواهد بود، آری در فرض مذکور اگر تا آخر عمر آقای عمرو، کشف خلاف اتفاق نمی افتاد بخاطر عمل کردن بر طبق اماره، معذورت داشت.

بالموضوعية هنا يقتضي محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الامامية كالامارة في الاحكام.

وعليه فالامارة في الموضوعات أيضا لا تقتضي الاجزاء بلا فرق بينها وبين الامارة في الاحكام.

٢- الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا

لا شك في أن العمل بالاصل انما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع اليه باعتباره وظيفه للجاهل^(١) لا بد منها للخروج من الحيرة.

١. مرحوم مظفر قبل از بررسی اصل بحث، سه نکته در رابطه با اصول عملیه ذکر می فرماید:

نکته اول: عمل کردن به اصل عملی زمانی جایز و صحیح است که دست مکلف از دلیل اجتهادی کوتاه باشد چه آنکه اصل عملی در مرحله شک که پایین تر از مرحله ظن است، اعتبار شده و تنها در مرحله شک کاربرد دارد، آن زمانی که مکلف بخاطر فقد دلیل ظنی از نظر تشخیص وظیفه و تکلیف شرعی خود، در حالت شک و تردید و تحیر و سرگردانی قرار می گیرد و بخاطر خروج از حیرت و علاج حالت شک، باید به اصل عملی مراجعه کند و الا با وجود دلیل ظنی نوبت به اصل عملی نمی رسد.

نکته دوم: اصول عملیه چهار عدد می باشد: ١- براءة، ٢- احتیاط، ٣- تسخیر، ٤- استصحاب، اگر دلیل بر اعتبار اصل عملی روایت و حدیث باشد اصل، شرعی می باشد و اگر دلیل اعتبار آن حکم عقل باشد اصل، عقلی خواهد بود. براءة و احتیاط هر کدام به شرعی و عقلی تقسیم می شود.

برائة عقلی: در آنجایی است که شک در تکلیف دارد، مانند شک در (شرب تُنن) در این جا براءة جاری است و اگر دلیل بر اعتبار براءة قاعده قبح عقاب بلا بیان باشد، براءة عقلی است و اگر (حدیث رُفِعَ ما لا یَعْلَمُونَ) باشد براءة شرعی می باشد.

احتیاط عقلی: آنجایی است که یقین به تکلیف دارد و شک در مکلف به، مثلاً نمی داند قصر واجب است و یا تمام، در این جا به حکم قاعده عقلیه (اشتغال یقینی براءة یقینی لازم دارد) باید احتیاط نماید.

فالاصل - في حقيقته - وظيفة للجاهل الشاك ينتهي اليه في مقام العمل اذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة وعلاج حالة الشك.

ثم ان الاصل على قسمين:

- ۱- أصل عقلي، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، والبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها الا رفع العقاب، لا جعل حكم بالاباحة من الشارع.
- ۲- أصل شرعي، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحيرة فيتضمن جعل

احتياط شرعي: در همان شک بدوی (شک در شرب تُتن) اخباری ها قائل به احتیاط هستند که به حکم روایت (فأختط لدينک) باید احتیاطاً شرب تُتن را ترک نماید.

تخیر: دلیل اعتبار آن تنها حکم عقل است و لذا تخیر شرعی نخواهیم داشت آنجایی که دوران امر بین محذورین (وجوب و حرمت) باشد به حکم عقل مکلف مخیر است هر کدام را انجام بدهد.

استصحاب: دلیل اعتبار آن تنها حکم شرع (روایت لا تنقُضُ الیقین بالشک) می باشد و لذا استصحاب عقلی نداریم.

فرق بین اصل شرعی و عقلی آن است که در اصل شرعی حکم ظاهری بر طبق مقتضی اصل از ناحیه شارع مقدس جعل می شود، و اما در مورد اصل عقلی از حکم ظاهری خبری نخواهد بود.

نکته سوم: از اصول اربعه تنها براءة شرعی و استصحاب محل نزاع واقع می شود و بقیه آنها از محوطه نزاع و جنگ بیرون خواهند بود، و اما احتیاط شرعی و عقلی از محل بحث خارج است بخاطر این است که در عمل احتیاطی واجبی ترک نشده است تا مصلحتی فوت شده باشد و از اجزأ و از تدارک مصلحت سخن به میان آید.

و اما براءة عقلی و تخیر، از محل بحث خارجند بخاطر آن است که در اصل عقلی حکم ظاهری جعل نمی شود، بنا بر این اگر کشف خلاف شود اجزأ صد در صد مصداق ندارد و اعاده بدون شک واجب خواهد بود.

بنا بر این تنها دو اصل (برائة شرعی و استصحاب) محل بحث و نزاع است که آیا ایتیان به حکم ظاهری از حکم واقعی، اجزا و کفایت دارد یا خیر؟

حكم ظاهري، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحة. ومثلها أصالة الطهارة والحلية.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أولاً- ان بحث الاجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية او شرعية لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

وثانياً- كذلك لا يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة وقاعدة التخيير، لانها - حسب الفرض لا تتضمن حكماً ظاهرياً، حتى يتصور فيها الاجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب والمعدورية المجردة. وعليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية وأصالة الطهارة.^(۱)

وهي لأول وهلة لا مجال لتوهم الاجزاء فيها لا في الاحكام ولا في الموضوعات،^(۲) فانها اولى من الامارات في عدم الاجزاء، باعتبار انها - كما ذكرنا في

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

۱. اصالة الحلية به اصل براءة برمی گردد و اصالة الطهارة به استصحاب برگشت دارد، بنا بر این محل نزاع دو تا اصل می باشد، نه چهار تا اصل.

۲. از بیانات گذشته معلوم گردید که محل نزاع تنها اصول شرعی (برائة شرعی و استصحاب) می باشد چه آنکه مطابق اصل شرعی از ناحیه شارع مقدس حکم ظاهری جعل می گردد، جهت روشن شدن محل نزاع مثالی را در مورد استصحاب می آوریم، مثلاً: آقای مکلف به طهارت ثوب خود، یقین دارد و سپس در طهارت آن شک می نماید و با جاری کردن «استصحاب طهارت» صلوة را با آن ثوب انجام می دهد و بعداً کشف خلاف می شود و به علم یقینی معلوم می گردد که ثوب طاهر نبوده است آیا ایتیان مأمور به ظاهری (که طبق استصحاب، حکم ظاهری جعل شده است) از مأمور به بامر واقعی (که صلوة با طهارت واقعی ثوب باشد) کفایت می کند یا خیر؟

در ابتدای وهله، چنین به نظر می رسد که «اجزاء» و کفایت، مجال و محلی ندارد چه آنکه در مورد اماره که قوی تر از اصل عملی است و افاده ظن و کشف از واقع دارد، اجزاً را قبول نکردیم، در مورد اصل عملی که در مرحله شک مطرح است و کاشفیت از واقع ندارد، بطریق

اولی باید «اجزا» را قبول نکنیم، یعنی اگر اماره نتواند واقع را تغییر بدهد اصل عملی، بطریق اولی نمی تواند واقع را تغییر بدهد، و لذا قدماء در مورد اصل عملی به عدم «اجزا» فتوا داده اند و لکن در عین حال مرحوم صاحب کفایه و تابعین وی در اصل عملی در نزاع مزبور قائل به اجزا شده است، البته در صورتی که اصل عملی در مورد شرط و جزء متعلق و موضوع تکلیف جاری شده باشد و انگیزه قائل شدن صاحب کفایه با اجزا در مورد اصل عملی که در مورد شرط و یا جزء متعلق تکلیف، جاری شده آنست که دلیل اصل عملی بر دلیل که شرط و یا جزء را واجب نموده حکومت دارد و توسعه دهنده دایره آن خواهد بود، ماحصل سخن مرحوم آخوند را با ذکر مثالی در مورد یکی از شرایط صلوٰه بیان می نمایم، مثلاً: یکی از شرایط صلوٰه طاهر بودن (لباس) نمازگزار است، نمازگذار یقین به طهارت لباس داشته و سپس دچار شک در طهارت آن شده است یا استصحاب طهارت لباس، نماز را با آن لباس انجام می دهد و بعداً کشف خلاف می شود و به علم یقینی معلوم می شود که لباس طاهر نبوده است مرحوم صاحب کفایه می گوید: اعاده لازم نخواهد بود بخاطر آنکه دلیلی که طهارت لباس را شرط قرار داده بود ظهور در طهارت واقعی داشت و دلیل استصحاب (لا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) آمد ظهور آن دلیل را منهدم کرد و دایره دلالت آن را توسعه داد و سرانجام دلیل استصحاب با آن دلیل، دست به دست هم دادند و بالاتفاق اعلام کردند که: آنچه که در صلوٰه شرط است مطلق طاهر بودن ثوب است چه طهارت ظاهری باشد و چه طهارت واقعی، بنا بر این اگر صلوٰه در ثوبی که طهارت ظاهری دارد انجام شود فاقد شرط نبوده و بلکه واجد شرط می باشد، در مثال مذکور آقای نمازگزار با طهارت ظاهری ثوب، نماز را گزارده است و کشف خلاف این را ثابت نمی کند که صلوٰه فاقد شرط بوده تا اعاده آن لازم باشد و بلکه در عین اینکه کشف خلاف شده است، صلوٰه انجام شده واجد شرط بوده منتهی شرط ظاهری یعنی واجد طهارت ظاهری ثوب بوده است، و لذا اعاده صلوٰه، بعد از کشف خلاف، لازم نمی باشد.

آری بعد از کشف خلاف نمازهای بعدی را باید در لباس طاهر واقعی انجام بدهد و این است ماحصل سخن مرحوم آخوند و بدین لحاظ در مورد اصول عملیه شرعی، قائل به اجزا شده است.

مرحوم محقق نائینی سخن مرحوم صاحب کفایه را نقد نموده و بررسی آن از حوصله

صدر البحث - وظيفة عملية يرجع اليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي. أما الواقع فهو على واقعيته، فيتنبز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل بالاصل غير رفع الحيرة عند الشك. فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضي الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

ولذا أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الاجزاء في الاصول العملية.

ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء منهم شيخنا صاحب الكفاية وتبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهاني. ولكن ذلك في خصوص الاصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه،^(١) كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما، دون الاصول الجارية في نفس الاحكام.

ومنشأ هذا الرأي عند اعتقاده بأن دليل الاصل في موضوعات الاحكام موسع لدائرة الشرط او الجزء المعتبر في موضوع التكليف ومتعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» يدل على أن كل شيء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة. والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها وانشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التي منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعي. ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة - حقيقة - أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية.

وإذا كان الامر كذلك فاذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة اليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور

كتاب بيرون است و لذا از ادامه بیشتر بحث صرف نظر می شود.

١. ضابطه کلی است که اگر حکم مربوط به موضوع خارجی بشود به آن می گویند موضوع تکلیف و اگر حکم مربوط به فعلی از افعال بشود می گویند متعلق تکلیف مثلاً در باب وضوء (وجوب) که حکم است مربوط می شود به غسل (شستن) دست و صورت (غسل که فعلی از افعال است) متعلق تکلیف است و دست و صورت که موضوع خارجیند موضوع تکلیف می باشد، در مثال مذکور (ثوب) موضوع تکلیف است و غسل و شستن ثوب متعلق تکلیف و همچنین صلوة متعلق تکلیف است.

حينئذ معنى لعدم الاجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك، والمفروض أن ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعتبر فيه تحقيقا، باعتبار أن الشرط هو الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط.

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر والموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا.

٣- الاجزاء في الامارات والاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة^(١)

وهذه أهم مسألة في الاجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فان المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد اعمالهم السابقة ظاهرا. وبستبعهم المقلدون لهم. والمقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الاول في الرأي بما يوجب فساد الاعمال السابقة.

فنقول في هذه الاحوال:



١. مسئله سؤم (طبق اماره و اصل عملی، عمل نموده و به توسط حجت معتبره ظنی کشف خلاف شده است مقتضی قاعده اجزأ و یا عدم اجزأ است؟) از مهمترین مسائل بحث «اجزأ» می باشد بخاطر آنکه مورد ابتلاي مکلفین خواهد بود، اولاً در مورد مجتهد زیاد و فراوان اتفاق می افتد که برایش تبدل و تغییر نظر حاصل می شود، مثلاً: مدتها به مقتضی اصل و یا اماره جلسه استراحت را در نماز واجب نمی دانسته و بعداً با یک روایت معتبری برخورد می نماید که دلالت بر وجوب آن دارد و فوراً تغییر عقیده می دهد و طبق این روایت فتوا صادر می نماید و معلوم است که از نظر ظاهر نمازهایی را که بدون جلسه استراحت [جلسه استراحت: عبارت است از نشستن و توقف نمودن بعد از سجده دوم رکعت اول و رکعت سوم.] خوانده است و باطل است و همین بلا بر سر مقلدین او ایضاً می آید.

و ثانیاً در مورد مقلد مثلاً بعد از مدتی، از تقلید مجتهد اول صرف نظر می کند و از مجتهدی تقلید می نماید که در بعضی از فتاوی با مجتهد اول اختلاف نظر دارد از باب مثال: مجتهد اول جلسه استراحت در نماز را واجب نمی دانسته و مجتهد دوم جلسه استراحت را واجب می داند و طبق نظر مجتهد دوم نمازهای بدون جلسه استراحت باطل خواهد بود، آیا اعاده اعمال گذشته لازم است یا خیر؟

إنه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا اشكال في وجوب الاخذ بها في الوقائع اللاحقة^(١) غير المرتبطة بالوقائع السابقة. ولا اشكال - أيضاً - في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلاً في الزمن اللاحق.

وانما الاشكال في الوقائع اللاحقة^(٢) المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهداً أو تقليداً في وقت العبادة وقد عمل بمقتضى الحجة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله مما يقضى كالصلاة، ومثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربي اجتهداً أو تقليداً ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي والزوجة لا تزال موجودة.

فان المعروف في الموضوعات الخارجية^(٣) عدم الاجزاء.



١. یعنی دو مورد از محل نزاع بیرون است:
مورد اول: نسبت به اعمال آینده ای که مربوط به اعمال گذشته نمی باشد باید طبق حجّت معتبره کشف کننده خلاف، عمل نماید.
- مورد دوم: اعمالی که در سابق انجام داده و در زمان حاضر اثری بر آنها مترتب نمی شود مثلاً در زمان سابق با عقد فارسی با زنی ازدواج کرده و آن زن دار فانی را وداع گفته است با آنکه حجّت معتبره را شرط می داند و لکن قضیه با انتفای موضوع (فوت زوجه) مستفی می باشد و از محل بحث اجزأ بیرون است.
٢. نزاع در وقایع و اعمالی است که در زمان حاضر قابل تدارک باشد مانند (صلوة) و مسئله نکاح با زنی که هنوز زنده است.
٣. مرحوم مظفر در مسئله سؤم از مسائل اجزأ می فرماید: اما در موضوعات، معروف بین علماء، عدم اجزأ است مثلاً با جریان قاعده (یذ) و یا استصحاب، مالکیت آقای زید نسبت به کتابی که در اختیار دارد به اثبات می رسد و آقای عمرو کتاب مورد نظر را خریداری می نماید و سپس با قیام حجّت معتبره (بیّنة و امثال آن) کشف می گردد که آقای زید مالکیت نداشته است و معروف بین علماء عدم اجزأ است یعنی معامله باطل بوده و کتاب مورد معامله باید به صاحب اصلی آن مسترد شود.
- و اما در احکام: بعضی ها ادعای اجماع بر اجزأ نموده است، مخصوصاً در امور عبادی

أما في الاحكام فقد قيل بقيام الاجماع على الاجزاء لاسيما في الامور العبادية كالمثال الاول المتقدم.

ولكن العدة في الباب أن نبحت عن القاعدة ما ذا تقتضي هنا؟ هل تقتضي الاجزاء او لا تقتضيه؟ والظاهر انها لا تقتضي الاجزاء.

وخلاصة ما ينبغي أن يقال: ان من يدعي الاجزاء لابد أن يدعي ان المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق الا العمل على طبق الحجة الاخيرة التي قامت عنده. واما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه في حينها.^(١)

ولكن يقال له: ان التبديل الذي حصل له،^(٢) إما ان يدعي انه تبديل في الحكم

مانند صلوة و صوم که چاره‌ای جزء قول به اجزاء نخواهیم داشت.

ولكن آن چه که در مسئله سؤم مهم است این است که از مقتضی قاعده باید سخن بگوئیم و ظاهراً قاعده اولیه اقتضای اجزاء را ندارد با این تحلیل که مدعی «اجزاء» آخرین سخنی که می تواند بگوید این است که اعمال گذشته در حین صدور مطابق حجت اولی بوده و حجت اولی در حین صدور اعمال، حجت داشته، بنا بر این پس از کشف خلاف به توسط حجت دوم مکلف نسبت به اعمال آینده طبق حجت ثانی عمل نماید و نظر بر اینکه اعمال گذشته در ظرف خود مطابق حجت صادر شده اند لذا اعاده آنها لازم نمی باشد.

۱. یعنی اعمال سابق در حین صدور، طبق حجتی که برای مکلف معتبر بوده و مضمی بوده است، انجام شده.

۲. از مدعی اجزاء باید سؤال کنیم تبدل که واقع شده است مربوط به چه چیز می باشد؟ بطور مسلم تبدل مربوط به حکم واقعی نمی باشد چه آنکه تبدل در حکم واقعی مستلزم تصویب است و باطل خواهد بود.

بنا بر این تبدل مربوط به حجت است (فإن أراد أن الحجة الاولى هي...) اگر نظر مدعی اجزاء، این باشد که حجت اولی تنها نسبت به اعمالی که در گذشته انجام شده و قابل تدراک نمی باشد، حجت دارد این ادعا در اجزاء نسبت به اعمال آینده و اعمال گذشته ای که قابل تدراک هستند سودی ندارد و اعمال گذشته غیر قابل تدراک، گفتیم که از محل نزاع خارج است، (وإن أراد أن الحجة الاولى هي حجة مطلقاً...) و اگر نظر مدعی اجزاء، این باشد که حجت اولی مطلقاً حتی نسبت به اعمال آینده و اعمال گذشته ای که قابل تدراک هستند،

الواقعي أو تبدل في الحجة عليه. ولا ثالث لهما.

أما دعوى التبدل في الحكم الواقعي فلا اشكال في بطلانها، لأنها تستلزم القول بالتصويب. وهو ظاهر.

وأما دعوى التبدل في الحجة، فإن أراد أن الحجة الاولى هي حجة بالنسبة إلى الاعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فهذا لا ينفع في الاجزاء بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة وآثار الاعمال السابقة،^(١) وإن أراد أن الحجة الاولى هي حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة وآثار الاعمال السابقة فالدعوى باطلة قطعاً.

لأنه في تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة أن المدرك السابق لم يكن حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو أنه تخيله حجة وهو ليس بحجة. لا أن المدرك الاول حجة مطلقاً، وهذا الثاني حجة أخرى:

وكذلك الكلام في تبدل التقليد، فإن مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الاعمال الواقعة على طبق التقليد الاول، فلا بد من ترتيب الاثر على طبق الحجة الفعلية فإن الحجة السابقة - أي التقليد الاول - كالحجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، وإن كانت حجة عليه في وقته، والمفروض عدم التبدل في الحكم الواقعي فهو باق على حاله.

حجّت می باشد این ادّعا باطل است برای اینکه معنای تبدّل در حجّت آن است که حجّت دوم از بطلان حجّت اول کشف می نماید، به عبارت دیگر با آمدن حجّت ثانی ثابت می شود که حجّت اولی از ابتدای امر حجّیت نداشته و مکلف به خیال واهی، آن را حجّت می دانسته (دقت کنید) و در واقع حجّیت و اعتباری نداشته، بنا بر این اعمال گذشته ای که قابل تدارک نمی باشند و در زمان حاضر آثاری ندارند از محل بحث خارج هستند، و اما اعمالی که قابل تدارک (اداء و قضاء) هستند در حین صدور مطابق حجّت صادر نشده اند چه آنکه از آمدن حجّت دوم معلوم گردید که حجّت اول از اصل حجّیت نداشته است، بنا بر این مکلف در اعمال آینده طبق حجّت ثانی عمل نماید و نسبت به اعمالی که قابل تدارک هستند باید طبق حجّت دوم عمل نماید و آنها را اعاده کند و این است که می گوئیم مقتضی قاعده در مسئله سوّم از مسائل اجزأ، عدم اجزأ است و بلکه طبق قاعده باید اعمال گذشته را اعاده نماید.

١. اعمال لاحقه یعنی اعمال آینده و آثار اعمال السابقة یعنی اعمالی که قابل تدارک

هستند.

فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه.

فلا أجزاء الا إذا ثبت الاجماع عليه.^(١)

وتفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

«تنبيه في تبدل القطع»^(٢)

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطؤه، فانه لا ينبغي الشك في عدم الاجزاء. والسر واضح، لانه عند القطع الاول لم يفعل ما يستوفي مصلحة الواقع بأي وجه من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي، لانه في الحقيقة لا أمر موجه اليه وانما كان يتخيل الامر.

وعليه، فيجب امثال الواقع في الوقت أداء وفي خارجه قضاء.

نعم لو أن العمل الذي قطع بوجوبه^(٣) كان من باب الاتفاق محققا لمصلحة الواقع

۱. اگر نسبت به اجزاء اجماع ثابت گردد مجبوراً اجزاء را علی‌رغم قاعدة باید بپذیریم و لكن در ثبوت اجماع جای حرف خواهد بود.

و تفصیل سخن در این زمینه ما فوق استعداد کتاب و خوانندگان آن خواهد بود.

۲. ما حصل تنبيه این است که اگر مکلف طبق یقین که به حکم شرعی پیدا کرده، عمل نماید و سپس به علم یقینی کشف خلاف گردد در این فرض در عدم اجزاء شک و تردیدی وجود ندارد چه آنکه حجیت قطع ذاتی است و به جعل شارع نمی‌باشد و اما حجیت امارات و اصول به جعل و اعتبار شارع است و لذا طبق اماره و اصل از ناحیه شارع حکم ظاهری و امر ظاهری جعل می‌گردد.

و اما طبق قطع، حکم ظاهری و امر ظاهری جعل نخواهد شد و آقای قاطع در عمل بر طبق قطع خود، حکم ظاهری را انجام نداده و نه امر ظاهری و نه امر واقعی متوجه او نبوده است، بنا بر این در فرض کشف خلاف آقای قاطع عملی را که مصلحت واقع را تدارک نماید انجام نداده و اعاده واجب خواهد بود.

۳. آری اگر از باب اتفاق، عمل مورد قطع محقق و محصل مصلحت واقع شود بناچار باید اجزاء را بپذیریم، ولی این نه به خاطر آن است که عمل مذکور مورد قطع بوده است بلکه

فانه لابد ان يكون مجزئاً. ولكن هذا أمر آخر اتفاقي ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

المسألة الثانية - مقدمة الواجب

تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب^(١) عليه شيء وكان حصوله يستوقف على مقدمات،^(٢) فانه لابد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها. وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك والنزاع، وانما الذي وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الاصوليين هو أن هذه اللابدية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب الا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعاً أيضاً؟

بخاطر حصول اتفاقي مصلحت می باشد مثلاً بوجوب اطعام زيد یقین پیدا کرده و او را اطعام نموده و بعداً به علم یقینی کشف خلاف شده که اطعام عمرو واجب بوده است و غرض مولی تنها اطعام بوده نه خصوص اطعام عمرو و با اطعام زيد غرض مولی حاصل شده است، لذا اعاده اطعام واجب نخواهد بود.

۱. بحث مقدمه واجب مسئله دوم از مسائل مبحث (غير مستقلات عقلیه) را بوجود می آورد و آن چه که در بحث مقدمه واجب محل نزاع است وجوب شرعی مقدمه می باشد نه وجوب عقلی آن، چه آنکه در وجوب عقلی مقدمه واجب، کسی نزاع ندارد و همه قبول دارند که مقدمه واجب از نظر عقل واجب و لازم است و بدون تحقق و حصول مقدمه، ذی المقدمه تحقق پذیر نخواهد بود، بنا بر این محل نزاع این است که آیا مقدمه واجب علاوه بر لایدیت و وجوب عقلی، لایدیت و وجوب شرعی دارد یا خیر؟

به عبارت دیگر آیا عقل علاوه بر حکم بر وجوب عقلی مقدمه، حکم بر وجوب شرعی آن می نماید یا خیر؟ و آیا از نظر عقل ملازمه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه هست یا خیر؟ و اگر ملازمه باشد از وجوب عقلی مقدمه وجوب شرعی آن کشف شده است و اگر ملازمه نباشد از وجوب عقلی مقدمه وجوب شرعی آن کشف نخواهد شد. ۲. یعنی وجود و تحقق واجب متوقف بر مقدمات دارد، نه وجوب آن.

يعني ان الواجب هل يلزم عقلا من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعا؟^(۱)
 أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلا وجوب مقدمته أيضا عند ذلك المولى.
 وبعبارة رابعة أكثر وضوحا. ان العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أي يدرك لزومها) ولكن هل يحكم أيضا بأنها واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها؟
 وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الاصولية؟^(۲)
 وإذا اتضح ما تقدم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم انه في أي قسم من اقسام

۱. یعنی آیا عقل درک می‌کند که از لازمه وجوب شرعی ذی المقدمه، وجوب شرعی مقدمه هست یا چنین درکی را ندارد؟ اگر چنان درکی داشته باشد ملازمه عقلیه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه ثابت می‌شود و سرانجام از حکم عقل به ملازمه، وجوب شرعی مقدمه که یکی از احکام شرعی می‌باشد کشف شده است.
 ۲. در مسئله مقدمه واجب دو تا نزاع مطرح است.

نزاع اول: این است که آیا مسئله مقدمه واجب از مسائل علم اصول است و یا از مسائل علم فقه و یا علم کلام و یا از مبادی احکام؟
 نزاع دوم: پس از آنکه ثابت شد که مسئله مقدمه واجب از مسائل علم اصول می‌باشد، مطرح می‌گردد که آیا مسئله مقدمه واجب جزء مسائل لفظیه علم اصول است و یا جزء مسائل عقلیه علم اصول خواهد بود؟

مرحوم مظفر تنها نزاع دوم را مطرح فرموده و می‌فرماید اگر ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه از باب ملازمه غیر یقینی و یا بین به معنی الأعم باشد، مسئله مقدمه واجب جزء مسائل عقلیه است و ارتباطی با مسائل الفاظ و دلالت الفاظ ندارد و اگر ملازمه مذکور از باب ملازمه بین به معنی الأخص باشد مسئله مقدمه واجب جزء مباحث الفاظ خواهد بود.

المباحث الاصولية ينبغي أن تدخل هذه المسألة. وتوضيح ذلك:

إن هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على انحاء ثلاثة: اما ملازمة غير بينة. أو **بَيِّنَةٌ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَى**،^(۱) او بينة بالمعنى الاخص.

فان كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - غير بينة او بينة بالمعنى الاعم، فاثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعا لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبدا بل اثباته انما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة، وإذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الاشارة. وعلى هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير

۱. ۱- ملازمه غير بینه: آن است که در حصول جزم به ملازمه، تنها تصور طرفین و نسبت بینهما کافی نمی باشد بلکه نیاز به دلیل اخری دارد، مانند: ملازمه بین (کثیر الزماد) بودن زید و سخاوت داشتن او، که باید کثیر الزماد بودن (زیاد خاکستر داشتن) زید تصور شود و سخاوت زید تصور گردد و ثالثاً نسبت بینهما تصور شود و علاوه باید دلیل اقامه گردد بر اینکه «کثیر الزماد بودن زید» بخاطر زیادی مهمان و مهمان نوازی او می باشد و سپس جزم به ملازمه بین کثیر الزماد بودن زید و سخاوت داشتن او حاصل خواهد گشت.

۲- ملازمه بینه بمعنی الأعم: آن است که با تصور ملزوم و تصور لازم و تصور نسبت بینهما، جزم به ملازمه حاصل می شود مانند: الاثنان نصف الأربع، اولاً باید (اثنین) تصور شود و ثانياً (أربعة) باید تصور گردد و ثالثاً نسبت بینهما تصور شود و سپس جزم به ملازمه و اینکه اثنین نصف أربعة می باشد، حاصل خواهد شد.

این دو قسم از ملازمه، ملازمه عقلیه است و حاکم در آنها عقل می باشد و به عبارت دیگر جزء دلالت عقلیه می باشند.

۳- ملازمه بینه به معنی الأخص: آن است که با تصور ملزوم، لازم تصور می شود و جزم به ملازمه حاصل خواهد شد، مانند: تصور (عمی و بصر) و این قسم سوم از ملازمه، جزء دلالت التزامی لفظ است و مربوط به لفظ می باشد یعنی لفظ (عمی) دلالت بر (بصر) دارد.

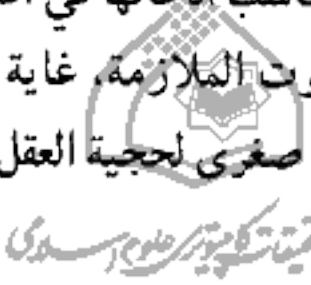
نظر مرحوم مظفر آن است که ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه از قسم ملازمه بین به معنی الأعم می باشد و لذا مسئله مقدمه واجب جزء مسائل عقلیه اصولیه است و لذا آن را در مبحث مستقلات عقلیه ذکر نموده است، بنا بر این مسئله مقدمه واجب صغرای (حجیت عقل) را تشکیل می دهد.

المستقلة، ولا يصح ادراجها في مباحث الالفاظ.

وان كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - ملازمة بينة بالمعنى الاخص، فاثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية وهي الدلالة الالتزامية خاصة. والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة.

ولعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الالفاظ وجعلوها من مباحث الاوامر بالخصوص. وهم على حق في ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا يقول بها الا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الاخص، ولكن الأمر ليس كذلك.

اذن، يمكننا أن نقول: إن هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الاقوال فيها: يمكن أن تدخل في مباحث الالفاظ على بعض الاقوال، ويمكن ان تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر.

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب ادخالها في الملازمات العقلية - كما صنعنا - لأن البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة، غاية الامر انه على أحد الاقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل. وعلى القول الآخر تتمحض في الدخول صغرى لحجية العقل.  والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل.

ثمرة النزاع

إن ثمرة النزاع^(١) المتصورة - أولاً وبالذات^(٢) - لهذه المسألة هي استنتاج وجوب

١. ثمره ای که اولاً و بالذات بر بحث مقدمه واجب مترتب می شود، اثبات وجوب شرعی مقدمه می باشد و این وجوب شرعی مقدمه به نوبه خود یکی از احکام شرعی بوده که به توسط حکم عقل به ملازمه، استنتاج می گردد و همین مقدار (اثبات یکی از احکام شرعی) در اینکه مسئله مقدمه واجب جزء مسائل علم اصول باشد، کافی خواهد بود چه آنکه معیار مسئله اصولی آن است که در طریق اثبات حکم شرعی واقع شود و لکن ثمره مذکور (اثبات وجوب شرعی مقدمه) تنها می تواند ثمره علمی باشد نه ثمره عملی، چه آنکه مقدمه واجب بدون شک وجوب عقلی دارد و کسی که می خواهد ذی المقدمه را انجام بدهد چه معتقد به

المقدمة شرعا بالاضافة إلى وجوبها العقلي الثابت. وهذا المقدار كاف في ثمره المسألة الاصولية، لأن المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الاحكام من ادلتها.

ولكن هذه ثمره غير عملية، باعتبار أن المقدمة بعد فرض وجوبها العقلي ولا بدية الاتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعا او بعدم وجوبها اذ لا مجال للمكلف ان يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدمة.

وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثا عمليا مفيدا، بل يبدو لأول وهلة أنه لغو من القول لا طائل تحته، مع أن هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثا.

ومن أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا

وجوب شرعي مقدمه باشد و چه نباشد باید مقدمه را انجام بدهد و حتی می توانیم بگوییم که وجوب شرعی پس از ثبوت وجوب عقلی آن لغو می باشد، بنا بر این در ابتدای وهله چنین به نظر می رسد که بحث از مسأله مقدمه واجب (با آنکه از مهمترین و مشهورترین و دقیقترین مسائل علم اصول است) لغو بوده و نتیجه عملی و مفیدی را در بر نخواهد داشت. و لذا عده ای از اصولیین یک سلسله فواید و ثمرات عملی برای بحث از مقدمه واجب ذکر نموده اند که هیچ یک از آن ثمرات دردی را دوا نخواهد کرد.

با توجه به نظر ابتدایی باید بحث از مقدمه واجب را لغو محض تلقی نموده و به طور کلی باید آن را رها کرده و متروک سازیم، و لکن با نظر دقی باید بگوییم مسئله بحث مقدمه واجب گر چه فواید عملی ندارد و لکن از نظر علمی و آگاهی فواید زیاد و فراوانی بر آن مترتب می شود که این فواید علمی به مسئله مقدمه واجب عظمت خاصی خواهد بخشید و علاوه خیلی از مسائلی که نتیجه عملی در فقه دارند، به مقدمه واجب مربوط هستند و بدین لحاظ بحث مقدمه واجب لغو نبوده و به همان شهرت و عظمت خود باقی می باشد و باید مورد توجه واقع شود.

ص ۴۷۵-۲- یعنی تنها ثمره ای که اولاً و بالذات و بدون واسطه بر بحث مقدمه واجب مترتب می شود همان اثبات وجوب شرعی مقدمه است و اما فواید دیگری که بر بحث مقدمه واجب مترتب می شود (كَالْبَحْثِ عَنِ الشَّرْطِ الْمُتَأَخَّرِ...) در مرحله ثانی و بالواسطه خواهد بود.

البحث^(۱) غير ثمرة أصل الوجوب. وفي الحقيقة ان كل ما ذكره من ثمرات لا تسمن ولا تغني من جوع.

(راجع عنها المطولات ان شئت).

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا؟ وهل من الأصح ان نترك البحث عنها؟ -
نقول: لا!

إن للمسألة فوائد علمية كثيرة ان لم تكن لها فوائد عملية، ولا يستهان بتلك

۱. بعضی از متأخرین علمای علم اصول در مقام تفتیش و جستجو بر آمده‌اند تا فواید و ثمرات عملی برای بحث مقدمه واجب پیدا نمایند، چنانچه مرحوم صاحب کفایه چند تا از ثمرات را ذکر می‌فرماید و بعداً ردّ می‌نماید و ما جهت مزید اطلاع، بعضی از آنها را بیان می‌نماییم:

۱- مثلاً: کسی نذر کرده است که پنج تا واجب را انجام بدهد و یک عمل واجب را با چهار تا مقدمه آن عملی می‌نماید اگر مقدمات واجب وجوب شرعی باشند برائۀ ذمه از نذر حاصل می‌شود و الاً حاصل نخواهد شد.

۲- مثلاً شخصی عمل واجبی را که دارای پنج تا مقدمه می‌باشد، ترک می‌کند و اگر مقدمات وجوب شرعی داشته باشند شش تا واجب ترک شده و اصرار بر گناه، مصداق پیدا می‌کند و فسق آن شخص ثابت می‌گردد و اگر مقدمات وجوب شرعی نداشته باشند فسق آن شخص ثابت نخواهد شد.

۳- اگر مقدمه واجب وجوب شرعی داشته باشد اخذ اجرة بر آن جایز نیست و اگر وجوب شرعی نداشته باشد اخذ اجرة جایز خواهد بود.

و لکن نظر بر اینکه ثمرات مذکور (بُراءُ النَّذر و «حُصُولُ فِسْق» و «عدم جَوَازِ اخْذِ اجْرَةٍ») هر کدام حکم جزئی می‌باشند، لذا هیچ یک از آنها نمی‌تواند به عنوان ثمره مسئله اصولی قلمداد گردد چه آنکه ثمره مسئله اصولی باید استنباط حکم شرعی کلی باشد مثلاً یکی از مسائل اصولی بحث حجیت خبر واحد است و نتیجه آن، حجیت خبر ثقة می‌باشد و اگر خبر ثقة بر وجوب صلوة جمعه دلالت نماید حکم شرعی که وجوب صلوة جمعه است ثابت می‌گردد و این حکم شرعی، کلی خواهد بود، و اما ثمرات مذکور (بُراءُ النَّذر و حصول فسق و عدم جواز اخذ اجرة) هیچ کدام حکم شرعی کلی نمی‌باشند.

الفوائد كما ستري، ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوتة وعبادية بعض المقدمات كالظهورات الثلاث^(١) مما لا يسع الاصولي أن يتجاهلها ويغفلها. وهذا كله ليس بالشيء القليل وان لم تكن هي من المسائل الاصولية.

ولذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه الامور المنوّه عنها وأمثالها. أما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين.

هذا، ونحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعة:

١- الواجب النفسي والغيري^(٢)

تقدم في الجزء الاول ص ١٢٦ معنى الواجب النفسي والغيري، ويجب توضيحهما الآن فانه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأن الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدمة - على تقدير القول بوجوبها-.

١. يعنى هر يك از مباحث شرط متأخر و مقدمات مفوتة و عبادى بودن غسل و وضو و تيمم فوايد زيادى دارند و آثار علمى و فقهى بر آنها مترتب مى شود و همه اين مباحث در بحث مقدمه واجب بايد بررسى شوند.

٢. يکى از تقسيمات واجب، تقسيم واجب است به نفسى و غيرى، ذکر اين تقسيم در مبحث صيغه امر به اين مناسبت بود که اگر در وجوب نفسى و غيرى شک حاصل شود اطلاق صيغه امر اقتضاى وجوب نفسى را خواهد داشت و طرح مجدد آن، در مبحث مقدمه واجب بدین مناسبت است که اگر وجوب شرعى مقدمه، ثابت گردد وجوب غيرى خواهد بود نه نفسى.

على اى حال محکمترین و بهترین تعريف برای واجب نفسى و غيرى اين است که واجب نفسى وجوب لِنَفْسِهِ دارد، يعنى برای خود واجب است و واجب غيرى وجوب لِغَيْرِهِ دارد، يعنى برای غير خود واجب مى باشد، مثلاً صلوة واجب نفسى است و وضو واجب غيرى مى باشد.

وعليه، فنقول في تعريفهما:

(الواجب النفسي): ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

(الواجب الغيري): ما وجب... لواجب آخر.

وهذان التعريفان أسدّ التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من

التوضيح:

فان قولنا: «ما وجب لنفسه» قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة أن العبارة تعطي أن معناها^(١) أن يكون وجوب الشيء علة لنفسه في الواجب النفسي، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري، اذ استفاد منه أن وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور.

ولا شك في أن هذا محال في الواجب النفسي، اذ كيف يكون الشيء علة لنفسه؟

ويندفع هذا التوهم بِأَدْنَى تَأَمُّلٍ،^(٢) فان ذلك التعبير عن الواجب النفسي صحيح لا

غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه «واجب الوجود لذاته»، فان غرضهم منه

أن وجوده ليس مستفاداً من الغير ولا لأجل الغير كالممكن، لا أن معناه أنه معلول لذاته.

وكذلك هنا نقول في الواجب النفسي فان معنى «ما وجب لنفسه» أن وجوبه غير مستفاد

مرکز تحقیقات فقه وعلوم اسلامی

۱. ما حصل توهم این است که از کلمه (لِنَفْسِهِ) چنین به نظر می آید که در واجب نفسی وجوب علت برای خودش می باشد چه آنکه (لِنَفْسِهِ) در مقابل (لِغَيْرِهِ) است و در واجب غیری وجوب غیر علت واجب غیری می باشد، بنا بر این بمقتضی^{مقابله} آن تعبیر (لِنَفْسِهِ) استفاده می شود که وجوب شیئی علت برای خودش باشد و اینکه چیزی علت خودش باشد محال است.

۲. با یک مقدار دقت می بینیم که تعبیر «لِنَفْسِهِ» در مورد واجب نفسی ایراد فنی بسیار نمی آورد، چه آنکه منظور از «لِنَفْسِهِ» این است که وجوب واجب نفسی بخاطر غیر نمی باشد چنان چه تعبیر (لِنَفْسِهِ) و (لِذَاتِهِ) در مورد باری تعالی نه به آن معنی است که باری تعالی معلول خود باشد بلکه به این معنی است که وجود و هستی خود را از غیر اخذ نکرده است و بلکه خود، عین هستی و وجود است.

بنا بر این واجب نفسی آن است که وجوبش بخاطر غیر نیست و اما واجب غیری وجوبش بخاطر غیر است و تابع غیر خواهد بود مانند وجوب مقدمه که دایر مدار وجوب ذی المقدمه است که اگر وجوب ذی المقدمه در کار نباشد از وجوب مقدمه خبری نخواهد بود.

من الغير ولا لأجل الغير في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لأجل الغير، لا أن وجوبه مستفاد من نفسه.

وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيري «ما وجب لواجب آخر» فان معناه أن وجوبه لأجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدمة لذلك الغير الواجب. وسيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعية هذه، ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيري في الباب.

۲- معنی التبعية في الوجوب الغيري^(۱)

قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم: «أن الواجب الغيري تابع في وجوبه لوجوب غيره»، ولكن هذا التعبير مجمل جداً، لأن التبعية في الوجوب يمكن أن تتصور لها معاني أربعة، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

۱- أن يكون معنى الوجوب التبعية هو الوجوب بالعرض. ومعنى ذلك أنه ليس في

۱. مرحوم مظفر برای کلمه تبعیت و تابع و تبعی چهار تا معنی ذکر می فرماید و در ضمن اظهار نظر می فرماید که مقصود از وجوب تبعی در تعبيرات علمای اعلام، همان معنای چهارم تبعیت خواهد بود.

۱- وجوب تبعی، یعنی وجوب بالعرض، مقدمه واجب، وجوب تبعی دارد به این معنی که وجوب مقدمه بالعرض است و وجوب ذی المقدمه بالذات است چنان چه حرکت کشتی بالذات است و حرکت سرنشین آن، بالعرض می باشد، به عبارت دیگر در مقدمه و ذی المقدمه وجوب واحدی موجود است که همان وجوب نفسی ذی المقدمه می باشد و همین وجوب واحد، اولاً و بالذات بذی المقدمه نسبت داده می شود و ثانیاً و بالعرض به مقدمه منسوب خواهد شد (و ذالک نظیر الوجود بالنسبة إلى اللفظ و المعنى حیثما یقال: المعنى موجود باللفظ...) در بحث (استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی) بیان کردیم که متکلم در مقام استعمال، معنا را به توسط لفظ برای مخاطب ایجاد می نماید معنای ایجاد معنی به توسط لفظ این نیست که دو تا وجود (یکی بنام لفظ و دیگری بنام معنی) در کار باشد، بلکه وجود واحدی در کار است که همان وجود لفظ می باشد که اولاً و بالذات منسوب به لفظ است و ثانیاً و بالعرض منسوب به معنی می باشد، یعنی لفظ با وجود حقیقی خود، لفظ است و با وجود تنزیلی خود، معنی خواهد بود.

الواقع الا وجوب واحد حقيقي - وهو الوجوب النفسي - ينسب إلى ذي المقدمة أولا وبالذات وإلى المقدمة ثانيا وبالعرض. وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: المعنى موجود باللفظ، فان المقصود بذلك أن هناك وجودا واحدا حقيقيا ينسب إلى اللفظ أولا وبالذات وإلى المعنى ثانيا وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعية هنا، لأن المقصود من الوجوب الغيري وجوب حقيقي آخر يثبت للمقدمة^(۱) غير وجوب ذيها

۱. و لكن مقصود علماء از وجوب تبعی مقدمه، این معنای اول نخواهد بود چه آنکه نظر علماء از وجوب غیری مقدمه آن است که مقدمه وجوب حقیقی برای خود داشته باشد که غیر از وجوب ذی المقدمه است، به عبارت دیگر مقدمه و ذی المقدمه هر کدام وجوب حقیقی مخصوص به خود دارند و خلاصه مورد نزاع در مقدمه واجب این است که علاوه بر وجوب شرعی ذی المقدمه برای مقدمه وجوب شرعی دیگری ثابت گردد (علی أن هذا الوجوب بالعرض لیس وجوباً یزید علی للأبدية العقلية...) علاوه بر ما ذکر اگر معنای اول مورد نظر باشد و قرار باشد که برای مقدمه، تنها وجوب عرضی و مجازی ثابت گردد، نزاع از صورت عملی بودن خارج شده و لفظی خواهد شد، چه آنکه وجوب عرضی و مجازی چیزی زائد بر لایندیت و وجوب عقلی، نخواهد بود و وجوب عقلی مقدمه مورد قبول همه می باشد، بنا بر این معنای اول تبعیت به هیچ وجه نمی تواند مقصود و منظور باشد.

۲- أن یکون معنی التبعية صرّف التأخر... معنای دوم تبعیت این است که واجب تبعی وجوب مستقل داشته باشد و جدای از وجوب نفسی و تابع بودن و تبعی بودن به این کیفیت است که وجوب غیری متأخر از وجوب نفسی باشد و مترتب بر وجوب نفسی بشود، مانند: أمر به حج که وجود مستقلاً است مترتب می شود بر وجود مستقل دیگر که حصول استطاعت باشد.

این معنای دومی ایضاً مقصود و منظور نمی باشد چه آنکه وجوب مقدمه وابستگی عمیقی بر وجوب ذی المقدمه دارد و معنای دوم تبعیت، نه تنها این وابستگی را نمی فهماند و بلکه با مقدمیت مقدمه منافات دارد چه آنکه معنای دوم در موردی که دو وجوب نفسی مترتب بر همدیگر بشود ایضاً صادق است.

۳- معنای سوم: تبعیت یعنی معلولیت تابع، و علیت متبوع، و معنای تبعی بودن وجوب

النفسی، بأن يكون لكل من المقدمة وذيها وجوب قائم به حقيقة. ومعنى التبعية في هذا الوجه أن الوجوب الحقيقي واحد ويكون الوجوب الثاني وجوباً مجازياً. على أن هذا الوجوب بالعرض ليس وجوباً يزيد على الابدئية العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً.

۲- أن يكون معنى التبعية صرف التأخر في الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثاً مستقلاً ولكنه بعد البعث نحو ذيها مرتب عليه في الوجود،

مقدمه این است که وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه است همان طور که وجود (نار) علت وجود حرارت است، وجوب ذی المقدمه علت وجوب مقدمه می باشد که به محض تحقق وجوب ذی المقدمه، وجوب مقدمه محقق می شود (و کان هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم...) مرحوم مظفر می فرماید دو تا مدرک اساسی موجود است که علمای اعلام از تبعیت همین معنای سؤم را در نظر داشتند:

مدرک اول: (وَلِذَا قَالُوا بِأَنَّ وَجُوبَ الْمَقْدَمَةِ تَابِعٌ لَوْجُوبِ ذِيهَا إِطْلَاقاً وَاشْتِرَاطاً لِمَكَانِ هَذِهِ الْمَعْلُولِيَّةِ، لِأَنَّ الْمَعْلُولَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا حَيْثُ تَتَحَقَّقُ الْعِلَّةُ وَإِذَا تَحَقَّقَتِ الْعِلَّةُ لَا بُدَّ مِنْ تَحَقُّقِهِ بِصُورَةٍ لَا يَتَخَلَّفُ عَنْهَا).

ترجمه: علماء فرموده اند که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه می باشد به این کیفیت که معلول همان طوری که در اصل وجود متوقف بر علت است در کیفیت وجود از نظر مطلق بودن و مشروط بودن، ایضاً تابع علت است که اگر علت به صورت مطلق محقق شود معلول ایضاً مطلق است و اگر علت به صورت مشروط محقق شود معلول به همان صورت تحقق می یابد.

و کاملاً روشن است که علماء صراحتهً تبعیت را به معنای سؤم (علت و معلول بودن) تفسیر نموده اند.

مدرک دوم: (وَ أَيْضاً عَلَّلُوا امْتِنَاعَ وَجُوبِ الْمَقْدَمَةِ قَبْلَ وَجُوبِ ذِيهَا بِامْتِنَاعِ وَجُودِ الْمَعْلُولِ قَبْلَ وَجُودِ عِلَّتِهِ).

از این تعلیل کاملاً استفاده می شود که منظور علماء از تابع و تبعیت، معلول بودن و معلولیت خواهد بود.

فيكون من قبيل الامر بالحج المرتب وجودا على حصول الاستطاعة ومن قبيل الامر بالصلاة بعد حصول البلوغ او دخول الوقت.

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضا لا ينبغي أن يكون هو المقصود^(١) هنا، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة - في الحقيقة - وجوبا نفسيا آخر في مقابل وجوب ذي المقدمة وانما يكون وجوب ذي المقدمة له السبق في الوجود فقط. وهذا ينافي حقيقة المقدمية فانها لا تكون لا موصلة إلى ذي المقدمة في وجودها وفي وجوبها معا.

٣- أن يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدمة على وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعاث الاثر من مؤثره التكويني كانبعاث الحرارة من النار.

وكأن هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم، ولذا قالوا بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها اطلاقا واشترطا لمكان هذه المعلولية، لأن المعلول لا يتحقق الا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العلة لابد من تحققه بصورة لا يتخلف عنها. وأيضا عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

ولكن هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيري وان

١. مرحوم مظفر پس از اینکه با دو تا مدرک ثابت نمود که علماء، تبعیت و وجوب تبعی را به معنای سؤم، تفسیر نموده‌اند، می‌فرماید: مقصود از تبعیت وجوب غیری، نباید معنای سؤم باشد، چه آنکه اگر وجوب نفسی ذی المقدمه علت وجوب غیری مقدمه باشد باید علت فاعلی مراد باشد نه علت صوری و مادی و غائی، برای اینکه علت صوری و مادی و غائی بودن وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه معنی و مفهومی ندارد، و علت فاعلی بودن وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه بطور جزم و یقین باطل است، چه آنکه ناگفته پیداست علت فاعلی وجوب مقدمه، امر شارع و مولی می‌باشد و وجوب ذی المقدمه خود، معلول امر شارع و مولی است، وجوب ذی المقدمه نمی‌تواند علت فاعلی برای وجوب مقدمه باشد.

مرحوم مظفر با توضیحات جالبی مطلب مذکور را ثابت می‌نماید و سرانجام باین نتیجه می‌رسد که منظور و مقصود از تبعیت وجوب غیری، باید معنای چهارم باشد نه معنای سؤم.

اشتهر على الألسنة، لأن الوجوب النفسي لو كان علة للوجوب الغيري فلا يصح فرضه الا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل فانه لا معنى لفرضه علة صورية او مادية او غائية. ولكن فرضه علة فاعلية أيضا باطل جزما، لوضوح أن العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الامر، لأن الامر فعل الامر.

والظاهر ان السبب في اشتهاار معلولية الوجوب الغيري هو أن شوق الامر للمقدمة هو الذي يكون منبعثا من الشوق إلى ذي المقدمة، لأن الانسان إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه. ولكن الشوق إلى فعل الشيء من الغير ليس هو الوجوب وانما الشوق إلى فعل الغير يدفع الامر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الامر به، فاذا صدر منه الامر وهو أهل له انتزع منه الوجوب.

والحاصل ليس الوجوب الغيري معلولا للوجوب النفسي في ذي المقدمة ولا ينتهي اليه في سلسلة العلل، وانما ينتهي الوجوب الغيري في سلسلة علله إلى الشوق إلى ذي المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمة، لأن الشوق - على كل حال - ليس علة تامة إلى فعل ما يشاق اليه. (١) فتذكر هذا فانه سينفعك في وجوب

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

١. یعنی یک سلسله اسباب و عوامل دست به دست هم داده‌اند و علت تامة وجوب شرعی مقدمه را بوجود آورده‌اند، مثلا یکی از اسباب، شوق و اراده مولى است نسبت به انجام مقدمه که اولاً شوق و اراده مولى به انجام ذی المقدمه تعلق می‌گیرد، و ثانیاً به انجام مقدمه تعلق خواهد گرفت، و یکی از اسباب عدم مانع است، و سبب سؤم صدور امر از ناحیه مولى می‌باشد.

و خلاصه وجوب شرعی مقدمه معلول همه آن اسباب و عوامل می‌باشد و هر یک از اسباب مذکور به تنهایی نمی‌تواند علت برای وجوب شرعی مقدمه باشد.

به عبارت دیگر آن چه که در وجوب مقدمه نقش دارد همان شوق و اراده مولى به ذی المقدمه می‌باشد و در عین حال، شوق و اراده مولى علت تامة برای وجوب مقدمه نخواهد بود، چنان چه وجوب ذی المقدمه نمی‌تواند علت تامة برای وجوب مقدمه باشد و آن چه که وجوب مقدمه را بار آورده است، امر مولى می‌باشد و امر مولى به مقدمه، زائده شوق و اراده مولى است که ابتدا به ذی المقدمه تعلق یافته و به دنبال آن، به مقدمه تعلق گرفته است. (فتذكر هذا فإنه سينفعك في وجوب المقدمه المفعوله وفي أصل وجوب المقدمه) مرحوم

المقدمة المفوتة وفي أصل وجوب المقدمة، فانه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذیها، وبهذا البيان سيتضح أيضا كيف ان المقدمة مطلقا ليست واجبة بالوجوب المولوي.

۴- أن يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ولكن لا بمعنى أنه معلول له، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيري - على تقدير القول به - هو الواجب النفسي باعتبار أن الامر بالمقدمة والبعث نحوها انما هو لغاية التوصل إلى ذیها

مظفر می فرماید با بیان مذکور سه تا مشكله حل می شود، مشكله اول مربوط به مقدمه مفوتة است، مثلاً طی مسافت مقدمه مفوتة برای حج (مفوتة به این معنی که اگر طی مسافت انجام نشود اصل واجب (حج) فوت خواهد شد) اشکال مقدمه مفوتة این است که وجوب حج با فرارسیدن موسم محقق می شود و پیش از تحقق وجوب ذی المقدمه چگونه مقدمه واجب خواهد بود؟ بیان مذکور این مشكله را حل می نماید، بیان مذکور این بود که شوق و اراده مولی در وجوب مقدمه نقش مؤثری دارد در مقدمه مفوتة گر چه هنوز وجوب ذی المقدمه محقق نشده است و لكن شوق و اراده مولی محقق شده است و بدنبال شوق و اراده امر به مقدمه صادر گشته و لذا وجوب مقدمه مفوتة اشکال و ایرادی نخواهد داشت، و همچنین با بیان مذکور مشكله دوم که مربوط به اصل وجوب مقدمه است و مشكله سوم که مربوط به این است که چرا مقدمه نمی تواند وجوب مولوی داشته باشد؟ حل می شود و تفصیل بحث خواهد آمد.

۴- معنای چهارم (تبعیت) این است که وجوب واجب غیری، ترشح یافته از وجوب واجب نفسی می باشد، به عبارت دیگر باعث وجوب واجب غیری، وجوب واجب نفسی خواهد بود یعنی وجوب نفسی باعث شده است که مولی وجوب تبعی را جعل نماید مثلاً می گوئیم مقدمه وجوب تبعی دارد و ذی المقدمه وجوب نفسی دارد و معنای تبعی بودن وجوب مقدمه این است که وجوب ذی المقدمه یکی از اسباب و یکی از عوامل وجوب مقدمه می باشد و وجوب مقدمه طریق و وسیله رسیدن به وجوب ذی المقدمه و تحصیل آن می باشد، بنا بر این وجوب مقدمه حقیقی می باشد و تابع وجوب ذی المقدمه به این معنا که یکی از انگیزه های وجوب مقدمه، وجوب ذی المقدمه خواهد بود و همین معنای چهارم مراد و مقصود علماء از وجوب تبعی می باشد و مرحوم مظفر توضیحات کافی فرموده است.

الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصلة وطريقاً إلى تحصيل ذیها ولولا أن ذیها كان مراداً للمولى لما اوجب المقدمة. ويشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيري بأنه «ما وجب لواجب آخر»، أي لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصيل ذیها الواجب. وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري. ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابعا لوجوبها إطلاقاً واشتراطاً.^(١)

وعليه، فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ولكنه وجوب تبعي توصلي آلي، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة. فكما أن المقدمة بما هي مقدمة لا يقصد فاعلها إلا التوصل إلى ذیها كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذیها، كالألة الموصلة التي لا تقصد بالاصالة والاستقلال.

وسر هذا واضح، فإن المولى - بناء على القول بوجوب المقدمة - إذا أمر بذی المقدمة فإنه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف يدفعه ويبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلاً إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدمة - على هذا - بعثاً حقيقياً، لا أنه يتبع البعث إلى ذیها على وجه ينسب إليها بالعرض كما في (الوجه الأول)، ولا أنه يبعثه ببعث مستقل لنفس المقدمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذیها كما في (الوجه الثاني)، ولا أن البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذیها على وجه يكون معلولاً له كما في (الوجه الثالث).

١. یعنی شایسته و سزاوار این است که مقصود از تبعیت و تبعی بودن در وجوب غیری، همین معنای چهارم باشد که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه می باشد هم از نظر اطلاق و هم از نظر اشتراط، اگر وجوب ذی المقدمه مطلق باشد وجوب مقدمه ایضاً مطلق است و اگر مشروط باشد وجوب مقدمه ایضاً مشروط خواهد بود. بنا بر این وجوب غیری مجازی نبوده و حقیقی می باشد منتهی حقیقی تبعی و توصلی، و منزلت و شأن وجوب مقدمه، منزلت و شأن خود مقدمه خواهد بود به این معنی همان طوری که خود مقدمه وسیله و طریق برای تحصيل ذی المقدمه است وجوب آن وسیله و طریق برای تحصيل وجوب ذی المقدمه خواهد بود.

وسیاتی تتمه للبحث في المقدمات المفوتة.

۳- خصائص الوجوب الغيري

بعد ما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز^(۱) عن الوجوب النفسي، وهي أمور:

۱- إن الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي^(۲) له - كما تقدم - لا إطاعة استقلالية له، وإنما اطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذي المقدمة، بخلاف الواجب النفسي فانه واجب لنفسه ويطاع لنفسه.

۲- إنه بعد أن قلنا انه لا اطاعة استقلالية^(۳) للوجوب الغيري وإنما اطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذي المقدمة فلا بد ألا يكون له ثواب على اطاعته غير الثواب الذي

۱. مرحوم مظفر جهت امتیاز و جدا سازی وجوب غیری از وجوب نفسی، چهار تا خصیصه و مشخصه‌ای برای وجوب غیری بیان می‌فرماید که هیچ یک از آن خصائص در وجوب نفسی وجود ندارد.

۲. خصیصه اول این است که واجب غیری «بعث» و برانگیختن مستقل ندارد و بلکه «بعث» و برانگیختن در واجب غیری (همانند مقدمه واجب) بخاطر تحصیل واجب نفسی می‌باشد و لذا واجب غیری اطاعت و امثال مستقل ندارد، یعنی همان طوری که وجوب مقدمه وابسته به ذی مقدمه و بخاطر رسیدن به ذی مقدمه می‌باشد، اطاعت و امثال از مقدمه وابسته به ذی مقدمه و بخاطر اطاعت و امثال ذی مقدمه خواهد بود، بنا بر این اگر کسی عمل واجبی را که مثلاً چهار تا مقدمه دارد، انجام دهد اطاعت و امثال واحدی انجام داده است.

و اما واجب نفسی اطاعت مستقل و مخصوص به خود دارد.

۳. خصیصه و امتیاز دوم این است که واجب غیری همان طوری که اطاعت مستقل ندارد ثواب و عقاب ایضاً نخواهد داشت، بنا بر این اگر کسی واجبی را با پنج تا مقدمه آن انجام دهد تنها ثواب واحدی را که مربوط به ذی مقدمه می‌باشد مستحق می‌شود و به تعداد مقدمات ثواب داده نخواهد شد و همچنین اگر واجبی را با پنج تا مقدمه آن ترک نماید تنها بخاطر ترک ذی مقدمه یک بار عقاب می‌شود نه آنکه به تعداد مقدمات معاقب گردد.

يحصل على اطاعة وجوب ذي المقدمة، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدمة. ولذا نجد أن من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسي، لا انه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة.

واما ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات^(۱) مثل ما ورد من الثواب على المشي على القدم إلى الحج او زيارة الحسين عليه السلام وأنه في كل خطوة كذا من الثواب فينبغي - على هذا - ان يحمل على توزيع ثواب نفس العمل^(۲) على مقدماته باعتبار ان افضل الاعمال أحمرها وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حماسة العمل ومشقته، فينسب الثواب إلى المقدمة مجازاً ثانياً وبالعرض، باعتبار انها السبب في زيادة مقدار الحماسة والمشقة في نفس العمل، فتكون السبب في زيادة الثواب، لا أن الثواب على نفس المقدمة.



۱. در مورد خصیصه دوّم دو تا اشکال و اعتراض مطرح شده است، مرحوم مظفر یکی از آنها را فوراً پاسخ می دهد و پاسخ اشکال دوّم را به مباحث آینده محوّل می نماید:

اشکال اوّل: آن است که روایات زیادی در شریعت مقدّس اسلام وارد شده است مبنی بر اینکه بعضی از مقدمات ثواب دارد، مثلاً در مورد زیارت کعبه می فرماید: اگر کسی پیاده به مکه برود ثواب های زیادی بر پیاده روی او مترتب می شود و همچنین در مورد زیارت قبر امام حسین علیه السلام که اگر کسی با پیاده روی به زیارت قبر امام حسین علیه السلام نائل گردد هر گام و قدمی که بر می دارد ثواب خواهد داشت.

۲. ما حصل جواب این است که ثواب های مذکور مربوط به خود مقدمات نمی باشند بلکه طبق قاعده (بهترین اعمال با زحمت ترین آنها است) زیادی مقدمات باعث افزایش صعوبت و جَمَازَت و مشقّت، در خود عمل می گردد، لذا بطور مجاز ثواب مستند به مقدمات شده است، به عبارت دیگر نظر بر اینکه مقدمات، باعث زیادی مشقت در ذی المقدمه شده اند و سرانجام سبب زیادی ثواب گردیده اند، لذا ثواب، ثانیاً و بالعرض و به طور مجاز به مقدمات منسوب شده است و این نه به معنای آن است که ثواب مترتب بر مقدمات باشد، بلکه ثواب مربوط به اصل عمل و ذی المقدمه خواهد بود.

ومن اجل انه لا ثواب على المقدمة استشكلوا في استحقاق الثواب^(۱) على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه ان الثواب على نفس المقدمة بما هي^(۲) وسيأتي حله ان شاء الله تعالى.

۳- ان الوجوب الغيري لا يكون توصلياً، أي لا يكون في حقيقته^(۳) عبادياً ولا يقتضي في نفسه عبادية المقدمة اذ لا يتحقق فيه قصد الامثال على نحو الاستقلال كما قلنا في الخاصة الاولى انه لا اطاعة استقلالية له، بل انما يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذیها واطاعة امر ذیها فالمقصود بالامثال به نفس امر ذیها. ومن هنا استشكلوا في عبادية بعض المقدمات^(۴) كالطهارات الثلاث. وسيأتي

۱. اشكال دوم آن است که بدون شک به طهارت ثلاث (وضو، غسل، تیمم) ثواب مترتب می شود و بدون تردید خود مقدمه بما هي مقدمه متعلق ثواب است، و لذا پاسخ مذکور (فینبغی انّ يحمل علی ثواب نفس العمل علی مقدماته...) مشکلی را در این زمینه حل نکرده و نمی تواند برای اشکال دوم جواب و پاسخ باشد، جواب این اشکال (سیأتی ان شاء الله تعالى) در آینده نزدیک خواهد آمد که طهارت ثلاث امر استحبابی دارند و ترتب ثواب بر آنها بخاطر همان امر استحبابی، خواهد بود یعنی طهارت ثلاث امر نفسی دارند و بلحاظ امر استحبابی و نفسی، متعلق ثواب واقع شده اند.

۲. ضمیر (منه) به «استحقاق ثواب» رجوع می شود، یعنی آن روایتی که استحقاق ثواب را در رابطه با انجام بعضی از مقدمات كالطهارات الثلاث، بیان نموده است ظهور در آن دارد که ثواب بر خود مقدمه بما هي مقدمه مترتب می شود.

۳. خصیصه و امتیاز سؤم این است که وجوب غیری از واجبات توصلی به حساب می آید و مقتضی عبادیت در ذات واجب غیری، نهفته نمی باشد مثلاً مقدمه، واجب غیری است و در ذات خود اقتضای عبادیت را ندارد چه آنکه واجب غیری اطاعت و امثال استقلالی ندارد و لذا قصد امثال و قصد قربت در آن تحقق نمی یابد و خلاصه امتیاز سؤم آن است که واجب غیری توصلی می باشد و قصد قربت در آن شرط نخواهد بود.

۴. یعنی نظر بر اینکه در واجب غیری قصد قربت شرط نمی باشد، لذا نسبت به مقدماتی که قصد قربت در آنها شرط می باشد، اشکال نموده اند، مثلاً در وضو و غسل و تیمم قصد قربت شرط است و در عین حال وجوب آنها غیری و مقدمی می باشد، و خلاصه خصیصه

حله ان شاء الله تعالى.

۴- ان الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمه^(۱) اطلاقاً واشتراطاً وفعلية وقوة، قضاء لحق التبعية، كما تقدم. ومعنى ذلك انه كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمه فهو شرط في وجوب المقدمه، وما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها، كما انه كلما تحقق وجوب ذي المقدمه تحقق معه وجوب المقدمه. وعلى هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمه قبل تحقق وجوب ذيها لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، او لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناء على ان وجوب المقدمه معلول لوجوب ذيها.

وَمِنْ اسْتَشْكَلُوا فِي وَجُوبِ الْمُقَدِّمَةِ قَبْلَ زَمَانِ ذِيهَا^(۲) فِي الْمَقَدِّمَاتِ الْمَفُوتَةِ

سوم ايضاً مورد اشكال واقع شده است و پاسخ آن خواهد آمد.

۱. خصيصه و امتياز چهارم آن است که به مقتضای حق تبعیت، وجوب غیری مثلاً وجوب مقدمه در اطلاق و اشتراط و در فعلیت و قوه تابع وجوب ذی المقدمه می باشد، یعنی هر چه که در وجوب ذی المقدمه شرط باشد در وجوب مقدمه ايضاً شرط خواهد بود، مثلاً دخول وقت هم شرط وجوب (صلوة) ذی المقدمه است و هم شرط وجوب (وضو) مقدمه خواهد بود و همچنین وجوب صلوة مشروط به اذن پدر و مادر نمی باشد و وجوب وضو ايضاً مشروط به اذن پدر و مادر نخواهد بود و همچنین با دخول وقت وجوب صلوة فعلیت پیدا می کند و وجوب وضو ايضاً فعلیت خواهد داشت و قبل از دخول وقت وجوب صلوة فعلیت ندارد و وجوب وضو ايضاً فعلیت نخواهد داشت.

۲. ولذا در مورد مقدمات که پیش از وجوب ذی المقدمه واجب شده اند، اشکال شده است که وجوب مقدمه، پیش از وجوب ذی المقدمه با مقدمیت و تابعیت مقدمه منافات دارد، مثلاً یکی از مقدمات مفوته وجوب غسل جنابت است که در ماه رمضان باید پیش از طلوع فجر انجام شود ذی المقدمه که صوم باشد بعد از طلوع فجر واجب می شود و مقدمه آن که غسل جنابت باشد پیش از طلوع فجر واجب است، پاسخ این اشکال ايضاً در بحث مقدمات مفوته می آید که وجوب مقدمه معلول برای وجوب ذی المقدمه نمی باشد و بلکه وجوب مقدمه معلول امر مولى خواهد بود که پس از حصول شوق نسبت به مقدمه، مولى امر صادر می کند و مقدمه را واجب می نماید.

كوجوب الغسل - مثلاً - قبل الفجر لا دراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتاً للواجب في وقته، ولهذا سميت مقدمة مفوتة باعتبار ان تركها قبل الوقت يكون مفوتاً للواجب في وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع ان الصوم لا يجب قبل وقته فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته؟ وسيأتي ان شاء الله تعالى حل هذا الاشكال في بحث المقدمات المفوتة.

٤- مقدمة الوجوب

قسموا المقدمة إلى قسمين مشهورين: (١)

١- (مقدمة الوجوب)، وتسمى المقدمة الوجوبية. وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور. وقيل انها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر، ومع ذلك تسمى مقدمة الوجوب. ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات. ويسمى الواجب بالنسبة اليها (الواجب المشروط).

مرکز تحقیق و پژوهش در علوم اسلامی

١. مقدمه را به دو قسم تقسیم نموده اند:

قسم اول: مقدمه وجوب است که وجوب واجب بر آن توقف دارد، یعنی شرط وجوب واجب می باشد، بعضی ها گفته اند که این مقدمه ای که شرط وجوب است در خود واجب بر وجه مفروضه الوجود و التحقق، اخذ شده است، علی ای حال واجب نسبت به قسم اول از مقدمه واجب مشروط خواهد بود، مانند استطاعت که مقدمه حج است و وجوب حج متوقف بر استطاعت است و حج نسبت به استطاعت واجب مشروط می باشد و دیگر مانند بلوغ و عقل و قدرت نسبت به همه واجبات.

قسم دوم: مقدمه واجب است که وجود واجب متوقف بر آن می باشد مانند: طهارت که مقدمه صلوة می باشد و صلوة نسبت به طهارت، واجب مطلق به حساب می رود بحث واجب مشروط و مطلق تحت عنوان (الآخاتمة) در مبحث اوامر بیان گردید و غرض از مطرح ساختن تقسیم مذکور، این است که بحث و نزاع در مقدمه واجب مربوط به مقدمه وجودیه می باشد که آیا مقدمه وجودی واجب علاوه بر وجوب عقلی وجوب شرعی دارد یا ندارد و مقدمه وجوبیه از محل بحث و نزاع بیرون می باشد.

۲- (مقدمة الواجب)، وتسمى المقدمة الوجودية. وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الواجب بها، بل يكون الواجب بالنسبة اليها مطلقاً ولا تؤخذ بالنسبة اليه مفروضة الوجود، بل لا بد من تحصيلها مقدمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحج ونحو ذلك. ويسمى الواجب بالنسبة اليها (الواجب المطلق).

(راجع عن الواجب المشروط والمطلق الجزء الاول ص ۱۴).

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان ان محل النزاع في مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني أعني المقدمة الوجودية، دون المقدمة الوجوبية. والسر واضح لانه إذا كانت المقدمة الوجوبية مأخوذة على انها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لاجل الحج، بل ان اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها. وذلك نظير الفتوت في قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات»، فانه لا يجب تحصيله لاجل امثال الامر بالقضاء، بل ان اتفق الفتوت وجب القضاء.

مرکز تحقیق کتب و نشر علوم اسلامی

۵- المقدمة الداخلية^(۱)

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية وخارجية.

۱. مقدمه وجودی که محل بحث و نزاع در بحث مقدمه می باشد، به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می شود:
- ۱- مقدمه داخلی همان جزء و اجزایی است که واجب مرکب را تشکیل می دهد مثلاً صلوة از اجزایی مانند رکوع و سجود و... مرکب شده است و نظر بر اینکه وجود مرکب، متوقف بر اجزا خود می باشد، لذا هر یک از اجزاء مقدمه برای وجود مرکب خواهد بود، بنا بر این رکوع یکی از مقدمات صلوة است و همچنین سجود مقدمه دیگری برای صلوة است کذا لک اجزای دیگر، و نظر بر اینکه هر یک از اجزأ، داخل در قوام مرکب می باشد و مرکب منهای اجزأ وجود مستقلی ندارد لذا هر یک از اجزأ را مقدمه داخلی نام گذارده اند.
- ۲- مقدمه خارجی آن است که وجود واجب بر آن توقف دارد و علاوه وجود مستقل و خارج از وجود واجب خواهد داشت، مانند: (وضو) که مقدمه صلوة است.

۱- «المقدمة الداخلية»: هي جزء الواجب المركب، كالصلاة. وانما اعتبروا الجزء مقدمة فباعتبار ان المركب مُتَوَقَّفٌ فِي وُجُودِهِ^(۱) على أجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم الواحد عَلَى الْاِثْنَيْنِ^(۲). وانما سميت (داخلية) فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الاجزاء.

۲- «المقدمة الخارجية»: وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

والغرض من ذكر هذا التقسيم^(۳) هو بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل

۱. یعنی وجود مرکب بر وجود اجزای خود توقف دارد و هر یک از اجزای مرکب، مقدمه داخلی برای مرکب به حساب می آید، به عبارت دیگر اجزای مرکب به اعتبار ماهیت لا بشرط مقدمه است و خود مرکب به اعتبار ماهیت بشرط شیئی (بشرط اجتماع و اتصال همه اجزای ذی المقدمه خواهد بود که مقدمه بر ذی المقدمه از نظر رتبه تقدم دارد و تغایر هر دو بالا اعتبار می باشد، با این بیان دو تا اشکالی که بر مقدمه داخلی وارد شده است پاسخ داده می شود، اشکال اول این است که مقدمه باید سابق بر ذی المقدمه باشد و اشکال دوم این است که مقدمه باید با ذی المقدمه تغایر داشته باشد.

۲. یعنی وجود «اثنین» بر وجود «واحد» توقف دارد و وجود «واحد» بر اثنین توقف نخواهد داشت، و لذا (واحد) مقدمه برای اثنین است.

۳. غرض از مطرح نمودن مقدمه خارجی و داخلی آن است که آیا نزاع در مقدمه واجب شامل مقدمه داخلی می شود و یا آنکه اختصاص به مقدمه خارجی دارد؟

جماعتی قائل شده اند که نزاع مقدمه واجب، مقدمه داخلی را شامل نمی شود و مدرک آن ها بر این قول یکی از دو امر می باشد.

امر اول: این است که جزء را نمی توانیم مقدمه بدانیم چه آنکه مقدمه آن است که ذی المقدمه بر آن توقف دارد، و مرکب بما هو مرکب عین اجزای می باشد و اگر بگوییم که اجزای مقدمه برای مرکب می باشد معنایش این است که شیئی متوقف بر خود باشد و این غلط است، بنا بر این قضیه (مقدمه داخلی مشمول نزاع باشد) بانتفا موضوع، منتفی خواهد بود.

امر دوم: این است که بر فرض قبول مقدمه بودن اجزای، اگر نزاع مقدمه واجب بر مقدمه داخلی را شامل شود لازم می آید که مقدمه داخلی به دو تا وجوب (نفسی و غیری) متصف

المقدمة الداخلية او ان ذلك يختص بالخارجية؟

ولقد انكر جماعة شمول للداخلية. وسندهم في هذا الانكار أحد أمرين:
(الاول) انكار المقدمة للجزء رأساً،^(۱) باعتبار ان المركب نفس الاجزاء بالاسر

شود و اجتماع دو وجوب در يك شئی محال خواهد بود، مثلاً ركوع به اعتبار اینکه جزء واجب است، وجوب نفسی دارد و به اعتبار اینکه مقدمه داخلی، برای صلوة است وجوب غیري باید داشته باشد و اجتماع وجوب نفسی و غیري در يك شئی محال است، و لذا باید مقدمه داخلی را از دایره نزاع مقدمه واجب، بیرون نماییم و بگوییم که نزاع در مقدمه واجب شامل مقدمات داخلی نمی شود تا چنان استحاله لازم نیاید.

مرحوم مظفر از ادامه بحث در مورد مقدمه داخلی که مشمول نزاع هست یا نه؟ اعلام انصراف می نماید و بالاخره مرحوم مظفر صریحاً نظر خود را اعلام نفرموده که آیا مقدمه داخلی مشمول نزاع مقدمه واجب هست یا خیر؟

و لكن از عبارت (وَلَا يَهْمُنَا بَيَانُ الْوَجْهِ فِيهِ بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى الْإِسْتِحَالَةِ...) استفاده می شود که مرحوم مظفر استحاله اجتماع دو وجوب را در يك شئی قبول دارد و سرانجام نتیجه می گیریم که مرحوم مظفر مقدمه داخلی را مشمول نزاع مقدمه واجب نمی داند و مقدمه داخلی از دایره نزاع باید اخراج گردد، بنا بر این همان طوری که نتیجه بحث در امر چهارم این شد که مقدمه وجوبی از محل بحث خارج است نتیجه بحث در امر پنجم این می شود که مقدمه داخلی ایضاً از محل نزاع بیرون می باشد، و نزاع در مقدمه واجب به مقدمه خارجی اختصاص دارد.

۱. لفظ «مقدمة» به دو معنا بکار می رود:

۱- مقدمه یعنی آن چیزی که وجود آن در خارج غیر از وجود ذی المقدمه است به این معنا که ذی المقدمه وجودی دارد و مقدمه وجود جدای از آن خواهد داشت، منتهی وجود ذی المقدمه بر وجود مقدمه توقف دارد.

۲- مقدمه یعنی مطلق آن چیزی که وجود شئی بر آن توقف دارد ولو آنکه در خارج وجود جدای از وجود ذی المقدمه نداشته باشد، اطلاق مقدمه به معنی اوّل بر جزء و اجزاً صحیح نمی باشد و اما اطلاق مقدمه به معنای دوّم بر جزء و اجزاً صحیح خواهد بود، علی ای حال آنهایی که مقدمه بودن جزء و اجزاً را برای مرکب انکار نموده اند شاید جهتش این باشد که مرکب با اجزای خود تغایر ندارد و بلکه مرکب ذاتاً عین اجزاً و اجزاً عین مرکب

فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه.

(الثاني) بعد تسليم ان الجزء مقدمة، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري مادام انه واجب بالوجوب النفسي، لان المفروض انه جزء الواجب بالوجوب النفسي، وليس المركب الا اجزاءه بالاسر، فينبسط الواجب على الاجزاء. (۱) وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري ايضا لا تصف الجزء بالوجوبين.

وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، ولا يهمننا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة.

ولما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمة، مع انه بحث دقيق يطول الكلام حوله فنحن نطوي عنه صفحا محيلين الطالب إلى المطولات ان شاء. (۲)

۶- الشرط الشرعي

ان المقدمة الخارجية تنقسم إلى قسمين: عقلية وشرعية. (۳)

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

می باشد و تغایر اعتباری (که اجزأ لا بشرط اعتبار شود و مرکب بشرط شیئی لحاظ گردد) در اینکه اجزأ مقدمه باشد و مرکب ذی مقدمه، کفایت نخواهد کرد.

۱. یعنی واجب بر اجزای خود منبسط و پراکنده می شود به این معنی که وجوب واجب بر اجزأ پخش می شود و هر یک از اجزأ وجوب نفسی خواهند داشت.

۲. یعنی ما روی می گردانیم از آن بحث یک نوع روی گرداندنی که «طالب» را (اگر بخواهد) به مطولات و کتبی که بحث مذکور را مفصلاً مطرح نموده اند، محول می نماییم.

۳. مقدمه خارجی که مورد نظر در بحث مقدمه واجب می باشد، به مقدمه عقلی و مقدمه شرعی تقسیم شده است.

مقدمه عقلی آن چیزی است که وجود واجب، متوقف و وابسته به آن می باشد و این وابستگی واقعیت داشته باشد و عقل بدون دخالت شرع، آن را درک نماید، مانند توقف «حج» بر «پیمودن مسافت».

مقدمه شرعی مقدمه ای است که مقدمات آن و توقف و وابستگی واجب، بر آن، تنها از طریق شرع ثابت شده باشد و عقل از درک آن وابستگی عاجز باشد، مانند: طهارت بدن و

۱- (المقدمة العقلية): هي كل امر يتوقف عليه وجود الواجب توقفا واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافة.

۲- (المقدمة الشرعية): هي كل امر يتوقف عليه الواجب توقفا لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما. ويسمى هذا الامر ايضا (الشرط الشرعي)، باعتبار أخذه شرطا وقيدا في المأمور به عند الشارع، مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة الا بطهور» المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة.

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان ان النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟

ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض تقارير درسه - إلى أَنَّ الشَّرْطَ ^(۱) الشرعي كالجاء لا يكون واجبا بالوجوب الغيري، وسماه (مقدمة داخلية

طهارت ثوب و استقبال قبله و طهارت از حدّث، که هر کدام مقدمه شرعی برای صلوة می باشند و نظر بر اینکه شارع مقدس با فرمایش خود (لا صَلَوةَ إِلَّا بِطَهَوْرٍ) طهارت را، مثلاً شرط و قید برای صلوة قرار داده است، لذا مقدمه شرعی بنام «شرط شرعی» ایضاً یاد شده است.

و آن چه که شک و تردید در آن راه ندارد این است که مقدمه عقلی مشمول بحث مقدمه واجب بوده و داخل در محوطه نزاع مقدمه واجب خواهد بود.

و اما مقدمه شرعی مورد اختلاف واقع شده است که آیا مشمول نزاع مقدمه واجب می باشد و یا آنکه همانند مقدمه داخلی و مقدمه وجوبی از حیطة بحث و نزاع مقدمه واجب خارج خواهد بود؟ و مرحوم مظفر بدین لحاظ مقدمه عقلی و شرعی را مطرح نموده است.

۱. قبل از بررسی نظر و اعتقاد مرحوم محقق نائینی و مناقشه آن، که از ناحیه محقق اصفهانی (ره) ارائه شده است دو نکته را باید بطور دقیق مورد توجه قرار بدهیم:

نکته اول: این است که مقدمه به اعتبار دخول و عدم دخول آن در مأمور به به عنوان قید و یا تقیّد، به سه قسم تقسیم می شود:

قسم اول: مقدمه داخلی به معنی الأخصّ آن است که مقدمه قیداً و تقیّداً داخل در مأمور به باشد مثلاً قرائة که جزء صلوة می باشد به عنوان قیّد داخل در حقیقت صلوة است و به

عنوان تَقْيِدْ ايضاً داخل در حقيقت صلوة می باشد.

قسم دَوَم: مقدّمه داخلي به معنى الأعمّ آن است که تَقْيِدْ به آن داخل در مأمور به می باشد و به عنوان قَيْد خارج از مأمور به خواهد بود، مثلاً: اِسْتِقبالُ الْقِبْلَةِ یکی از شرایط صلوة است که به عنوان تَقْيِدْ داخل در مأمور به می باشد به این معنى که مأمور به: صلوة آن چنانچه ای است که رو به قبله انجام شود و خود استقبال قبله خارج از مأمور به خواهد بود.

به عبارت واضح تر (استقبال قبله) قیدی است که کیفیت خاصی را در صلوة به وجود می آورد و امر شارع به صلوة با همان کیفیت، تعلق می گیرد و آن کیفیت داخل در مأمور به خواهد بود و خود قَيْد خارج از مأمور به می باشد و این قسم دَوَم را به مقدّمه خارجى به معنى الأعمّ ايضاً تعبیر می کنند.

قسم سَوَم: مقدّمه خارجى به معنى الأخصّ آن است که نه به عنوان قَيْد و نه به عنوان تَقْيِدْ داخل در مأمور به نمی باشد، مثلاً: یکی از مقدّمات صلوة، آن است که باید در مکانی انجام شود یعنی وجود صلوة توقف بر وجود مکانی از مکان ها دارد.

نکته دَوَم: فرق بین شرط و جزء در آن است که جزء قیدی آن چنانچه ای است که خود (قَيْد) و تَقْيِدْ به آن قَيْد، هر دو داخل در مأمور به می باشد، و اما شرط، قَيْدِ آن چنانچه ای است که خود قَيْد خارج از مأمور به می باشد و تَقْيِدْ به آن قید، داخل در مأمور به خواهد بود و در مورد شرط تعبیر مشهوری است بین علماء که می گویند:

(الْقَيْدُ خَارِجٌ وَ التَّقْيِدُ جُزْءٌ) یعنی شرط قیدی است که خارج از مأمور به می باشد و تَقْيِدْ بشرط، جزء مأمور به خواهد بود، البته جزء تحلیلی مراد است مثلاً صلوة مقیّد و مشروط به طهارت است و صلوة مشروط به طهارت به دو جزء، منحل می شود که ذات صلوة جزء تحلیلی شماره (۱) است و تَقْيِدْ صلوة به طهاره، جزء تحلیلی شماره (۲) خواهد بود.

پس از بیان دو نکته مذکور می رویم به سراغ مذهب و نظریه مرحوم محقق نائینی، ایشان می فرماید: شرط شرعی همانند جزء می باشد و در سابق بیان شد که جزء شیئی مقدّمه داخلي شیئی، است و مقدّمه داخلي (و جزء) وجوب نفسی دارد و دوباره متّصف بوجوب مقدّمی و غیرى نخواهد شد و همچنین مقدّمه شرعی (شرط شرعی) مقدّمه داخلي به معنى الأعمّ نام دارد و به وجوب نفسی واجب خواهد بود به این کیفیت که بطور مسلّم تَقْيِدْ بشرط جزء مأمور به و داخل در مأمور به می باشد مثلاً تَقْيِدْ صلوة به طهارت داخل در مأمور به

بالمعنى الاعم)، باعتبار ان التقييد لما كان داخلاً في المأمور به وجزءاً له فهو واجب بالوجوب النفسي. ولما كان انتزاع التقييد انما يكون من القيد - اي منشأ انتزاعه هو القيد - والامر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، اذ لا وجود للعنوان المنتزع الا بوجود منشأ انتزاعه - فيكون الامر النفسي المتعلق بالتقييد متعلقاً بالقيد؛ وإذا كان القيد واجباً نفسياً فكيف يكون مرة أخرى واجباً بالوجوب الغيري؟

ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الإصفهاني رحمته الله؛ (۱) وقد ناقشه في

خواهد بود و همه قبول دارند که تقید داخل در مأمور به می باشد و این تقید که جزء مأمور به هست، یک شیئی انتزاعی است و منشأ انتزاع آن، همان قید است (یعنی خود طهارت) و عنوان منتزع (یعنی تقید) بدون منشأ انتزاع (یعنی قید = طهارت) تحقق پذیر نخواهد بود، بنا بر این در هر جایی که عنوان منتزع محقق شود، خود منشأ انتزاع حتماً در آن جا حضور خواهد داشت.

بنا بر این اگر عنوان منتزع (که تقید به طهارت باشد) متعلق امر نفسی واقع بشود و وجوب نفسی داشته باشد، بدون شک منشأ انتزاع (که خود طهارت باشد) ایضاً متعلق امر نفسی بوده و به وجوب نفسی واجب شده است و چیزی که وجوب نفسی داشته باشد دوباره به وجوب غیری واجب نخواهد شد و سرانجام با تحلیل مذکور به این نتیجه می رسیم که مقدمه شرعی (شرط شرعی) مانند طهارت نسبت به صلوٰه همانند مقدمه داخلی (مانند رکوع نسبت به صلوٰه) وجوب نفسی دارد و داخل در مأمور به خواهد بود، و از محل نزاع در مقدمه واجب خارج می باشد و تنها مقدمه عقلی مورد بحث در مقدمه واجب خواهد بود.

۱. نسبت به کلام محقق نائینی مرحوم محقق اصفهانی مناقشات چندی دارد و مرحوم مظفر به قول خود (وَهُوَ عَلَى حَقِّهِ فِي مُنَاقَشَاتِهِ) مناقشات ایشان را مورد تأیید و تصویب خود قرار می دهد و دو تا از مناقشات را ذکر می فرماید.

اما (اولاً) مناقشه اول این است که دخول شرط و قید (یعنی طهارت) در مأمور به (یعنی صلوٰه) از دو صورت خارج نخواهد بود.

صورت اول: این است که دخول طهارت در صلوٰه به این معنی است که طهارت در اصل غرض متعلق به صلوٰه، دخیل است یعنی مصلحت مورد نظر هم به صلوٰه و هم به طهارت مترتب می گردد، به عبارت دیگر مصلحت و غرض مولی به دو چیز تعلق گرفته است، یکی

صلوة، دیگری طهارت، بنا بر این تنها صلوة نمی تواند محصل عرض و مصلحت باشد بلکه طهارت قسمت مهم غرض و مصلحت را تأمین خواهد کرد و اگر منظور محقق نائینی از دخول شرط در مأمور به همین صورت اول باشد درست است که شرط و تقید به آن داخل در مأمور به می باشد چه آنکه حسب فرض، صلوة مع الطهارة وافی برای تحصیل غرض و مصلحت می باشد و صلوة به تنهایی نمی تواند محصل غرض باشد بنا بر این طهارت جزء مأمور به و جزء صلوة خواهد بود و همانند صلوة وجوب نفسی دارد و امر نفسی به آن تعلق می گیرد و دوباره به وجوب غیری واجب نخواهد شد و لکن اشکال مهمی که پیش می آید این است که شرط از شرطیت خارج شده، و تبدیل به «جزء» خواهد شد، یعنی بنا بر صورت اول طهارت که شرط صلوة بود جزء صلوة می شود و فرقی بین طهارت و رکوع نسبت به صلوة باقی نمی ماند و باید طهارت را همانند رکوع از مقدمات داخلی به معنی الاخص بدانیم نه از مقدمات داخلی به معنی الاعم، بنا بر این اگر شرط، داخل در حقیقت مأمور به باشد بین اجزأ و شرایط فرقی وجود نداشته باشد.

و حال آنکه فرق بین اجزأ و شرایط از آفتاب مشهورتر است و نظر بر اینکه فرق بین اجزأ و شرایط از واضحات است، لذا دخول شرط را در مأمور به به کیفیت صورت اول که بیان شد قابل قبول نمی باشد، بنا بر این شرط شرعی وجوب نفسی ندارد و بلکه همانند شرط عقلی وجوب تبعی و مقدمی باید داشته باشد، و لذا مقدمه شرعی همانند مقدمه عقلی داخل در بحث مقدمه واجب خواهد بود.

و اما صورت دوم آن است که دخول شرط (یعنی طهارت) در مأمور به (یعنی صلوة) به این معنی است که تنها در فعلی شدن غرض، دخالت دارد، یعنی مصلحت و غرض، متعلق به ذات صلوة است و «طهارت» مورد تعلق غرض و مصلحت نمی باشد بلکه طهارت در فعلی شدن غرض مؤثر است، به عبارت دیگر تحصیل غرض و مصلحت به توسط مأمور به (یعنی صلوة)، مشروط به طهارت است که در این صورت تقید به طهارت داخل در مأمور به است و خود قید (یعنی طهارت) خارج خواهد بود و امر نفسی تنها (صلوة) را واجب می نماید چه آنکه تنها (صلوة) ذی مصلحت است و متعلق غرض می باشد و طهارت با امر نفسی واجب نمی شود و لذا طهارت با امر تبعی و مقدمی باید واجب بشود.

و فرق بین شرط شرعی و شرط عقلی وجود ندارد و هر دو در محل نزاع بحث مقدمه

مجلس بحثه بمناقشات مفيدة. وهو على حق في مناقشاته:

اما (اولا) فلان هذا القيد المفروض دخوله في المأمور به؛ لا يخلو اما ان يكون دخيلا في اصل الغرض من المأمور به؛ واما ان يكون دخيلا في فعلية الغرض منه؛ ولا ثالث لهما.

فان كان من قبيل (الاول) فيجب ان يكون مأمورا به بالامر النفسي، ولكن بمعنى ان متعلق الامر لابد ان يكون الخاص بما هو خاص وهو المركب من المقيد والقيد فيكون القيد معاً داخلين. والسرف في ذلك واضح، لان الغرض يدعو بالاصالة إلى ارادة ما هو واف بالغرض وما يفي بالغرض - حسب الغرض - هو الخاص بما هو خاص أي المركب من المقيد والقيد، لا أن الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأمورا به، لان المفروض ان ذات المأمور به ذي الخصوصية ليس وحده دخيلا في الغرض. وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءاً من المأمور به كسائر أجزائه الاخرى، ولا فرق بين جزء وجزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الاعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية يقول مطلقاً^(١) كما لا وجه لتسميته بالشرط.

وان كان من قبيل (الثاني) فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا او عقليا ومثل هذا لا يعقل ان يدخل في حيز الامر النفسي، لان الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالاصالة الا إلى ارادة ذات ما يفي بالغرض ويقوم به في الخارج، واما ماله دخل في تأثير السبب أي في فعلية الغرض فلا يدعو اليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الذي يدعو إلى ايجاد شرط التأثير لابد ان يكون غرضا تبعا يتبع الغرض الاصلي وينتهي اليه.

ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره في ذلك، وانما الفرق ان الشرط الشرعي لما كان لا يعلم دخله في فعلية الغرض الامن قبل المولى كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا بد ان ينبه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به، اما بالامر المتعلق بالمأمور به أي يأخذه قيده فيه كأن يقول مثلاً صل عن طهارة، او بأمر مستقل كأن يقول

١. "يقول مطلقاً" يعني مقدمه داخل في معنى الأخص. واجب داخل ميباشند.

مثلاً: تظهر للصلاة. وعلى جميع الاحوال لا تكون الارادة المتعلقة به في عرض ارادة ذات السبب حتى يكون مأموراً به بالامر النفسي، بل الارادة فيه تبعية وكذا الامر به. **فَإِنْ قُلْتُمْ - عَلَى هَذَا (۱) -** يلزم سقوط الامر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط، قلت من لوازم (۲) الاشتراط عدم سقوط الامر بالسبب بفعله من دون شرطه، والا كان الاشتراط لغواً أو عبثاً.

واما (ثانياً) فلو سلمنا دخول التقييد (۳) في الواجب على وجه يكون جزءاً منه فان

۱. خلاصة اشكال اين است كه اگر طهارت، متعلق مصلحت و غرض نباشد و امر نفسي آن را شامل نگردد و مصلحت و غرض منحصر به صلوة باشد لازماً اين سخن، اين است كه با انجام صلوة بدون طهارت، بايد امر نفسي (صَلِّ) ساقط شود و حال آنكه ساقط نمى شود.
 ۲. جواب اشكال مذکور اين است كه ما گفتيم تنها صلوة ذى مصلحت متعلق غرض و مأمور به بامر نفسي مى باشد و در عين حال مشروط به طهارت خواهد بود، بنا بر اين اتيان صلوة زمانى باعث سقوط امر مى گردد كه با طهارت انجام شود و الا اگر با طهارت انجام نشود لازماً تخلف از شرط عدم سقوط امر خواهد بود.
 ۳. مناقشه دوم بر كلام نائينى (ره) از اين قرار است، او فرمودند كه مثلاً طهارت قيد و شرط صلوة است و اين طهارت يك كيفيت خاصى را در صلوة به وجود مى آورد كه به "تقيّد" تعبير مى شود و آن كيفيت و تقيّد داخل در صلوة و جزء صلوة است و خود طهارت كه منشأ ايجاد تقيّد و كيفيت هست ايضاً داخل در صلوة و جزء صلوة مى باشد.
- به مرحوم نائينى مى گوييم سخن شما را تا اينجا كه تقيّد داخل در صلوة است قبول داريم ولى اينكه خود طهارت داخل در صلوة و جزء صلوة باشد قبول نداريم چه آنكه طهارت منشأ تقيّد و مقدمه براى تقيّد مى باشد و "مقدمه جزء" نمى تواند "جزء" باشد مثلاً يكى از اجزاي صلوة سجده است و اين سجده مقدمه اى دارد كه فرود آمدن به زمين باشد كه بدون فرود آمدن به زمين، سجده محقق نمى شود، هيچ كسى نگفته است كه فرود آمدن به زمين داخل در صلوة و جزء صلوة مى باشد، بنا بر اين با آنكه طهارت مقدمه و سر منشأ ايجاد تقيّد و آن كيفيت خاص مى باشد در عين حال جزء صلوة و مقدمه داخل صلوة نخواهد بود، نتيجه اين مى شود كه سخن مرحوم نائينى مبني بر اينكه "شرط شرعى" داخل در مأمور به است و به وجوب نفسي واجب مى باشد اساس و پايه اى ندارد و سرانجام مقدمه و شرط شرعى همانند

هذا لا يوجب ان يكون نفس القيد والشرط الذي هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد مقدمة داخلية، بل هو مقدمة خارجية، فان وجود الطهارة - مثلاً - يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجية للتقييد الذي هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس اجزاء الأمور به الخارجية، فكما ان مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقييد ليست جزءاً.

والحاصل انه لما فرضتم في الشرط ان التقييد داخل وهو جزء تحليلي فقد فرضتم معه ان القيد خارج، فكيف تفرضونه مرة اخرى انه داخل في الأمور به المتعلق بالمقيد.

۷- الشرط المتأخر

لا شك في ان من الشروط الشرعية^(۱) ما هو مستقدم في وجوده زماناً على

مقدمه و شرط عقلی داخل در نزاع مقدمه واجب خواهد بود.

۱. بعضی از شروط شرعی، در وجود خود از نظر زمان، بر مشروط تقدم دارد مانند طهارت که نفس عمل وضو و غسل و تیمم برای صلوٰه است و باید مقدم بر صلوٰه باشد. بعضی از شروط شرعی از نظر زمان، مقارن با مشروط است مانند: استقبال قبله و طهارت لباس و ستر عورت که مقدمه برای صلوٰه می باشند و باید مقارن و همزمان با صلوٰه باشند. این دو نوع از شروط شرعی جای خلاف و نزاع نمی باشند.

قسم سوم از شروط شرعی، شروطی هستند که از نظر زمان متأخر از مشروط می باشند که به (شرط متأخر) عنوان شده است مانند: اشتراط صوم نهار، بغسل متأخر یعنی غسل در شب که به فتوای بعضی از فقها روزه روز ماه رمضان بر زنی که مبتلا به استحاضه کثیره است، واجب است و صحت آن مشروط به شرط متأخر است که غسل در شب آینده باشد و همچنین بیع فضولی مشروط به شرط متأخر است که اجازه بعدی مالک باشد.

و این قسم سوم (یعنی شرط متأخر) مورد نزاع واقع شده است که آیا چنین شرطی که در وجود خود، از نظر زمان متأخر از مشروط باشد، امکان دارد یا غیر ممکن خواهد بود؟

و انگیزه نزاع و خلاف آن است که شرط شرعی را با شرط عقلی مقایسه نموده اند و بطور مسلم در شرط عقلی تأخر مقدمه از ذی المقدمه محال است چه آنکه شرط و مقدمه درجایی مطرح است که تأثیر و تأثر در کار باشد، به عبارت دیگر شرط و مقدمه عقلی مربوط به

المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناء على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة^(۱).
ومنها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زماناً كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة.

وانما وقع الشك في (الشرط المتأخر). أي أنه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن؟
ومن قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فإن المقدمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذي المقدمة، لأنه لا يوجد الشيء إلا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ماله دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون

تكوينيات است و به آن جا که تأثیر و تأثر و علت و معلول در میان باشد و شرط متأخر در شروط عقلیه اگر از امکان برخوردار باشد معنایش آن است که وجود معلول پیش از وجود علت امکان داشته باشد و وجود معلول پیش از وجود علت بدون شک محال خواهد بود، کسانی که شرط متأخر را در شروط عقلیه غیر ممکن دانسته‌اند بدین لحاظ است که شرط شرعی را با شرط عقلی مقایسه نموده‌اند و چنین پنداشته‌اند که تأخر شرط شرعی همانند تأخر شرط عقلی محال و غیر ممکن می‌باشد و لذا شروط متأخری که در شریعت اسلام وارد شده است را تأویل برده‌اند.

علی ای حال علماء بخاطر انگیزه مذکور، در مورد شرط متأخر شرعی اختلاف نموده‌اند، بعضی‌ها شرط متأخر را ممکن دانسته‌اند و بعضی‌ها آن را محال پنداشته‌اند.

مرحوم مظفر از ناحیه بعضی از مشایخ عظام خود (مرحوم محقق اصفهانی) راه حل برای شرط متأخر شرعی بیان می‌فرماید و سرانجام ثابت می‌نماید که شرط متأخر محذوری ندارد و حساب آن جدای از حساب شرط عقلی بوده و امکان‌پذیر خواهد بود.

۱. در مورد شرط بودن طهارت (وضو و غسل و تیمم) برای عبادت بین علماء نزاع شده است که آیا شرط عبادت همان نفس عمل وضو و غسل و تیمم است و یا آنکه شرط عبادت، همان اثر معنوی و حالت روانی است که از عمل وضو و غسل و تیمم حاصل می‌گردد اگر شرط عبادت، نفس عمل باشد طهارت شرط متقدم می‌باشد و اگر شرط عبادت همان اثر معنوی و حالت روانی باشد، طهارت شرط مقارن خواهد بود.

علته التامة. وإذا وجد الشيء فقد انتهى. فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد. ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم - لصوم النهار^(۱) السابق على الليل. ومن هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناء على انها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة.^(۲)

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلیات اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافا كثيرا جدا، فبعضهم ذهب إلى امكان الشرط المتأخر^(۳) في

۱. زنی که مبتلا به استحاضه كثيره می باشد در ایام ماه رمضان شبانه باید غسل نماید بعضی از علماء غسل شبانه را شرط روزه فردای آن شب می دانند و بعضی از علماء غسل شبانه را شرط برای روزه روز گذشته می دانند که در این صورت غسل شبانه شرط متأخر خواهد بود و بدین لحاظ مرحوم مظفر (عند بعضهم) فرموده است.

۲. در بیع فضولی اگر اجازه مالک بعد از وقوع بیع حاصل شود بعضی ها اجازه مالک را کاشف می دانند و بعضی ها آن را ناقل می شناسند، کاشف به این معنی است که اجازه مالک از صحت بیع و از جعل ملکیت برای خریدار در زمان وقوع بیع، کشف می نماید و معنای ناقل بودن این است که پس از تحقق اجازه مالک، بیع به خریدار منتقل می شود و ملکیت برای خریدار پس از اجازه، جعل خواهد شد.

بنا بر این اجازه مالک زمانی می تواند شرط متأخر برای جعل ملکیت باشد که کاشف باشد و اگر ناقل باشد شرط متأخر نبوده و بلکه شرط مقارن خواهد بود.

۳. بهترین توجیه را که بعضی از اعظام در مورد امکان شرط متأخر ارائه نموده است از این قرار می باشد که شرط متأخر گاهی مربوط به مأمور به و متعلق حکم می باشد و گاهی مربوط به خود حکم خواهد بود.

(وَ اَمَّا فِي شَرْطِ الْمَأْمُورِ بِهِ) شرط متأخر تنها چیزی را که به اثبات می رساند و کشف می نماید این است که مطلوب مولی تنها حصه ای خاص از مأمور به می باشد مثلاً در مثال صوم مستحاضه مأمور به (صوم) می باشد و یک حصه آن (صوم بدون غسل در لیل) می باشد و حصه دیگر آن، صومی است که به دنبال آن در لیل غسل انجام شود، و شرط متأخر (یعنی غسل در لیل) هیچ گونه تأثیری نسبت به مأمور به ندارد تا تأخیر مؤثر از اثر، لازم شود بلکه

الشرعيات وبعضهم ذهب إلى استحالة قياسا على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفا، والذاهبون إلى الاستحالة اولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها. وأحسن ما قيل في توجيه امكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الاعاظم رحمهم الله في بعض تقريرات درسه. وخلاصته: ان الكلام تارة يكون في شرط المأمور به، واخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا. اما في (شرط المأمور به) فان مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به لا مانع منه، لانه ليس معناه الا أخذه قيда في المأمور به على ان تكون الحصة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة. **وَكَمَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي الْأَمْرِ السَّابِقِ وَالْمُقَارَنِ فَانْه يَجُوزُ فِي الْلاحِقِ بِلَا فَرْقٍ.** (۱) **نَعَمْ إِذَا رَجَعَ الشَّرْطُ** (۲) **الشرعي إلى شرط واقعي كرجوع شرط الغسل للسيلي للمستحاضة إلى انه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق.**

وَسَرَّ ذَلِكَ أَنَّ الْمَطْلُوبَ (۳) **لما كان هو الحصة الخاصة من طبعي المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة. ولا**

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

کاشف از آن است که مطلوب مولى حصه‌ای خاص از طبیعت مأمور به خواهد بود، یعنی مطلوب مولى (صومی) است که به دنبال آن غسل در لیل انجام شود، بنا بر این اخذ شرط متأخر شرعی، در مأمور به محذوریتی ندارد.

۱. مرجع (هي) **الْحِصَّةُ الْخَاصَّةُ** می باشد، **أَمْرُ السَّابِقِ** یعنی شرط متقدم، و **الْمُقَارَنِ** یعنی شرط مقارن، **الْلاحِقِ** یعنی شرط متأخر.

۲. این عبارت تا جمله **بِلَا فَرْقٍ**، یک مطلب پُرانتزی را بیان می نماید: که اگر شرط متأخر (یعنی غسل در لیل) رافع حدث اکبر، از مستحاضه بشود استحاله لازم می آید و شرط متأخر محال می شود بخاطر آنکه مؤثر متأخر از اثر خواهد بود و این محال می باشد و لکن ما نمی گوییم که «غسل در شب» رافع حدث در روز سابق می باشد و گفتیم که شرط متأخر هیچ گونه اثری در مشروط ندارد و تنها کشف می کند که مطلوب مولى **«حِصَّةُ خَاصَّةٍ»** است.

۳. این عبارت مربوط می شود به عبارت قبل از **(نَعَمْ إِذَا رَجَعَ الشَّرْطُ...)** و مشار الیه **(ذَلِكَ)** **(عَدَمُ وُجُودِ مَانِعٍ)** در شرط متأخر و جایز بودن شرط متأخر همانند شرط متقدم و مقارن می باشد.

محذور في ذلك انما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم^(۱).
واما في (شرط الحكم) سواء كان الحكم تكليفيا أم وضعيا،^(۲) فان الشرط فيه

۱. یعنی شرط متأخر زمانی محذورت دارد که نسبت به مشروط متقدم خود تأثیر داشته باشد، مثلا: غسل شبانه شرط متأخر است و (صوم فی يوم السابق) مشروط و مأمور به متقدم می باشد اگر غسل شبانه نسبت به صوم فی يوم السابق مؤثر باشد یعنی رفع حدث از آن (صوم) بنماید در این صورت محذورت تقدم اثر بر مؤثر لازم می آید و اما اگر قائل شویم که غسل شبانه تأثیری ندارد و تنها کاشف از آن است که مطلوب مولی (صوم) مع الغسل فی اللیل، می باشد در این صورت محذورتی لازم نخواهد آمد.

۲. توجیه بعضی از اعظام در موردی که شرط متأخر مربوط به حکم تکلیفی و یا حکم وضعی باشد از این قرار است که وجود و حصول ذهنی برای شرط متأخر در مقابل جعل حکم، فرض می شود، مثلا در مورد حکم وضعی آقای عمرو کتاب زید را با بیع فضولی به آقای بکر فروخته است، جعل ملکیت برای بکر مشروط است و اجازه زید که بعد از ده روز حاصل می گردد، شرط متأخر می باشد و شرط متأخر (یعنی اجازه مالک) دو تا وجود دارد:
۱- وجود واقعی و خارجی که بعد از ده روز محقق می شود.

۲- وجود ذهنی و فرضی.

اجازه مالک از نظر وجود واقعی و خارجی متأخر از مشروط است، ولی با وجود فرضی و ذهنی خود، مقارن با مشروط می باشد، به این معنی که در حین وقوع بیع فضولی، شارع حصول و تحقق اجازه را فرض نموده است و همزمان با وجود فرضی اجازه ملکیت را برای بکر (خریدار) جعل و انشاء نموده است، بنا بر این اجازه مالک با وجود فرضی خود مقارن با مشروط (جعل ملکیت) می باشد و به این کیفیت ثابت می شود که شرط متأخر در مورد حکم، ایضا محذورتی ندارد، منتهی فعلیت حکم تا زمان تحقق شرط متأخر، مراعا و معلق می باشد، به این معنی که ملکیت بکر (خریدار) از زمان وقوع بیع حاصل می شود و فعلیت پیدا می کند، منتهی فعلیت آن مراعا و وابسته به تحقق اجازه مالک است، یعنی با تحقق اجازه مالک کشف می شود که ملکیت خریدار از زمان وقوع بیع فعلیت داشته و حاصل بوده است نه آنکه بعد از اجازه مالک، ملکیت خریدار فعلیت پیدا کند و حاصل بشود، چنانچه در واجب مرکب مانند (صلوة) که وجوب تکبیرة الاحرام مشروط به تحقق تشهد و سلام می باشد و وجوب تکبیرة الاحرام در حین انجام آن، فعلیت دارد، منتهی فعلیت آن مراعی و

معناه أخذه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وإنشائه، وكونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدما أو مقارنا أو متأخرا، كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع المقيد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع. ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول فان التكليف في فعليته في الجزء الاول وما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الاخير من المركب، وقد بقيت^(۱) - إلى حين حصول كمال الاجزاء - شرائط التكليف من الحياة والقدرة ونحوهما.

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فان الحكم في الشرط المتأخر يبقى في فعليته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذي أخذ مفروض الحصول، فكما أن الجزء الاول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الاجزاء يكون واجبا وفعلي الوجوب من اول الامر لا أن فعليته تكون بعد حصول جميع الاجزاء، وكذا باقي الاجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الاخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع، فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلي الوجوب من اول الامر في فرض حصول الشرط في ظرفه لا ان فعليته تكون متأخرة حين الشرط.

هذا خلاصة رأى شيخنا المعظم، ولا يخلو عن مناقشة، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

وابسته به انجام تشهد و سلام می باشد و تکبيرة الاحرام به عنوان واجب انجام می شود منتهی با فرض حصول و اتيان بقیه اجزاء، و با انجام جزء اخیر کشف می شود که وجوب جزء اول (یعنی تکبيرة الاحرام) در زمان انجام آن، فعلیت داشته است نه آنکه وجوب جزء اول پس از انجام جزء اخیر فعلیت پیدا کند.

بنا بر این شرط متأخر محذوریتی ببار نمی آورد، این بود خلاصه نظر مرحوم محقق اصفهانی، گرچه توجیه محقق اصفهانی خالی از مناقشه نمی باشد و این مختصر گنجایش بحث بیشتر در این زمینه را ندارد. ۱. فاعل (بَقِيتُ) «شَرَايِطُ التَّكْلِيفِ» است.

۸- المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة^(۱) وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذیها في الموقتات

۱. مقدمة مفوتة تنها در واجب موقت مطرح می باشد (واجب موقت آن است که وقت مخصوص در آن اعتبار شده باشد) و در شریعت مقدس اسلام مقدمات مفوتة فراوان به چشم می خورد و مقدمة مفوتة پیش از فرا رسیدن زمان ذی المقدمة، واجب خواهد بود که با ترک آن ذی المقدمة ایضاً ترک خواهد شد و نظر بر اینکه ترک مقدمه مفوتة باعث ترک ذی المقدمة می شود لذا نام (مفوتة) را به خود اختصاص داده است و مرحوم مظفر سه مورد از مقدمات مفوتة را ذکر نموده است.

۱- مثلاً زمان حج روز عرفه است و مقدمات حج از قبیل طی مسافت و تهیه مقدمات سفر و... پیش از فرا رسیدن موسم واجب می باشند.

۲- زمان صوم از طلوع فجر به بعد می باشد و قبل از طلوع فجر غسل جنابت و حیض بر شخص جنب و حایض واجب می باشد.

۳- اگر مکلف علم پیدا کند که بعد از دخول وقت صلوة به جهت غسل و یا وضو به آب دسترسی نخواهد داشت بنا بر قول بعضی از فقها وضو و غسل پیش از دخول وقت صلوة، واجب می باشد.

مورد چهارم را ما اضافه می نماییم، مثلاً: اگر مکلف احکام حج را یاد نداشته باشد پیش از فرا رسیدن موسم حج تعلم احکام واجب می باشد.

در مورد مقدمات مفوتة دو تا مطلب (که مرحوم مظفر به حکمین العقلیین الواضحین) تعبیر فرموده است از نظر عقل و شرع مورد قبول بوده و مسلم و قطعی خواهد بود.

یکی اینکه اتیان مقدمة مفوتة از نظر عقل و شرع لازم و واجب است چه آنکه ترک آن باعث تفویت واجب می شود.

دیگر اینکه ترک کننده مقدمة مفوتة مستحق عقاب خواهد بود، البته استحقاق عقاب بخاطر ترک واجب است نه بخاطر ترک خود مقدمه و دو مطلب مذکور از دو جهت قابل اشکال می باشد.

جهت اول: این است که مقدمه تابع ذی المقدمة است و مخصوصاً اگر تبعیت را به معنای معلول بودن تابع، و علت بودن متبوع، تفسیر نماییم، چگونه ممکن است که مقدمه پیش از زمان ذی المقدمة واجب باشد و چگونه وجوب تابع پیش از زمان وجوب متبوع قابل تصور و

كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول أيامه. ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، ووجوب الوضوء أو الغسل - على قول - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها... وهكذا.

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم «المقدمات المفوتة» باعتبار أن تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم.

ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فإن العقل يحكم بلزوم الاتيان بها، لان تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم ايضا بان التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

ولأول وهلة يبدو أن هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين.

اما (أولا) فلأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيلها، على أي نحو فرض من انحاء التبعية، لاسيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور. فكيف يفرض الواجب التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع؟

مرکز تحقیق فقه و حقوق اسلامی

فرض خواهد بود؟

جهت دوم: این است که مثلاً آقای مستطیع مقدمات حج را ترک می نماید و سرانجام قدرت انجام حج از او سلب می گردد، چرا باید عقاب شود؟ در صورتی که او تنها مقدمه را ترک کرده و ترک مقدمه به طور مسلم عقاب ندارد و در زمان ترک مقدمه حج بر او واجب نبوده است و در زمانی که حج واجب شده او قدرت بر انجام نداشته و قاعدتاً بخاطر نداشتن قدرت باید تکلیف از او ساقط شود و چگونه می توان تارک مقدمه را مستحق عقاب دانست در صورتی که واجبی را ترک نکرده است؟

مرحوم مظفر جهت رفع اشکال مذکور که از دو جهت مطرح بود، سه تا راه حل بیان می فرماید.

راه حل اول: از ناحیه مرحوم صاحب فصول می باشد و راه حل دوم از جانب مرحوم شیخ انصاری ارائه شده است و راه حل سوم را از بعضی از علماء نقل می نماید و هر سه تا راه حل را مردود می شناسد و راه حل چهارمی از استاد خود مرحوم محقق اصفهانی نقل می نماید و آن را راه حل واقعی می شناسد و مورد تأیید قرار می دهد.

واما (ثانیا) فلأنه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته مع انه حسب الفرض لا وجوب له فعلا. واما في ظرفه فينبغي ان يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدمته والقدرة شرط عقلي في الوجوب.

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة - وان كان يستحيل التعارض في الاحكام العقلية وبديهيات العقل - حاول جماعة من اعلام الاصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب^(۱) عن زمان الواجب وتقديمه عليه، اما في خصوص الموققات او في مطلق الواجبات،^(۲) على اختلاف المسالك. وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الاحكام العقلية، لانه حينما يفرض تقدم وجوب ذي المقدمة على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل وقت الواجب،

۱. «حَاوَلْ یعنی دَقَّتْ نظر بکار بردند. جماعتی از متأخرین علماء علم اصول، جهت تصحیح مقدمه مَفَوْتَه و رفع اشکال از آن، بین زمان وجوب و زمان واجب تفکیک نمودند و زمان وجوب را به جلو آوردند.

به عبارت دیگر زمان وجوب را به حَذِی (کِش) دادند که مقدمه و زمان مقدمه را فرا بگیرد، مثلاً: در مورد حج قائل شدند که يوم عرفه زمان برای خود واجب است و اما زمان وجوب حج قبل از زمان واجب می باشد یعنی به محض حصول استطاعت، حج بر ذمه مستطیع واجب می شود و لکن زمان خود واجب يوم عرفه خواهد بود.

بنا بر این وجوب مقدمات حج، سابق بر زمان حج است نه سابق بر وجوب حج. بالاخره اشکال مذکور رفع خواهد شد، یعنی وجوب مقدمه بعد از وجوب ذی المقدمه می باشد و استحقاق عقاب برای تارک المقدمه على القاعدة خواهد بود چه آنکه در حین ترک مقدمه وجوب ذی المقدمه فعلیت داشته است همین مطلب را «یعنی جدا کردن زمان وجوب را از زمان واجب و به جلو انداختن زمان وجوب را از زمان واجب» از راه های مختلفی ثابت نموده اند، مثلاً مرحوم صاحب فصول از طریق واجب معلق مطلب مزبور را ثابت کرده و شیخ انصاری (ره) از طریق دیگری و بعضی از علماء از طریق سومی که بحث مفصل در این زمینه خواهد آمد.

۲. راه حلّی که صاحب فصول ارائه می نماید مربوط به خصوص واجبات موقت است و اما راه حلّی که شیخ انصاری ارائه می نماید مربوط به مطلق واجبات می باشد.

وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة لان وجوبه كان فعليا حين ترك المقدمة.

اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأي مناط؟ فهذا ما اختلفت فيه الانظار والمحاولات.

فأول المحاولين لحل هذه الشبهة - فيما يبدو - صاحبُ الفُصول^(۱) الذي قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة (الواجب المتعلق) الذي اخترعه كما اشرنا اليه في الجزء الاول ص ۱۴۳ وذلك في خصوص الموقتات، بفرض ان الوقت في الموقتات

۱. ما حصل فرمايش صاحب فصول (ره) در رابطه با حل اشكال مقدمه مفوته و تصحيح آن از قرار ذيل می باشد که واجبات موقت یا منجز می باشد و یا معلق.

منجز آن است که زمان وجوب با زمان واجب یکی باشد، مثلا زمان وجوب صلوة ظهر، زوال شمس است، چنان چه زمان خود صلوة ظهر ایضا زوال شمس می باشد که به محض زوال شمس واجب که صلوة باشد فعلیت پیدا می کند و وجوب آن ایضا فعلی می شود.

واجب معلق آن است که زمان وجوب قبل از زمان واجب باشد مثلا زمان حج که واجب است يوم العرفة می باشد و زمان وجوب قبل از يوم العرفة می باشد، یعنی با حصول استطاعت وجوب حج فعلیت پیدا می کند منتهی فعلیت آن معلق است تا زمانی که موسم حج فرا رسد، به عبارت دیگر وقت و زمان در واجب موقت، قید و شرط برای واجب می باشد نه برای وجوب به این معنی، آن چه که وابسته و معلق به حضور زمان می باشد واجب و خود عمل است و اما تحقق وجوب وابستگی به زمان و حضور وقت نخواهد داشت، بنا بر این وجوب حج پیش از موسم محقق بوده و موسم شرط و قید برای اعمال حج است نه برای وجوب حج، ولذا مقدمات حج پس از تحقق وجوب حج انجام می گیرد.

و همچنین در مثال (صوم) وجوب صوم پیش از طلوع فجر محقق بوده و وجوب غسل قبل از طلوع فجر، سابق بر وجوب صوم نبوده و بلکه لاحق بر وجوب صوم است و طلوع فجر، زمان خود عمل و خود واجب می باشد نه زمان وجوب.

کوتاه سخن مرحوم صاحب فصول از طریق واجب معلق ثابت نموده که در مقدمات مفوته وجوب ذی المقدمه سابق بر وجوب مقدمه خواهد بود و اشکال مذکور خود بخود رفع خواهد گردید.

وقت للواجب فقط لا للوجوب، أي ان الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب بل هو قيد للواجب. فالوجوب - على هذا الفرض - متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف في المشروط للوجوب وفي المعلق للفعل. وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذيلها.

ولكن نقول: على تقدير امكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب^(۱) فان فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذيلها لا يكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلق لان الطريق في تصحيح وجوب المقدمة المفوتة لا ينحصر فيه كما سيأتي بيان الطريق الصحيح.

والمحاولة الثانية - ما نسب إلى الشيخ الأنصاري^(۲) من رجوع القيد في جميع

۱. مرحوم مظفر در مقام رد نظریه صاحب فصول می فرماید اولاً: تفکیک بین زمان وجوب و زمان واجب و مقدم بودن زمان وجوب بر زمان واجب غیر ممکن است و ثانیاً: بر فرض که تفکیک مذکور و تقدم زمان وجوب بر زمان واجب از امکان برخوردار باشد، ولی اینکه زمان، قید برای واجب و اصل عمل باشد نه برای وجوب، نیاز و احتیاج به دلیل دارد و التزام به واجب معلق، بدون دلیل امکان پذیر نمی باشد و تنها تصحیح و توجیه مقدمه مفوتہ نمی تواند دلیل باشد چه آنکه راه حل دیگری برای توجیه و تصحیح مقدمه مفوتہ، موجود خواهد بود.

۲. راه حل دوم که به شیخ انصاری (ره) نسبت داده شده است این است که در همه واجبات چه موقت و چه غیر موقت، قید و شرط به مفاد ماده مربوط می شود نه به هیئت، مثلاً (حج) صیغه امر است مفاد هیئت آن وجوب است، چه آنکه در باب اوامر خواندیم که هیئت صیغه امر دلالت بر وجوب دارد، بنا بر این وجوب، مدلول و مفاد هیئت است و واجب مفاد مدلول ماده خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: تمامی شروط و قیود چه وقت باشد و یا غیر وقت به مفاد ماده که واجب باشد مربوط می شود، مثلاً إذا زالت الشمس فصلی، زوال شمس یکی از قیود زمانی می باشد و قید برای خود صلوة است نه قید برای وجوب آن.

و همچنین استطاعت که قید غیر زمانی است مربوط به خود حج است نه مربوط به وجوب

شروط الوجوب إلى المادة وإن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة، سواء كان الشرط هو الوقت أو غير كالاستطاعة للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشروط العامة لجميع التكاليف. ومعنى ذلك أن الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائماً غير مقيد بشرط أبداً، وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة، غاية الأمر أن بعض القيود مأخوذة في

آن وهمچنین قدرت و بلوغ همه اینها شرط و قید واجب هستند نه وجوب بنا بر این وجوب در همه واجبات مطلق می باشد و مقید به چیزی نخواهد بود و در هر موردی که توهم شود که قید به وجوب بر می گردد در حقیقت و واقع آن قید مربوط به واجب خواهد بود نه به وجوب و ضابطه شرط واجب آن است که تحصیل آن واجب می باشد.

اگر کسی اشکال نماید که بنا بر تحلیل مزبور استطاعت از شرایط واجب است و شرط واجب، واجب التّحصيل می باشد بنابراین تحصیل استطاعت باید واجب باشد؟ در جواب می فرماید: غایة الأمر أنَّ بَعْضَ الْقِيُودِ مَأْخُوذَةٌ فِي الْوَاجِبِ... یعنی قیودی که در واجب اخذ می شود به دو وجه می باشد بعضی از قیود بنحو مفروض الحصول و مفروض الوقوع اخذ می شود مانند استطاعت که بر فرض حصول استطاعت حج واجب خواهد شد که تحصیل این گونه قیود لازم و واجب نمی باشد.

و اما بعضی از قیود بنحو مفروض الحصول اخذ نمی شود که تحصیل آنها واجب است مانند: طی مسافت و غیره.

کوتاه سخن: مرحوم شیخ انصاری همه قیود را به واجب ارجاع نمود و سرانجام ثابت گردید که وجوب، مقید به زمان و غیر زمان نبوده و بلکه زمان وجوب قبل از زمان واجب می باشد یعنی وجوب مقدمات مفوّه در زمانی خواهد بود که وجوب ذی المقدمه فعلیت دارد و اشکال تقدّم وجوب مقدمه بر وجوب ذی المقدمه لازم نخواهد آمد.

چه آنکه وجوب ذی المقدمه همیشه فعلی می باشد و پیش از زمان واجب وجوب تحقق دارد.

مؤلف: مرحوم شیخ انصاری گر چه از نظر ظاهر واجب معلق را که صاحب فصول فرموده بود انکار می نماید ولی در حقیقت مفاد سخن او عین همان واجب معلق می شود (به تقریرات ها مراجعه کنید).

الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب، وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلًا إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجيء وقته، وشأنه في ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما في الموقتات بالنسبة إلى الوقت فإذا كان الواجب استقبالياً فلا مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذیها. والمحاولة الثالثة - ما نسب إلى بعضهم^(۱) من أن الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما في المحاولتين الأولى، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر. وعليه فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذیها لفعالية الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته.

وكل هذه المحاولات مذكورة في كتب الأصول المطولة وفيها مناقشات وأبحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر، ومع الغرض عن المناقشة في امكانها في أنفسها لا دليل عليها إلا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذیها. اذ كل صاحب محاولة منها يعتقد أن التخلص من اشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذیها، ينحصر في المحاولة التي يتصورها فالدليل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده على محاولته.

والذي اعتقده أنه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذیها،^(۲) فإن الصحيح - كما أفاده شيخنا الاصفهاني رحمه الله - أن وجوب المقدمة ليس

۱. راه حل سؤم آن است که بر عکس راه حل اول و دوم قيد زمان مربوط به وجوب است، مثلاً یوم العرفة قيد و شرط وجوب حج است، منتهی شرط متأخر می باشد یعنی وجوب حج پس از حصول استطاعت فعلی می شود، منتهی شرط متأخر دارد که همان فرا رسیدن موسم باشد در این صورت زمان وجوب، مقدم بر زمان واجب است و وجوب مقدمه مفوتة اشکالی ندارد چه آنکه در زمان وجوب مقدمه، وجوب ذی مقدمه فعلیت خواهد داشت.

۲. مرحوم مظفر می فرماید: راه حل های ثلاثه هر کدام مناقشه ای دارد که در کتب اصولی

به طور مفصل بحث شده است، راه حل های ثلاثه هیچ کدام دلیل قانع کننده ندارد و تنها به منظور تصحیح و توجیه مقدمه مفوته، ارائه شده است و تنها تصحیح مقدمه مفوته نمی تواند دلیل بر التزام به راه حل های مذکور باشد، چه آنکه برای تصحیح مقدمه مفوته و رفع اشکال از آن، راه حل چهارمی وجود دارد که مرحوم محقق اصفهانی فرموده است.

بنا بر این اگر بتوانیم با راه حل چهارم اشکال (تقدم وجوب مقدمه بر زمان ذی المقدمه) را رفع نماییم، دیگر دلیلی وجود ندارد که راه حل های مذکور را بپذیریم و همه آن راه حل ها، اساس و اعتبار خود را از دست می دهند.

خلاصه فرمایش محقق اصفهانی در رابطه با رفع اشکال در مقدمه مفوته از این قرار است: که سر منشأ اشکال و شبهه این است که وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه فرض شده، در این صورت اگر وجوب مقدمه مقدم بر وجوب ذی المقدمه باشد اشکال تقدم معلول بر علت لازم می آید، ولی ما (علی رغم اینکه اذهان از فرض معلولیت وجوب مقدمه و علت وجوب ذی المقدمه، پر شده است) می گوئیم وجوب مقدمه «بر فرض ثبوت آن» معلول وجوب ذی المقدمه نخواهد بود، بنا بر این اگر وجوب مقدمه پیش از زمان وجوب ذی المقدمه باشد، هیچ گونه اشکالی لازم نمی آید و حتی نه تنها تقدم وجوب مقدمه اشکالی ندارد، بلکه باید وجوب مقدمه مقدم بر زمان ذی المقدمه باشد.

توضیح: علت وجوب مقدمه امر مولی می باشد نه وجوب ذی المقدمه، به این کیفیت که اولاً برای مولی شوق نسبت به صدور اعمال حج (مثلاً) از مکلف پیدا می شود و به تبع این شوق، شوق دیگری نسبت به انجام مقدمات حج در مولی به وجود می آید و به دنبال این دو تا شوق (اگر مانعی در کار نباشد) دو تا اراده حتمی در مولی به وجود می آید که یکی از آن اراده ها باعث صدور امر نسبت به خود حج می شود و یکی از آن اراده ها، باعث صدور امر نسبت به مقدمات حج خواهد شد و نظر بر اینکه در صدور امر نسبت به خود حج که ذی المقدمه است، مانع وجود دارد (مانع این است که زمان حج فرا رسیده است) لذا شوق مولی نسبت به ذی المقدمه به اراده حتمی که صدور امر باشد تبدیل نمی شود، ولی صدور امر نسبت به مقدمات حج مانعی ندارد چه آنکه زمان انجام مقدمات فرا رسیده است و لذا شوق مولی نسبت به مقدمات به اراده حتمی تبدیل می شود و امر نسبت به مقدمات صادر می گردد.

معلولا لوجوب ذیها ولا مترشحا منه، فلیس هناك اشكال في وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذیها حتی نلتجئ إلى احدى هذه المحاولات لفك الاشكال، وكل هذه الشبهة انما جاءت من هذا الفرض وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذیها، وهو فرض لا واقع له ابدا، وان كان هذا القول یبدو غریبا علی الأذهان المُشْبَعَةِ^(۱) بِفَرْضِ ان وجوب ذی المقدمة علة لوجوب المقدمة، بل نقول أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ: ^(۲) انه یجب فی المقدمة المفوتة ان یتقدم وجوبها علی وجوب ذیها، إذا كنا نقول بان مقدمة الواجب واجبة، وان كان الحق - وسیأتي - عدم وجوبها مطلقا.

ولبيان عدم معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذیها: نذكر ان الامر - فی الحقيقة - هو فعل الأمر، سواء كان الامر نفسیا ام غریبا، فالأمر هو العلة الفاعلية له دون سواء، ولكن كل امر انما یصدر عن ارادة الأمر لانه فعله الاختیاري والارادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به، أي ان الأمر لابد ان یشتاق أولا إلى فعل الغیر علی ان



بنا بر این وجوب مقدمات معلول امر است و امر معلول شوق به مقدمه است و شوق به مقدمه از شوق به ذی المقدمه مُنْبِثٌ و جدا گشته است و در زمان صدور امر نسبت به مقدمه شوق به ذی المقدمه در مولى موجود است و زمانى كه وقت ذی المقدمه فرا برسد شوق به ذی المقدمه تبدیل به اراده حتمى مى شود و باعث صدور امر نسبت به ذی المقدمه خواهد شد.

بنا بر این (دقت كنید، وجوب مقدمه معلول (امر) خواهد بود و امر به مقدمه معلول شوق به مقدمه است و شوق به مقدمه مُنْبِثٌ و جدا شده ای از شوق به ذی المقدمه مى باشد و در زمان وجوب مقدمه شوق به ذی المقدمه در مولى موجود است و تقدم معلول بر علت لازم نمى آید و تقدم وجوب مقدمه مفوت بر زمان وجوب ذی المقدمه هیچ گونه اشكال و محذوریتی را در پی نخواهد داشت.

این بود خلاصه راه حل چهارم كه محقق اصفهانی ارائه فرمودند.

۱. یعنی ذهن های سیر شده و پر شده. الْأَذْهَانِ الْمُشْبَعَةِ

۲. «ذَلِكَ» به «عَدَمٍ» وجود اشكال در مقدمه مفوت، اشاره مى باشد یعنی علاوه بر اینکه وجوب مقدمه مفوت، اشكالى ندارد وجوب مقدمه مفوت باید مقدم بر وجوب ذی المقدمه باشد.

يصدر من الغير، فاذا اشتاقه لابد ان يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الامر به. وإذا لم يحصل مانع من الامر فلا محالة يشتد الشوق إلى الامر حتى يبلغ الارادة الحتمية فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب وذلك بتوجيه الامر نحوه. هذا حال كل مأمور به، ومن جملته (مقدمة الواجب)، فانه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لابد ان نفرض حصول الشوق اولا في نفس الامر إلى صدورها من المكلف، غاية الامر ان هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذي المقدمة ومنبثق منه، لان المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيء واحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين. وإذا لم يكن هناك مانع من الامر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانيا - الارادة الحتمية التي تتعلق بالامر بها فيصدر حينئذ الامر.

إذا عرفت ذلك، فانك تعرف انه إذا فرض ان المقدمة متقدمة بالوجود الزماني على ذيها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه وزمانه الا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في امثلة المقدمات المفوتة، فانه لا شك في ان الأمر يشتاقها ان تحصل في ذلك الزمان المتقدم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول إلى الارادة الحتمية بالامر، اذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، والمفروض ان وقتها قد حان فعلا فلا بد ان يأمر بها فعلا. اما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والامر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا امر قبل الوقت، وان كان الشوق إلى الامر به حاصل حينئذ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

والحاصل ان الشوق إلى ذي المقدمة والشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة، والشوق الثاني منبعث ومنبثق من الشوق الاول ولكن الشوق إلى المقدمة يؤثر اثره ويصير ارادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الامر، دون الشوق إلى ذي المقدمة لوجود المانع من الامر.

وعلى هذا، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها ولا محذور فيه، بل هو امر لابد منه ولا يصح أن يقع غير ذلك.

ولا تستغرب ذلك فان هذا امر مطرد حتى بالنسبة إلى افعال الانسان نفسه، فانه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعا، ولما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زمانا على ذيها، فان الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الارادة الحتمية

المحركة للعضلات فيفعلها، مع ان ذي المقدمة لم يحن وقته بعد، ولم تحصل له الارادة الحتمية المحركة للعضلات وانما يمكن ان تحصل له الارادة الحتمية إذا حان وقته بعد طي المقدمات.

فارادة الفاعل التكوينية. للمقدمة متقدمة زمانا على ارادة ذیها، وعلى قياسها الارادة التشريعية، فلا بد أن تحصل للمقدمة المتقدمة زمانا قبل ان تحصل لذيها المتأخر زمانا، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب الفعلي لذيها زمانا، على العكس مما اشتهر، ولا محذور فيه بل هو المتعين.

وهذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فان الشوق يصير شيئا فشيئا قصدا و ارادة، كما في الافعال التدريجية الوجود.

وقد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها فلا نعيد، وقلنا انه ليس معناه معلوليته لوجوب ذي المقدمة وتبعيته له وجودا كما اشتهر على لسان الاصوليين.

(فان قلت): ان وجوب المقدمة - كما سبق - تابع لوجوب ذي المقدمة ^(۱) اطلاقا واشترطا، ولا شك في ان الوقت - على الرأي المعروف - شرط لوجوب ذي المقدمة، فيجب ان يكون ايضا وجوب المقدمة مشروطا به، قضاء لحق التبعية.

(قلت): ان الوقت على التحقيق ليس شرطا للوجوب ^(۲) بمعنى انه دخیل في مصلحة

۱. ما حصل اشكال این است که خود مرحوم مظفر در مباحث گذشته قبول فرمودند که وجوب مقدمه از نظر اشتراط و اطلاق تابع وجوب ذی مقدمه می باشد مثلا در مثال صوم وجوب صوم (که ذی مقدمه است) مشروط به طلوع فجر است (که وقت باشد) و وجوب مقدمه (یعنی غُسل) ایضا باید مشروط به طلوع فجر باشد و حال آنکه طبق تحلیل و بررسی که در رابطه با راه حل چهارم انجام شد، وجوب مقدمه (غُسل) مشروط به طلوع فجر نمی باشد و بلکه پیش از تحقق طلوع فجر وجوب مقدمه (یعنی غُسل) محقق و ثابت خواهد بود.

۲. خلاصه جواب این است است طلوع فجر شرط وجوب ذی مقدمه نمی باشد یعنی همان طوری که وجوب مقدمه (یعنی غُسل) نسبت به وقت (یعنی طلوع فجر) مطلق است وجوب صوم ایضا نسبت به طلوع فجر مطلق خواهد بود به این معنا که طلوع فجر نسبت به مصلحت امر صوم دخالت ندارد چنان چه استطاعت نسبت به امر حج دخالت دارد که بدون حصول

الامر كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، وان كان دخيلاً في مصلحة الأمور به، ولكنه لا يتحقق البعث قبله،^(۱) فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجود^(۲) بمعنى عدم الدعوة اليه^(۳) لانه غير اختياري للمكلف. اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلا متناع البعث قبل الوقت.

والسر واضح لان البعث حتى البعث الجعلي^(۴) منه يلزم الانبعاث امكاناً ووجوداً فاذا امكن الانبعاث امكن البعث والا فلا، واذا يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال

استطاعت امر حج صادر نمی شود و طلوع فجر در مصلحت مأمور به که (صوم) باشد دخالت دارد یعنی صوم باید بعد از طلوع فجر انجام شود، بنا بر این، این سؤال پیش می آید که اگر طلوع فجر شرط وجوب صوم نباشد پس چه کاره خواهد بود؟

می گوییم وقت (طلوع فجر) در وجوب صوم مفروض الوجود اخذ شده است، به این معنی که صوم واجب است به فرض تحقق طلوع فجر و طلوع فجر از تحت قدرت مکلف بیرون است، لذا تحصیل طلوع فجر از مکلف خواسته نشده است (دقت فرمایید) بنا بر این در عین حالی که طلوع فجر شرط وجوب صوم نمی باشد پیش از تحقق طلوع فجر وجوب صوم محقق نخواهد بود و الا اگر پیش از طلوع فجر وجوب صوم محقق باشد همان واجب معلق صاحب فصول از کار در می آید، بنا بر این پیش از طلوع فجر وجوب صوم محقق نمی باشد، چه آنکه پیش از حصول طلوع فجر انبعاث و رفتن به سوی عمل صوم امکان ندارد، بعث جعلی که همان وجوب باشد ایضاً ممکن نخواهد بود، و اما وجوب غسل پیش از طلوع فجر محقق است بخاطر آنکه انبعاث به غسل امکان دارد و بعث جعلی که همان وجوب باشد ایضاً ممکن می باشد.

بنا بر این وجوب ذی المقدمه مشروط به وقت نمی باشد و در عین حال وجوب ذی المقدمه پیش از وقت محقق نبوده و وجوب مقدمه ایضاً مشروط به وقت نخواهد بود.

۱. ضمیر (لکنه) ضمیر شأن است و مرجع ضمیر (قبله) (وقت) می باشد.

۲. ضمیر (یؤخذ) راجع به (وقت) می باشد و (مفروض الوجوب) غلط است و

(مفروض الوجود) صحیح می باشد. ۳. ضمیر الیه به (وقت) راجع می شود.

۴. جعل تکوینی یعنی هل دادن مکلف را به سوی عمل و مأمور به، بعث جعلی یعنی

واجب نمودن انجام عمل را بر مکلف.

البعث نحوه حتى الجعلي. ومن اجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لانه يلزم انفكاك الانبعاث عن البعث.

وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر اليها لو ثبت فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب انما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط،^(۱) وهذا المانع موجود في ذي المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة.

ويتفرع على هذا فرع فقهي^(۲) وهو: انه حينئذ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة.

والحاصل: ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذبيها ولا مانع عقلي من ذلك.

هذا كله من جهة اشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذبيها.^(۳) واما من جهة



۱. يعنى وجوب ذى المقدمة پيش از فرا رسيدن زمان ذى المقدمة فعلى نمى شود بخاطر وجود مانع كه هنوز زمان ذى المقدمة فرا نرسيده است، واما در مقدمه مانع وجود ندارد يعنى زمان مقدمه فرا رسيده است و لذا وجوب مقدمه پيش از زمان وجوب ذى المقدمة محقق و فعلى خواهد بود.

۲. يعنى يك فرع فقهي بر وجوب مقدمه (پيش از زمان خود واجب) متفرع مى شود، يعنى اگر طهارت ثلاث عنوان مقدمه مفوته را پيدا كنند مثلا پيش از دخول وقت آب در اختيار دارد و اگر وضو نگیرد، پس از دخول وقت آب از دسترس خارج مى شود، در اين فرض پيش از دخول وقت مى تواند با نيت وجوب، وضو بسازد و نيت وجوب اشكال ندارد، چه آنكه ثابت گرديد كه مقدمه مفوته پيش از دخول وقت واجب، وجوب فعلى خواهد داشت.

۳. در آغاز بحث بيان كرديم كه در مورد مقدمات مفوته از دو جهت اشكال وارد است، تا كنون جهت اول اشكال پاسخ داده شد و اما جهت دوم اشكال كه تارك مقدمه مفوته چرا عقاب داشته باشد؟ مى فرمايد (فَيُعْلَمُ دَفْعُهُ مِمَّا سَبَقَ) دفع اشكال از ما سبق معلوم مى شود، در ما سبق گفتيم كه ابتداء شوق به ذى المقدمة در مولى به وجود مى آيد و پس از آن، شوق

اشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق فان التكليف بذی المقدمة الموقت يَكُونُ تَامًا اِلِقْتِضَاءُ^(۱) وان لم يصر فعليا لوجود المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغي الشك في أن دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم. وهذا يعد ظلما في حقه وخروجا عن زي الرقية^(۲) وتمردا عليه، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهة، وان لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز.

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة^(۳) للحج، فان مثله لا يعد ظلما وخروجا عن زي الرقية وتمردا على المولى، لانه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء. والمدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلا.

۹- المقدمة العبادية

ثبت بالدليل ان بعض المقدمات الشرعية^(۴) لا تقع مقدمة الا اذا وقعت على وجه

مرکز تحقیق حکم و تفسیر علوم اسلامی

به مقدمه پیدا خواهد کرد، بنا بر این در موقعیتی که مقدمه مفوته باید انجام شود و یا ترک گردد، شوق به ذی مقدمه در مولى موجود است و این شوق به ذی مقدمه مقتضى تام برای ذی مقدمه خواهد بود.

۱. یعنی وجوب ذی مقدمه مقتضى تام دارد که همان شوق باشد، و لا یُنْبَغِی الشُّکُّ فِی أَنْ دَفَعَ التَّكْلِيفَ مَعَ تَمَامِیَّةِ اِقْتِضَائِهِ... یعنی بدون شک اگر کسی بی انصافی کند مقدمه مفوته را ترک نماید تکلیف و وجوب ذی مقدمه را (با آنکه مقتضى تام دارد) دفع و ترک نموده و سرانجام غرض مولى را تفویت نموده است و ترک مقدمه مفوته که ترک تکلیف و تفویت غرض مولى را به دنبال دارد، جداً ظلم است و عُدْوَان و خروج از بندگی، و تمرد بر مولى خواهد بود و لذا باید در انتظار عقاب و مجازات باشد.

۲. زِيّ به معنی شکل و طرز، و جمع آن «أزیاء» می باشد.

۳. یعنی پیش از حصول استطاعت شوق به حج در مولى موجود نمی باشد و لذا (حج) قبل از استطاعت مقتضى ندارد و لذا ترک استطاعت عقاب نخواهد داشت.

۴. مثلا طهارت ثلاث، وضو و غسل و تیمم که هر کدام مقدمه عبادی می باشند و با

عبادی، وثبت ايضا ترتب الثواب عليها بخصوصها. ومثالها منحصر في الطهارات الثلاث. الوضوء والغسل والتيمم.

وقد سبق في الامر الثاني الاشكال فيها من جهتين: من جهة ان الواجب الغيري لا يكون الا توصليا، فكيف يجوز ان تقع المقدمة بما هي مقدمة عبادة، ومن جهة ثانية ان الواجب الغيري بما هو واجب غيري لا استحقاق للثواب عليه.

وفي الحقيقة ان هذا الاشكال ليس الا اشكالا على اصولنا التي اصلناها للواجب الغيري، فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيري وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها، والا فكون هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها امر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه.

فاذن، لابد لنا من تصحيح ما اصلناه في الواجب الغيري بتوجيه عبادية المقدمة على وجه يلائم توصلية الامر الغيري، وقد ذهبت الآراء اشتاتا في توجيه ذلك. ونحن نقول على الاختصار: ^(۱) انه المتيقن الذي لا ينبغي ان يتطرق اليه الشك من

دلیل (یعنی روایات) ثابت شده است که در طهارات اولاً قصد قربت لازم است و ثانیاً انجام آنها ثواب دارد و ترک آنها عقاب خواهد داشت و این مطلب از مسلمات دین و از بدیهیات شرع مقدس اسلام به حساب می آید و این طهارات ثلاث از دو جهت باعث اشکال شده است.

جهت اول: این است که در امر ثانی خواندیم «واجب غیری» توصلی بوده و قصد قربت در آن شرط نمی باشد و هیچگاهی حالت عبادی بودن را به خود نمی گیرد.

جهت دوم: این است که «واجب غیری» و مقدم می باعث ثواب و عقاب نخواهد شد. البته باید توجه داشت اشکال مزبور به طهارات ثلاث، کاری ندارد، چه آنکه عبادیت آنها و همچنین ترتب ثواب بر آنها قابل تردید نمی باشد بلکه اشکال مزبور صدمه بر اصول و قواعد واجب غیری وارد نموده و می خواهد کمر آنها را بشکند، و لذا باید عبادیت طهارات ثلاث را توجیه نماییم تا نقص و ابرامی بر اصول و قواعد واجب غیری وارد نشود و در مورد توجیه عبادیت طهارات ثلاث، آراء و نظریات گوناگونی وجود دارد.

۱. یکی از توجیهات این است که بدون شک صحت صلوٰة مثلاً بر وضو توقف دارد، البته نه بر مجرد وضو بلکه بر وضوء مع القصد القربة، به عبارت دیگر وضوی عبادی مقدمه و شرط

احد، ان الصلاة - مثلاً - ثبت من طريق الشرع توقف صحتها على احدى الطهارات الثلاث، ولكن لا تتوقف على مجرد افعالها كيفما اتفق وقوعها، بل انما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي أي إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى. فالوضوء العبادي - مثلاً - هو الشرط وهو المقدمة التي تتوقف صحة الصلاة عليها.

وعليه، لابد ان يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الامر الغيري به، لان الامر الغيري - حسبما فرضناه - انما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو. فلم تنشأ عباديته من الامر الغيري حتى يقال ان عباديته لا تلائم توصلية الامر الغيري، بل عباديته لابد ان تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الامر الغيري به. ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه لانه عبادة في نفسه.

ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر،^(۱) وهو انه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الامر الغيري، فما هو الامر المصحح لعباديتها، والمعروف انه لا يصح فرض العبادة عبادة الا بتعلق امر بها ليتمكن قصد امتثاله، لان قصد امتثال الامر هو المقوم لعبادية العبادة عندهم. وليس لها في الواقع الا الامر الغيري. فرجع الامر بالاخير إلى

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

صحت صلوة می باشد و امر غیری به وضوی عبادی تعلق می گیرد و وضو همراه با عبادیت و عبادی بودنش موضوع و متعلق امر غیری خواهد بود.

بنا بر این عبادیت و قصد قربت در وضو از ناحیه امر غیری نیامده است و استحقاق ثواب بر وضو بخاطر همان عبادیت و قصد قربتی است که وضو پیش از آمدن امر غیری، همراه خود داشته است، بدین کیفیت ثابت می شود که قاعده واجب غیری (مبنی بر اینکه امر غیری عبادیت و استحقاق ثواب را به دنبال نمی آورد) از نقض و اشکال مزبور مصون و محفوظ خواهد بود.

۱. بیان مذکور باعث می شود که اشکال دیگری سر بجنباند و قیافه منحوس و خوفناک خود را نشان بدهد که اگر وضو پیش از تعلق امر غیری بر آن، عبادیت داشته باشد پس این عبادیت از کجا آمده و آیا وضو غیر از امر غیری امر دیگری دارد که مصحح عبادیت وضو بشود؟

و به طور مسلم وضو غیر از امر غیری امر دیگری ندارد، و از طرف دیگر در عبادیت هر عبادتی «امر» لازم است تا با قصد آن امر، عبادت انجام شود.

الغیري^(۱) لتصحيح عباديتها.

على انه يستحيل ان يكون الامر الغیري هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها - حينئذ - على سبق الامر الغیري، والمفروض ان الامر الغیري متأخر عن فرض عباديتها لأنه انما تعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، وهو خلف محال، او دور على ما قيل.

وقد اجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة.

وأحسنها^(۲) - فيما أرى بناء على ثبوت الامر الغیري أي وجوب مقدمة الواجب وبناء على ان عبادية العبادة لا تكون الا بقصد الامر المتعلق بها - هو ان المصحح لعبادية الطهارات هو الامر النفسي الاستجابي لها في حد ذاتها السابق على الامر الغیري بها. وهذا الاستجاب باقٍ حتى بعد فرض الامر الغیري، ولكن لا بعد الاستجاب الذي هو

۱. پس سرانجام کار، این می شود که فقط وضو هست و امر غیری و بس و اگر با امر غیری عبادیت وضو ساخته شود علاوه بر عود اشکال اصلی، دَوْر محال و خُلف لازم خواهد آمد، به این کیفیت که اگر عبادیت وضو با امر غیری ثابت شود باید امر غیری مقدم بر عبادیت وضو باشد و حال آنکه فرض بر این بود که عبادیت وضو قبل از امر غیری محقق می باشد و لازم می شود که عبادیت وضو مقدم بر امر غیری باشد و هم مؤخر از آن باشد و این محال خواهد بود.

۲. مرحوم مظفر (ره) می فرماید: بهترین جواب از اشکال مذکور (البته بر فرض ثبوت امر غیری یعنی وجوب مقدمه واجب و بر فرض که عبادیت عبادت تنها با قصد امر محقق شود) این است که آری وضو غیر از امر غیری امر دیگری دارد که عبارت است از امر نفسی استجابی که این امر استجابی پیش از آمدن امر غیری در ذات وضو تعلق داشته است و پس از تعلق امر غیری به وضو، نفس استجاب باقی خواهد بود، البته استجاب به معنی جواز ترک باقی نمی ماند بلکه استجاب به این کیفیت باقی می ماند که استجاب مرتبه ضعیفی از وجوب است و وقتی که امر غیری آمد آن مرتبه ضعیف شدت پیدا می کند و وجوب استمرار و تداوم همان استجاب است و امر غیری، وضویی را که فی نفسه عبادیت دارد از مکلف می خواهد، بنا بر این عبادیت وضو از ناحیه همان امر نفسی استجابی آمده و نه آنکه از ناحیه امر غیری آمده باشد.

جواز الترك اذ المفروض انه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، وليس الاستحباب الا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم، بل يشتد وجوده؛ فيكون الوجوب استمراراً له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمر. وإذا كان الامر كذلك فالامر الغيري حينئذ يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه فليست عباديتها متأتية من الامر الغيري حتى يلزم الاشكال.

ولكن هذا الجواب - على حسنه - غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. (۱) وسر ذلك انه لو كان المصحح لعباديتها هو الامر الاستحبابي النفسي بالخصوص لكان يلزم الا تصح هذه المقدمات الا إذا جاء بها المكلف بقصد امثال الامر الاستحبابي فقط، مع انه لا يفتي بذلك احد، ولا شك في انها تقع صحيحة لو اتى بها بقصد امثال امرها الغيري، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول (اكمالاً للجواب): انه ليس مقصود المجيب (۲) من كون استحبابها النفسي



۱. یعنی جواب مذکور با بیانی که ذکر شد برای دفع شبهه کافی نمی باشد چه آنکه اگر تنها امر استحبابی نفسی تأمین کننده عبادیت وضو مثلاً باشد لازم می شود که انجام وضو با قصد امر استحبابی صحیح باشد و حال آنکه هیچ کسی از فقها چنین فتوای نداده است و از طرف دیگر بدون شک اگر وضو با قصد امر غیری انجام شود صحیح است و حتی بعضیها قصد امر غیری را بعد از دخول وقت، در صحت وضو شرط نموده اند.

۲. منظور مجیب از اینکه استحباب نفسی وضو، مثلاً تأمین کننده عبادیت آن می باشد این نیست که وضو بعد از تعلق امر غیری بر آن، به قصد امر استحبابی انجام شود چه آنکه خود آقای مجیب فرمودند که بعد از ورود امر غیری (که پس از دخول وقت وارد می شود) استحباب به حدّ خود که جواز ترک باشد باقی نمی ماند، پس چگونه ممکن است که بعد از ورود امر غیری وضو را به قصد و داعی امر استحبابی انجام بدهد، بلکه منظور مجیب این است که وضو مثلاً عبادیت خود را از امر نفسی استحبابی اخذ می کند و بعد از تعلق امر غیری بر آن، باید با قصد امر غیری انجام بشود منتهی آقای مجیب در صدد آن است که ثابت نماید عبادیت وضو از ناحیه امر غیری نمی باشد بلکه از ناحیه امر استحبابی که قبل از امر غیری وجود داشته خواهد بود به این کیفیت که با آمدن امر غیری، تنها استحباب وضو به

مصححاً لعباديتها أن الأمور به بالامر الغيري هو الطهارة المأتي بها بداعي امتثال الامر الاستحبابي. كيف وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الامر الغيري، فكيف يفرض ان الأمور به هو المأتي به بداعي امتثال الامر الاستحبابي. بل مقصود المجيب ان الامر الغيري لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة، ولا يمكن ان تكون عباديتها ناشئة من نفس الامر الغيري بما هو أمر غيري - فلا بد من فرض عباديتها لا من جهة الامر الغيري وبفرض سابق عليه، وليس هو الا الامر الاستحبابي النفسي المتعلق بها، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الامر الغيري بها، وان كان حين توجه الامر الغيري لا يبقى ذلك الاستحباب بحده وهو جواز الترك، ولكن لا تذهب بذلك عباديتها، لان المناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي، وهي باقية بعد تعلق الامر الغيري.

وإذا صح تعلق الامر الغيري بها بما هي عبادة واندكاك الاستحباب فيه، بمعنى ان الامر الغيري يكون استمراراً لتلك المطلوبة - فانه حينئذ لا يبقى الا الامر الغيري صالحاً

حدّ خود که جواز ترک باشد به نابودی کشانده می شود و اما عبادیت باقی خواهد بود چه آنکه مناط عبادیت جواز ترک نبوده و بلکه مناط عبادیت وضو، همان مطلوبیت و محبوبیت ذاتی وضو است که پس از ورود امر غیری باقی می باشد و این امر غیری استمرار و تداوم همان مطلوبیت و محبوبیت ذاتی بوده و تنها همین امر غیری است که آن وضو را که عبادیتش محفوظ است از مکلف می طلبد، بنا بر این نظر بر اینکه امر غیری خواهان وضوی عبادی می باشد لذا رنگ عبادی بودن را به خود می گیرد، البته این رنگ عبادی بودن برای امر غیری نه به خاطر امر غیری بودن آن است، بلکه بخاطر آن است که امر غیری استمرار محبوبیت و مطلوبیت ذاتی وضو است و تداوم بخش رجحان ذاتی وضو است که این رجحان ذاتی از ناحیه امر استحبابی برای وضو آمده است، بنا بر این در امر غیری انقلابی رخ می دهد و امر غیری تبدیل به امر عبادی می گردد، البته عبادی بودن امر غیری عارضی می باشد و ذاتی نخواهد بود و اشکال، مبنی بر اینکه امر غیری صلاحیت عبادی بودن را ندارد وارد نمی شود. بنا بر این عبادیت وضو از ناحیه امر استحبابی می باشد و امر غیری تأمین کننده عبادیت وضو نخواهد بود و در عین حال پس از دخول وقت، وضو با نیت وجوب و با قصد امر غیری که رنگ عبادی بودن را به خود گرفته است باید انجام شود.

للدعوة اليها، ويكون هذا الامر الغيري نفسه امراً عبادياً غاية الامر ان عباديته لم تجئ من اجل نفس كونه امراً غيرياً، بل من اجل كونه امتداداً لتلك المطلوبية النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الامر الاستجابي النفسي السابق.

وعليه، فينقلب الامر الغيري عبادياً، ولكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتى يقال ان الامر الغيري توصلي لا يصلح للعبادية.

ومن هنا لا يصح الاتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لان الاستحباب بحده قد اندك في الامر الغيري فلم يعد موجوداً حتى يصح قصده.

نعم يبقى ان يقال: ان الامر الغيري انما يدعو إلى^(۱) الطهارة الواقعة على وجه العبادة، لانه حسب الفرض متعلقه هو الطهارة بصفة العبادة لا ذات الطهارة، والامر لا يدعو الا إلى ما تعلق به، فكيف صح ان يؤتى بذات العبادة بداعي امثال امرها الغيري ولا امر غيري بذات العبادة؟

ولكن ندفع هذا الاشكال^(۲) بأن نقول: إذا كان الوضوء - مثلاً - مستحباً نفسياً فهو

مرکز تحقیق کلام و فقه اسلامی

۱. یک اشکال کوچکی باقی مانده است و خلاصه آن اشکال این است که ببینیم امر غیری از مکلف چه چیز را خواهان می باشد؟

بطور مسلم امر غیری از آقای مکلف (وضو) را مثلاً می خواهد، البته نه ذات وضو را، چه آنکه فرض بر این است که متعلق امر غیری همان وضو همراه با عبادت بودنش می باشد نه تنها مجرد وضو.

و عبادیت وضو از ناحیه امر نفسی استجابی می آید و قاعدتاً در مقام امثال به قصد امر نفسی استجابی باید وضو انجام شود چه آنکه هر عبادتی با قصد امر خود همان عبادت باید انجام شود و در ما نحن فيه امر عبادیت وضو امر استجابی می باشد نه امر غیری و با قصد امر غیری چگونه وضو مثلاً می تواند عمل عبادی و مقرب باشد؟

۲. ما حصل جواب این است که در مقام امثال و انجام وضو گر چه مستقیماً امر استجابی قصد نشده است ولی در ضمن امر غیری مورد قصد قرار گرفته است چه آنکه امر استجابی در امر غیری مُتَدَك شده است، یعنی امر استجابی در شکم امر غیری موجود است و در عین حالی که پس از ورود امر غیری هیچ امر دیگری وجود ندارد و امر استجابی

قابل لان يتقرب به من المولى، وفعلية التقرب تتحقق بقصد الامر الغيري المندك فيه الامر الاستحبابي. وبعبارة أخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية في مرتبة سابقة على الامر الغيري المتعلق بها والامر الغيري انما يدعو إلى ذلك، فاذا جاء المكلف بها بداعي الامر الغيري المندك فيه الاستحباب والمفروض ليس هناك امر موجود غيره - صح التقرب به ووقعت عبادة لا محالة، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته.

هذا كله بناء على ثبوت الامر الغيري^(۱) بالمقدمة وبناءاً على ان مناط عبادية العبادة هو قصد الامر المتعلق بها.

وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

اما الاول فسیاتی فی البحث الآتی الدلیل علی عدم وجوب مقدمة الواجب فلا امر غیری أصلاً.

واما الثاني فلأن الحق انه يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والاتیان به

مُنْدَكْ در امر غیری شده است و با قصد امر غیری اگر وضو انجام شود تقرب صحیح است و وضو به عنوان عمل عبادی انجام شده است.

۱. مرحوم مظفر می فرماید: کُلُّ بُحُوثٍ گزشته مبتنی بر ثبوت دو تا مبنا بود.

مبنای اول این بود که امر غیری برای مقدمه ثابت باشد یعنی وجوب شرعی مقدمه مورد قبول باشد.

مبنای دوم این بود که مناط عبادیت عبادت قصد امر آن عبادت باشد، یعنی قصد قربت را (که معانی متعددی دارد) به قصد امر تفسیر نماییم.

با فرض ثبوت این دو تا مبنا مباحث گذشته مطرح گردید و آن همه کشمکش ها به جریان افتاد و لکن ما هر دو مبنی را قبول نداریم.

اما مبنای اول را قبول نداریم چه آنکه دلیل بر عدم وجوب شرعی مقدمه واجب، موجود است که در آینده نزدیک به آن آشنا خواهیم شد، بنا بر این در مورد طهارت ثلاث امر غیری از اصل وجود ندارد.

و اما مبنای دوم را ایضاً قبول نداریم برای اینکه معیار و مناط در عبادیت عمل تنها قصد امر نخواهد بود، بلکه «نسبت دادن و ربط دادن عمل را به خداوند» و «انجام دادن عمل را به قصد نزدیک شدن به خداوند» در عبادت بودن آن عمل کفایت می نماید.

متقربا اليه تعالى. غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ الْعِبَادَاتِ^(۱) قد ثبت انها توقيفية فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الاتقياد وقصد وجه الله بالفعل لا يصح الاتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعا محرما. ولا يتوقف ذلك على تعلق امر المولى بنفس الفعل على ان يكون امرا فعليا من المولى ولذا قيل: يكفي في عبادية العبادة حسننها الذاتي ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الامر الفعلي بها.

وإذا ثبت ذلك فنقول في تصحيح عِبَادِيَّةِ الطَّهَارَاتِ: (۲) ان فعل المقدمة بنفسه يعد شروعا في امثال ذي المقدمة الذي هو حسب الفرض في المقام عبادة في نفسه مأمور بها.

فيكون الاتيان بالمقدمة بنفسه يعد امثالا للامر النفسي بذی المقدمة العبادي. ويكفي في عبادية الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والاتيان به متقربا اليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. ولا شك في أن قصد الشروع بامثال الامر النفسي بفعل مقدماته

۱. منتهی نظر بر اینکه عبادات توقیفی می باشند و توقیفی بودن عبادات ثابت شده است (توقیفی بودن یعنی شکل و مشخصات و اجزا و شرایط هر عبادتی از طریق شارع مقدس باید معرفی شود) لذا تا مادامی که ثابت نشود فلان عمل مورد رضای الله است و حسن انقیاد دارد و قصد وجه الله با آن عمل، ممکن خواهد بود، انجام آن عمل به عنوان عبادت جایز نیست و حتی ممکن است سر از تشریع و حرمت در آورد.

و خلاصه در عبادت بودن عمل لازم نیست که امر فعلی از طرف مولى به آن عمل تعلق گرفته باشد و حتی عملی که حسن ذاتی و محبوبیت ذاتی برای مولى دارد و به خاطر وجود مانع از جانب مولى امر فعلی متوجه آن عمل نشده است در عین حال انجام آن عمل عبادت خواهد بود.

۲. با توجه به بیان مذکور، عبادیت طهارات ثلاث، نیاز به «امر» ندارد و بلکه عبادیت آنها به سادگی و راحتی ثابت خواهد شد، مثلا وضو که یکی از مقدمات صلوٰه است و صلوٰه امر نفسی و عبادی دارد اگر کسی وضو را به قصد امثال امر صلوٰه و به قصد رسیدن به عمل صلوٰه انجام بدهد عبادت به حساب می آید یعنی قصد توصل و رسیدن به صلوٰه که واجب نفسی است در عبادیت وضو کافی خواهد بود و عبادیت وضو بدون فرض وجوب غیری و امر غیری و امر استحبابی قابل اثبات می باشد.

قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسي العبادي يعد طاعة وانقيادا للمولى.
وبهذا تصحح عبادية المقدمة وان لم نقل بوجوبها الغيري ولا حاجة إلى فرض طاعة الامر الغيري.

ومن هنا يصح ان تقع كل مقدمة عبادة^(۱) ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وان لم تكن في نفسها معتبرا فيها ان تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب - مثلا - مقدمة للصلاة، او كالمشي حافيا مقدمة للحج او الزيارة غاية الامر ان الفرق بين المقدمات العبادية وغيرها ان غير العبادية لا يلزم فيها ان تقع على وجه قربي بخلاف المقدمات المشروطة فيها ان تقع عبادة كالطهارات الثلاث.
ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات،^(۲) ولا حاجة إلى التأويل

۱. یعنی با توجه بر اینکه در عبادیت مقدمه نیاز به وجوب و امر غیری نداریم هر مقدمه‌ای ممکن است حالت عبادت را به خود بگیرد مثلا تطهیر ثوب اگر با قصد تقرب إلى الله انجام شود عبادت خواهد بود منتهی فرق بین مقدمات عبادی و غیر عبادی به این است که مقدمات عبادی باید با قصد قربت انجام شود و مقدمات غیر عبادی لازم نیست با قصد قربت انجام گردد و در عین حال اگر مقدمه غیر عبادی با قصد تقرب انجام شود عبادت خواهد بود.

۲. یعنی مؤید مطلب مذکور (که در عبادیت مقدمه وجوب و امر غیری لازم نمی‌باشد و انجام هر مقدمه‌ای با قصد تقرب إلى الله، عبادت خواهد بود) روایاتی است که ثواب را به خود مقدمه مربوط نموده است، یعنی مربوط ساختن ثواب را بر خود مقدمه مؤید آن است که خود مقدمه با قصد تقرب حالت عبادت را به خود می‌گیرد و در امر سؤم ما روایاتی را که ثواب را به خود مقدمه نسبت داده بودند، تأویل نمودیم و گفتیم که ثواب مربوط به ذی المقدمه می‌باشد منتهی نظر بر اینکه مقدمات باعث حمازت ذی المقدمه می‌شود لذا ثواب بین مقدمه و ذی المقدمه تقسیم می‌گردد و هم اکنون با اثبات مطلب مذکور نیازی به تأویل مزبور نداریم چه آنکه تأویل مزبور در فرضی لازم است که امر غیری ثابت باشد و عبادیت مقدمه و استحقاق ثواب را بر مقدمه هر دو زائده امر غیری باشد (چنان چه مشهور قائل بودند) و حال آنکه ما ثابت کردیم امر غیری وجود ندارد و عبادیت مقدمه و استحقاق ثواب بر مقدمه ربطی به امر غیری ندارد.

الذي ذكرناه سابقا في الامر الثالث من ان الثواب على ذي المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها في زيادة حماسة الواجب، فان ذلك التأويل مبني على فرض ثبوت الامر الغيري وان عبادية المقدمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشآن الا من جهة الامر الغيري، اتباعا للمشهور المعروف بين القوم.

فان قلت: ان الامر لا يدعو الا إلى ما تعلق به^(۱)

فلا يعقل ان يكون الامر بذی المقدمة داعيا بنفسه إلى المقدمة إلا إذا قلنا بترشح امر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعي. وليس هذا الامر الآخر المترشح الا الامر الغيري. فرجع الاشكال جذعا.

قلت: نعم الامر لا يدعو الا إلى ما تعلق به^(۲)، ولكننا لا ندعي ان الامر بذی المقدمة

۱. مرحوم مظفر با بیان تحلیلی خود تاکنون ثابت نمود که انجام مقدمه به قصد امتثال امر نفسی ذی المقدمه، و به قصد توصل به ذی المقدمه، شروع در امتثال امر نفسی به شمار می آید و عبادیت مقدمه بدون فرض امر غیری و یا امر استحبابی محرز خواهد شد. ما حصل «فَإِنْ قُلْتُ» این است که امر نفسی تنها به ذی المقدمه تعلق گرفته است و تنها برای ذی المقدمه می تواند داعی باشد و غیر معقول است که امر ذی المقدمه به نفسه داعی برای مقدمه باشد، بنا بر این مقدمه به چه داعی ای انجام می شود؟
إِلَّا إِذَا قُلْنَا: مگر اینکه بگوییم از امر ذی المقدمه امر آخری مترشح می شود و آن امر آخر داعی برای مقدمه خواهد بود و آن امر آخر چیزی غیر از امر غیری نخواهد بود (فَرَجَعَ الْإِشْكَالُ جَذْعاً) جَذْعاً یعنی مجدداً، پس اشکال اصلی مجدداً بازگشت می نماید.
۲. ما حصل جواب این است که بلی قبول داریم که هر امری فقط متعلق و موضوع خود را می طلبد و تنها داعی برای متعلق خود می باشد یعنی امر ذی المقدمه برای مقدمه نمی تواند داعی باشد و ما هم مدعی نیستیم که امر ذی المقدمه برای مقدمه داعی می باشد ولی آقای (فان قلت) نمی خواهد غصه مقدمه را که بی کلاه و بدون داعی مانده است، بخورد چه آنکه داعی مقدمه (عقل) می باشد، عقل است که داد می زند: باید مقدمه انجام شود تا به انجام ذی المقدمه دسترسی حاصل گردد و در آینده نزدیک بیان خواهیم نمود که از این حکم عقل ثبوت امری غیری کشف نمی شود و لازم نخواهد آمد که مقدمه امر غیری دارد که آن امر غیری مصحح عبادیت مقدمه باشد.

هو الذي يدعو إلى المقدمة، بل نقول ان العقل هو الداعي إلى فعل المقدمة توصلاً إلى فعل الواجب، وسيأتي ان هذا الحكم العقلي لا يستكشف منه ثبوت امر غيري من المولى. ولا يلزم ان يكون هناك امر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعياً إليها. والحاصل ان الداعي إلى فعل المقدمة^(۱) هو حكم العقل، والمصحح لعباديتها شيء آخر هو قصد التقرب بها، ويكفي في التقرب بها إلى الله ان يأتي بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة. لا ان الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها، ولا ان المصحح لعبادية العبادة منحصر في قصد الامر المتعلق بها، وقد سبق توضيح ذلك. وعليه، فان كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم الا باتيانها على أي وجه وقعت، ولكن لو اتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصلاً إلى

۱. مرحوم مظفر خیلی عالی و زیبا نتایج مباحث گذشته را اعلام می فرماید:

داعی برای انجام مقدمه، حکم عقلی است و مصحح عبادیت مقدمه قصد تقرب إلى الله می باشد انجام مقدمه به قصد رسیدن به ذی المقدمه در تحقق تقرب إلى الله کافی خواهد بود و مصحح عبادیت مقدمه که همان قصد تقرب إلى الله باشد داعی مقدمه نمی باشد و همچنین عبادیت عبادت منحصر به قصد امر نخواهد بود.

(وَعَلَيْهِ...) بنا بر این اگر مقدمه ذات فعل بدون قصد قربت باشد عقل حکم می کند که نفس عمل باید انجام شود، مثلاً تطهیر از خَبَث (پاک بودن لباس و بدن از نجاست) یکی از مقدمات صلوٰه است که قصد قربت و بر وجه عبادی بودن، در آن شرط نمی باشد عقل حکم می کند که باید لباس و بدن مصلی از نجاست تطهیر شود و در عین حال اگر کسی با قصد تقرب إلى الله لباس و بدن خود را تطهیر نماید عملش عبادت بوده و مستحق ثواب خواهد شد و اما اگر مقدمه، عمل عبادی باشد مثلاً وضو و غسل و تیمم از مقدمات صلوٰه می باشد و هر کدام با صورت عبادی خود مقدمه صلوٰه می باشد و لذا عقل حکم می کند که هر کدام با قصد تقرب باید انجام شود و ثابت کردیم که مکلف می تواند هر یک از طهارات ثلاث را به عنوان عبادت انجام دهد یعنی با قصد تقرب إلى الله همه آنها عبادی خواهند شد چه امر غیری باشد یا نباشد و چه امر استحبابی باشد یا نباشد، بنا بر این عبادیت طهارات ثلاث از ناحیه قصد تقرب إلى الله می باشد و صدمه و ضرری بر قواعد واجب غیری (بر فرض ثبوت) وارد نمی آید و اشکال و ایرادی در کار نخواهد بود.

العبادة صَح ووقعت على صفة العبادية واستحق عليها الثواب. وان كانت المقدمة عملاً عبادياً كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالاثيان بها كذلك، والمفروض ان المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك امر غيري ام لم يكن، وسواء كانت المقدمة في نفسها مستحبة ام لم تكن.

فلا اشكال من جميع الوجوه في عبادية الطهارات.

النتيجة: مسألة مقدمة الواجب والاقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى اصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذي قلنا انه آخر ما يشغل بال الاصوليين.^(۱)

۱. مرحوم مظفر بعد از بيان امور تسعه به اصل مسئله وجوب مقدمه می پردازد و مجدداً محل نزاع را در مقدمه واجب تذکر می دهد و اقوال در مسئله را بیان می نماید.

در مورد مقدمه واجب آن چه که مورد قبول همگان می باشد و نزاعی در آن راه ندارد، این است که مقدمه واجب بدون شک، وجوب عقلی دارد، یعنی عقل لزوم اثیان آن را درک می کند و آن چه که محل نزاع واقع شده است وجوب شرعی مقدمه است که آیا عقل همان طوری که وجوب عقلی مقدمه را درک می نماید وجوب شرعی آن را درک می نماید یا خیر؟

به عبارت دیگر از نظر عقل ملازمه بین وجوب عقلی و وجوب شرعی آن برقرار است یا نه؟ اگر وجوب شرعی ثابت شود اثبات کننده آن حکم عقل خواهد بود، در مورد وجوب شرعی مقدمه اقوال و گفته ها بر اثر مرور زمان رو به کثرت و افزایش بوده و اقوال کثیری به وجود آمده است و مرحوم مظفر ده (۱۰) قول در زمینه وجوب و عدم وجوب مقدمه بیان می فرماید و سرانجام اظهار می نماید و می فرماید حق در مسئله آن است که مقدمه واجب، علاوه بر وجوب عقلی وجوب شرعی مطلقاً نخواهد داشت و ما حاصل دلیل بر ادعای مزبور از این قرار است که در صفحه ۴۳۶ مطلبی به عنوان کبرای کلی بیان شد که اگر در مورد شیئی از ناحیه عقل در مکلف ایجاد داعی بشود و این داعی عقلی مکلف را به انجام آن شیئی وادار نماید دیگر مجالی برای امر مولوی و شرعی در آن شیئی باقی نخواهد بود چه آنکه داعی عقلی، کفایت می کند که مکلف را به سوی انجام آن شیئی بکشاند و دیگر لازم نیست که از ناحیه مولی و شرع امری نسبت به آن شیئی صادر شود و داعی بشود و مکلف را به سوی

وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع. وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، اذ قلنا ان العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب اي انه يدرك لزومها - ولكن وقع البحث في انه هل يحكم ايضا بأن المقدمة واجبة ايضا عند من امر بما يتوقف عليها؟

لقد تكثرت الاقوال جدا في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها. وهي:

۱- القول بوجوبها مطلقا.

انجام آن شیئی بکشانند و مسئله مقدمه واجب از نظر وجود مناط، داخل در همین کبرای کلی خواهد بود، به این توضیح که امر به ذی المقدمه زمانی که از ناحیه شارع صادر شود در نفس مکلف، داعی ایجاد می شود که ذی المقدمه و مأمور به را انجام بدهد و همین امر نفسی ذی المقدمه (البته به حکم عقل مبنی بر اینکه انجام مأمور به بدون اتیان مقدمه آن غیر ممکن است) برای مکلف داعی می شود که همه مقدمات مأمور به را انجام بدهد.

بنا بر این نسبت به اتیان مقدمه، داعی در نفس مکلف موجود است و اگر بگوییم مقدمه وجوب شرعی دارد یعنی شارع مقدس با آنکه به وجود داعی عقلی علم دارد، دوباره امر صادر می کند (غیری و یا نفسی) تا آن امر داعی دوم باشد و مکلف را به سوی انجام مقدمه بکشانند تحصیل حاصل است و محال می باشد، به عبارت دیگر اگر امر به ذی المقدمه و حکم عقل، نتواند مکلف را برای اتیان مقدمه وادار کند و به عنوان داعی کافی نباشد، هیچ امر دیگری نمی تواند داعی باشد و حتی امر دیگر لغو و عبث بوده و تحصیل حاصل خواهد بود.

کوتاه سخن وجوب شرعی مقدمه علاوه بر وجوب عقلی آن عبث و بیهوده و لغو می باشد، بنا بر این مقدمه واجب غیر از وجوب عقلی، وجوب شرعی ندارد و از اینجا است که باید بگوییم وجوب غیری در دنیا وجود ندارد و بحث تقسیم واجب را بوجوب غیری و نفسی از مباحث علم اصول باید خارج شود و در بعضی از روایات که وجوب را به مقدمه نسبت داده است دلیل بر وجوب شرعی مقدمه نخواهد بود، چه آنکه همه اوامری که وجوب مقدمه، از آنها استفاده می شود حمل بر ارشاد می شود یعنی همه آن اوامر، ناظر به وجوب عقلی مقدمه می باشند نه آنکه وجوب شرعی مقدمه را ثابت نمایند.

٢- القول بعدم وجوبها مطلقا «وهو الحق وسيأتي دليله».

٣- التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب.

٤- التفصيل بين السبب وغيره ايضا، ولكن بالعكس اي يجب السبب دون غيره.

٥- التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري، باعتبار انه واجب

بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري. وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائيني.

٦- التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ايضا، ولكن بالعكس، اي يجب الشرط

الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره.

٧- التفصيل بين المقدمة الموصولة، أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب،

وبين المقدمة غير الموصولة فلا تجب. وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول.

٨- التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب وبين

ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجبا. وهو القول المنسوب إلى الشيخ الانصاري.

٩- التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي اشار اليه في مسألة الضد، وهو

اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذيلها. فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم ارادته.

١٠- التفصيل بين المقدمة الداخلية، أي الجزء، فلا تجب، وبين المقدمة الخارجية

فتجب.

وهناك تفصيلات اخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.

وقد قلنا ان الحق في المسألة - كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين - القول

الثاني وهو عدم وجوبها مطلقا.

والدليل عليه واضح بعد ما قلناه ص ٤٣٦ من انه في موارد حكم العقل بلزوم شيء

على وجه يكون حكما داعيا للمكلف إلى فعل الشيء لا يبقى مجال للامر المولوي فان

هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة.^(١)

وذلك لانه إذا كان الامر بذوي المقدمة داعيا للمكلف إلى الاتيان بالمأمور به فان

دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - تحمله وتدعوه إلى الاتيان بكل ما يتوقف عليه

المأمور به تحصيلاً له.

ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى، مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعي، لأن الأمر المولوي - سواء كان نفسياً أم غيرياً - إنما يجعله المولى لفرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داع.

بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة أخرى: إن الأمر بذى المقدمة لو لم يكن كافياً^(۱) في دعوة المكلف إلى الاتيان بالمقدمة فأمر بالمقدمة لا ينفع ولا يكفي للدعوة إليها بما هي مقدمة. ومع كفاية الأمر بذى المقدمة لتحريكه إلى المقدمة وللدعوة إليها فآية حاجة تبقى إلى الأمر بها من قبل المولى، بل يكون عبثاً ولغو، بل يمتنع لأنه تحصيل للحاصل.

وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام:

«إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة».

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية:

(أنه لا وجوب غيري أصلاً، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط. فلا موقع إذاً لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الأصولية).

۱. منظور از این تعبیر این نیست که امر به ذی المقدمه مستقیماً داعی برای مقدمه باشد و در سابق بیان نمودیم که هر امری می تواند داعی برای متعلق خود باشد و بلکه منظور این است که حکم عقل با توجه به امر ذی المقدمه داعی برای مقدمه خواهد بود.

المسألة الثالثة - مسألة الضد

تحریر محل النزاع

اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عنه ضده أو لا يقتضي على

اقوال. (۱)

۱. عنوان نزاع در مسئله ضد این است: أَلَاَمْرُ بِالشَّيْءِ هَلْ يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهِ أَوْ لَا يَقْتَضِي؟

(امر به شیئی آیا اقتضای نهی از ضد آن شیئی را دارد یا ندارد؟) مثلاً آقای مکلف به منظور اقامه صلوٰه وارد مسجد می شود و به محض ورود، نجاستی را در مسجد مشاهده می کند امر (أَزِلِ النِّجَاسَةَ عَنِ الْمَسْجِدِ) به مکلف می گوید قبل از همه چیز باید نجاست را از مسجد زائل نماید، نزاع و اختلاف در این است که آیا امر به ازاله اقتضای نهی از ضد ازاله را، که صلوٰه باشد دارد یا نه؟

مرحوم مظفر سه تا واژه را که در عنوان نزاع به کار رفته است توضیح داده و منظور و مراد از آنها را مشخص می فرماید.

۱- (الضد)، (ضد) در اصطلاح فلسفی به امر وجودی اطلاق می شود (ضدین) یعنی دو امر وجودی که با هم تضاد و تعاند دارند مانند سیاهی و سفیدی، و اما در اصطلاح علم اصول منظور از ضد مطلق امر وجودی و عدمی می باشد، بنا بر این (ضد) در اصطلاح علم اصول نقیض را ایضاً شامل می شود و منظور از کلمه ضد در عنوان نزاع معنای اصولی آن خواهد بود، و بدین لحاظ اصولیین ضد را به ضد عام (ترک) و ضد خاص (مطلق معاند وجودی) تقسیم نموده اند و از همین جا دو تا مسئله ضد عام و ضد خاص به وجود می آید.

۲- (الْإِقْتِضَاء) اقتضا به معنی لابدیت است، لابدیت یعنی بین امر به شیئی و نهی از ضد آن ملازمه و تلازم برقرار است، به این معنا که (نهی از ضد) لازم امر به شیئی می باشد، منتهی گاهی لازم لفظی می باشد که امر به شیئی به دلالت مطابقی و یا تضمنی و یا التزامی بر نهی از ضد دلالت دارد و گاهی لازم عقلی خواهد بود که عقل نهی از ضد را لازم امر به شیئی می داند منتهی به لزوم بین به معنی الْأَعْم.

علی ای حال (اقتضا) در عنوان بحث هر دو نوع لزوم را شامل می شود.

۳- (النَّهْي) منظور از نهی در جمله (يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهِ) نهی مولوی و شرعی است که

ولاجل توضیح محل النزاع و تحریر نشر مرادهم من الالفاظ التي وردت على لسانهم في تحریر النزاع هذا وهي على ثلاثة:

۱- (الضد)، فان مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي، فيشمل نقيض

از ناحیه شارع صادر خواهد شد و این نهی از ضد، اگر ثابت شود نهی مولوی و تبعی می باشد همانند امر مولوی تبعی که در مقدمه واجب محل بحث بود در بحث نواهی بیان کردیم در مورد موضوع له و معنای مطابقی (نهی) دو تا نظریه وجود دارد:

۱- متقدمون از علمای علم اصول معنای مطابقی نهی را (طلب ترک) معرفی کردند.

۲- عده ای از محققین که مرحوم مظفر یکی از آنها است، معنای مطابقی نهی را (زجر و ردع از منهی عنه) می دانند، بنا بر مبنای محققین تفسیر نهی را به (طلب ترک) تفسیر شیشی به لازم آن خواهد بود، چه آنکه طلب ترک از (زجر و ردع) می باشد و بنا بر مبنای قدما نزاع جدیدی در مورد نهی مطرح می شود که آیا مطلوب در نهی «ترک» است و یا «کف نفس» خواهد بود و طلب ترک محال است چه آنکه ترک شیشی عدمی می باشد و نمی تواند متعلق واقع بشود و لکن نزاع مزبور بنا بر مبنای محققین مطرح نخواهد شد، چه آنکه طبق این مبنا معنای مطابقی نهی (زجر و ردع) است نه آنکه معنای نهی (طلب) باشد تا نزاع شود که متعلق طلب (کف) است و یا (ترک)؟

علی ای حال مراد از نهی در عنوان نزاع (هَلْ يَقْتَضِي النَّهْيُ عَنْ ضِدِّهِ) باید همان (زجر و ردع) باشد که محققین بیان فرمودند، در این صورت نزاع در مسئله ضد معنا و مفهومی درستی خواهد داشت و اما اگر مراد از نهی (طلب ترک) باشد که قدما معرفی کردند نزاع در مسئله ضد، معنا و مفهومی صحیحی نخواهد داشت مثلا در ضد عام نزاع از این قرار می شود که امر به ازاله نجاست اقتضای نهی از ضد عام، ازاله نجاست را دارد یا نه؟ ضد عام یعنی ترک و فرض بر این است که نهی به معنی طلب ترک خواهد بود، بنا بر این از ضد یعنی طلب ترک ترک و نفی نفی اثبات است و معنی طلب ترک یعنی طلب فعل مأور به که ازاله باشد و (الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهِ الْعَامِ) عبارت اخیری این است که بگوییم: (امر بشیشی اقتضای امر بشیشی را دارد) و این است که اگر مراد از نهی در عنوان نزاع (طلب ترک) باشد نزاع مسئله ضد، بی معنا خواهد بود و لذا مراد از (نهی) در عنوان نزاع، باید همان (زجر و ردع) باشد.

الشيء، أي إن الضد - عندهم - أعم من الأمر الوجودي والعدمي. وهذا اصطلاح خاص للاصوليين في خصوص هذا الباب، والا فالضد مصطلح فلسفي يراد به - في باب التقابل - خصوص الأمر الوجودي الذي له مع وجودي آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد.

ولذا قسم الاصوليين الضد إلى (ضد عام) وهو الترك أي النقيض، و(ضد خاص) وهو مطلق المعاند الوجودي.

وعلى هذا فالحق أن تنحل هذه المسألة إلى مسألتين موضوع احدهما الضد العام وموضوع الاخرى الضد الخاص، لاسيما مع اختلاف الاقوال في الموضوعين.

٢- (الاقتضاء)، ويراد به لابدية ثبوت النهي عن الضد عند الأمر بالشيء، أما لكون الأمر يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام، وأما لكونه يلزمه عقلا النهي عن الضد من دون أن يكون لزومه بينا بالمعنى الاخص حتى يدل عليه بالالتزام.

فالمراد من الاقتضاء عندهم أعم من كل ذلك.

٣- (النهي)، ويراد به النهي المولوي من الشارع وأن كان تبعا، كوجوب المقدمة الغيري التبعي. والنهي معناه المطابقي - كما سبق في مبحث النواهي ج ١ ص ١٧٣ - هو الزجر والردع عما تعلق به. وفسره المتقدمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه، ولكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقي، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: إن طلب الترك محال فلا بد أن يكون المطلوب الكف، وهكذا تنازعوا في أن المطلوب بالنهي الترك أو الكف، ولا معنى لنزاعهم هذا إلا إذا كانوا قد فرضوا أن معنى النهي هو الطلب فوقعوا في حيرة في أن المطلوب به أي شيء هو الترك أو الكف.

ولو كان المراد من النهي هو طلب الترك - كما ظنوا - لما كان معنى لنزاعهم في الضد العام، فإن النهي عنه معناه - على حسب ظنهم - طلب ترك ترك الأمور به. ولما كان نفي النفي اثباتا فيرجع معنى النهي عن الضد العام إلى معنى طلب فعل الأمور به، فيكون قولهم «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام» تبديلا للفظ بلفظ آخر

وَمَا أَشَدَّ سَخَفَ مِثْلُ هَذَا الْبَحْثِ. ص ٥٤٠

. يعني چقدر شدید است بی محتوا بودن این بحث.

بمعناه، ویکون عبارة اخرى عن القول «بأن الامر بالشيء يقتضي نفسه». وما اشد سخف مثل هذا البحث.

ولعله لاجل هذا التوهم - أي توهم ان النهي معناه طلب الترك - ذهب بعضهم إلى عينية الامر بالشيء للنهي عن الضد العام.

وبعد بیان هذه الامور الثلاثة^(۱) في تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته. ان النزاع معناه يكون: انه إذا تعلق امر بشيء هل انه لابد ان يتعلق نهی المولی بضده العام او الخاص؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهي المولوي عن الضد بعد فرض ثبوت الامر بالشيء. وبعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفية اثبات ذلك. وعلى كل حال فان مسألتنا - كما قلنا - تنحل إلى مسألتين احدهما في الضد العام والثانية في الضد الخاص، فينبغي البحث عنهما في باين:

۱- الضد العام

لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة اصل الاقتضاء وعدمه، فان الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء وانما اختلافهم في كيفيته^(۲):

۱. پس از بیان امور ثلاثه و توضیح سه تا واژه و مشخص شدن مراد و منظور از آن واژه‌ها، محل نزاع و کیفیت و چگونگی آن در مسئله ضد کاملاً واضح می‌شود که آیا از تعلق امر به شیء، کشف می‌شود که نهی مولی به ضد عام و یا ضد خاص آن شیئی تعلق گرفته است یا خیر؟

پس کل نزاع در ثبوت و عدم ثبوت نهی مولوی از ضد، می‌باشد و اگر نهی مزبور ثابت شود نزاع دیگری در کیفیت اثبات آن نهی، مطرح خواهد شد که آیا دلالت امر به شیئی بر نهی از ضد از باب دلالت لفظ است و یا از باب ملازمه عقلیه می‌باشد؟

۲. در مورد ضد عام در دو مرحله نزاع قابل تصور است.

مرحله اول مربوط به اصل اقتضای است که آیا امر بشیئی اقتضای نهی از ترک آن شیئی را دارد یا نه؟

مرحله دوم مربوط به کیفیت اقتضا است که آیا اقتضا از باب دلالت لفظ است و یا از باب ملازمه عقلیه.

فقیل: انه على نحو العينية اي ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقة.

وقيل: انه على نحو الجزئية فيدل عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار أن ينحل إلى طلب الشيء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليلياً في معنى الوجوب.

وقيل: انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

وقيل: انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاعم، او غير البين، فيكون اقتضاؤه له عقلياً صرفاً.

والحق انه لا يقتضيه بأي نحو من انحاء الاقتضاء، أي انه ليس هناك نهی مولوی

فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى الْإِقْتِضَاءِ وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّتِهِ، ظاهراً علماء در مرحله اول نزاعی ندارند و در اصل اقتضا اتفاق نظر دارند و تنها در مرحله دوم یعنی در کیفیت اقتضا اختلاف دارند و لكن مرحوم مظفر پس از نقل اقوال اظهار نظر می فرماید و اصل اقتضا را به باد انکار می گیرد و اصل اقتضا را ریشه کن می نماید.

قول اول این است که امر بر شیئی عین نهی از ضد عام است، مثلاً امر به ازاله عین نهی از ترک ازاله است و (أَزِلِ النُّجَاسَةَ) عین (لَا تَتْرُكِ الْإِزَالَهَ) می باشد.

قول دوم این است که نهی از ضد عام جزء تحلیلی امر بشیئی است به این معنی که امر به ازاله به دو جزء منحل می شود ۱. طَلَبُ الْإِزَالَهَ ۲. مَنَعُ از ترک ازاله.

که امر بشیئی به دلالت تضمینی بر نهی از ترک، دلالت خواهد داشت.

قول سوم نهی از ترک لازم بین به معنی الْأَخْصَ برای امر بشیئی است که بدلالت التزامی دلالت دارد، بنا بر سه قول مذکور دلالت امر به شیئی بر نهی از ترک از باب دلالت لفظیه خواهد بود.

قول چهارم نهی از ترک لازم بین به معنی الأعم و یا لازم غیر بین برای امر بشیئی خواهد بود که بنا بر قول چهارم دلالت امر بشیئی بر نهی از ترک از باب ملازمه عقلیه خواهد بود.

قول پنجم: وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا يَقْتَضِيهِ بَأَيِّ نَحْوٍ مِنْ أَنْحَاءِ الْإِقْتِضَاءِ... امر به شیء به هیچ نحوی از انحاء اقتضای (نه به اقتضا لفظی و نه به اقتضای عقلی) نهی مولوی از ترک را اقتضا ندارد به این معنی که در (أَزِلِ النُّجَاسَةَ) اصلاً نهی مولوی وجود ندارد تا امر بشیء اقتضای آن را داشته باشد.

عن الترك يقتضيه نفس الامر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولوي وراء نفس الامر بالفعل.

والدليل عليه: ان الوجوب - سواء كان مدلولاً^(۱) لصيغة الامر او لازماً عقلياً لها كما هو الحق - ليس معنى مركباً بل هو معنى بسيط وجداني هو لزوم الفعل، ولازم كون الشيء واجباً الممنوع من تركه.

ولكن هذا الممنوع اللازم للوجوب ليس منعا مولوياً ونهياً شرعياً، بل هو منع عقلي تبعي من غير ان يكون هناك من الشارع منع ونهى وراء نفس الوجوب. وسر ذلك واضح،^(۲) فان نفس الامر بالشيء على وجه الوجوب كافٍ في الزجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادة على الامر بذلك الشيء.

۱. ماحصل دليل بر مدعای مرحوم مظفر مبنی بر اینکه امر بشیئی هرگز اقتضای نهی مولوی از ترک آن شیئی را ندارد از این قرار است که وجوب چه مدلول و معنای مطابقی صیغه امر باشد (چنانچه مشهور از علماء قائلند) و چه لازم عقلی صیغه امر باشد (چنانچه مرحوم مظفر و دیگر محققین قائل هستند) در هر دو صورت وجوب یک امر بسیط است (وجوب یعنی لزوم فعل) و مرکب از «طلب شیء» و «منع من التَّرك» نخواهد بود و بلکه منع از ترک ازاله لازم عقلی و تبعی وجوب ازاله می باشد که عقل به تبع وجوب ازاله، ترک ازاله را ممنوع می داند و این «منع از ترک» مولوی و شرعی نمی باشد یعنی این چنین نیست که شارع علاوه بر امر «أزل» نهی مولوی صادر کرده باشد و ترک ازاله را ممنوع ساخته باشد.

۲. یعنی سر و انگیزه اینکه (مَنْعٌ مِنَ التَّرك) عقلی و تبعی است نه شرعی و مولوی، آن است که امر مولوی (أزل) در منع از ترک ازاله، کافی می باشد و احتیاج به اینکه شارع مجدداً نهی صادر کند نخواهد بود و حتی صدور نهی لغو و عبث خواهد بود، بنا بر این اگر مراد قائلین به اقتضا همین زَجْر و مَنْع عقلی تبعی باشد زَجْر و مَنْع عقلی مسلم است چه آنکه منع و زجر عقلی مقتضای وجوب خواهد بود و لکن محل نزاع منع و زجر مولوی می باشد که امر بشیئی اقتضای نهی از ترک آن شیئی را دارد یا ندارد؟ و گفتیم که نهی مولوی اصلاً وجود ندارد و بلکه ممتنع خواهد بود و مرحوم مظفر توضیحات بیشتری در این زمینه بیان فرموده است که نیاز به شرح و بسط ندارد و خلاصه نظر صاحب کتاب این شد که امر بشیئی اقتضا نهی از ضد عام را ندارد.

فان كان مراد القائلين بالاقتضاء في المقام أن نفس الامر بالفعل يكون زاجرا عن تركه، فهو مسلم، بل لا بد منه لان هذا هو مقتضى الوجوب. ولكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة، بل موضع النزاع هو النهي المولوي زائدا على الامر بالفعل. وان كان مرادهم ان هناك نهيا مولويا عن الترك يقتضيه الامر بالفعل كما هو موضع النزاع فهو غير مسلم ولا دليل عليه، بل هو ممتنع.

وبعبارة اوضح واوسع: ان الامر والنهي متعاكسان، بمعنى انه إذا تعلق الامر بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعا منه والا لخرج الواجب عن كونه واجبا. إذا تعلق النهي بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوا اليه والا لخرج المحرم عن كونه محرما... ولكن ليس معنى هذه التبعية في الامر ان يتحقق - فعلا - نهى مولوي عن ترك الأمور به بالاضافة إلى الامر المولوي بالفعل، كما انه ليس معنى هذه التبعية في النهي ان يتحقق - فعلا - أمر مولوي بترك المنهي عنه بالاضافة إلى النهي المولوي عن الفعل.

والسر ما قلناه: ان نفس الامر بالشيء كاف في الزجر عن تركه، كما ان نفس النهي عن الفعل كاف للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى في المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا في مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع.

ولأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الامر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهيا مولويا عن ترك الأمور به وراء الامر بالشيء اقتضاه الامر على نحو العينية او التضمن او الالتزام او اللزوم العقلي.

كما حسبوا - هناك في مبحث النهي - ان معنى النهي هو الطلب اما للترك او الكف وقد تقدمت الاشارة إلى ذلك في تحرير النزاع.

وهذان التوهمان في النهي والامر من واد واحد. وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل في النهي، ولا نهى، عن الترك وراء طلب الفعل في الامر.

نعم يجوز للامر بدلا من الامر بالشيء ان يعبر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول - مثلا - بدلا عن قوله صل: لا تترك الصلاة. ويجوز له بدلا من النهي عن الشيء ان يعبر عنه بالامر بالترك، كأن يقول - مثلا - بدلا عن قوله لا تشرب الخمر: اترك شرب الخمر، فيؤدي التعبير الثاني في المقامين مؤدى التعبير الاول المبدل منه، أي ان التعبير الثاني

يحقق الغرض من التعبير الاول.

فاذا كان مقصود القائل بأن الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام هذا المعنى، أي احدهما يصح ان يوضع موضع الآخر ويحل محله في أداء غرض الأمر - فلا بأس به وهو صحيح، ولكن هذا غير العينية المقصودة في المسألة على الظاهر.

۲- الضد الخاص

ان القول باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص^(۱) يبتني ويستفزع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام.

ولما ثبت - حسبما تقدم - انه لا نهى مولوي عن الضد العام، فبالطريق الاولى نقول انه لا نهى مولوي عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتناؤه وتفرعه عليه.

وعلى هذا، فالحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقاً سواء كان عاماً او خاصاً. أما كيف يبتني القول بالنهي عن الضد الخاص على القول بالنهي عن الضد العام ويتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان، فنقول:

ان القائلين بالنهي عن الضد الخاص لهم مسلکان لا ثالث لهما وكلاهما يثبتان

۱. مسئله دوم در مبحث ضد، ضد خاص است که آیا امر به شیئی اقتضای نهی از ضدّ خاص آن شیئی را دارد یا ندارد؟ مثلاً ضدّ عام (إزالة) که مأمور به می باشد، ترک ازاله است و ضدّ خاص آن هر امر وجودی است که (إزالة) در ضمن آن، متروک می شود مثل نماز خواندن و یا اعمال دیگر.

نزاع در این است که آیا امر به ازاله اقتضای نهی از ضدّ خاص آن را که مثلاً صلوة باشد دارد یا خیر؟

در مبحث ضد عام ثابت نمودیم که امر بشیئی اقتضای نهی از ضدّ عام را ندارد به این معنی که در مثال (أزِلِ النّجاسة) غیر از امر مولوی و منع عقلی از ترک ازاله نجاست نهی مولوی وجود ندارد و نهی از ضدّ خاص به طریق اولی وجود نخواهد داشت بنا بر این امر بشیئی اقتضای نهی از ضدّ خاص را ندارد و قول به نهی از ضدّ خاص مبتنی و متفرّع بر نهی از ضدّ عام می باشد چه آنکه قائلین به نهی از ضدّ خاص، دو تا مسلک دارند و هر دو مسلک متفرّع بر ثبوت نهی از ضدّ عام خواهد بود.

ویتفرعان علی ذلك:

(الاول) - مسلك التلازم^(۱)

و خلاصته: ان حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمة الآخر. والمفروض ان فعل الضد الخاص يلزم ترك المأمور به (أي الضد العام)، كالأكل مثل الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. وعندهم ان الضد العام محرم منهي عنه - وهو ترك الصلاة في المثال - فيلزم على هذا ان يحرم الضد الخاص وهو الأكل في المثال. فابتنى النهي عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضد العام. اما نحن فلما ذهبنا إلى انه لا نهى مَوْلَوِيَّ عَنِ الضِّدِّ الْعَامِّ،^(۲) فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهيًا عنه بنهي مولوي. لان ملزومه ليس منهيًا عنه حسب التحقيق الذي مر.

عَلَى أَنَّا نَقُولُ - ثَانِيًا^(۳) - بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهي عنه:



۱. خلاصه مسلك اول اين است كه ترك مأمور به كه ضد عام است ملزوم می باشد و فعل آكل مثلاً كه در ضمن آن مأمور به، ترك می شود كه ضد خاص است، لازم خواهد بود و ضد عام كه ملزوم است، حرام و منهي عنه می باشد ضد خاص كه لازم آن است، ايضاً حرام و منهي عنه خواهد بود، به عبارت ديگر دليل مذکور تركيب یافته از دو مقدمه صغری و كبری می باشد، صغری اين است كه ملازمه بين ضد عام (ترك مأمور به) و ضد خاص (فعل آكل و ياصلوة مثلاً) بر قرار است، كبرای قیاس اين است كه متلازمين حكم واحدی دارند و ضد عام نهی مولوی دارد و ضد خاص ايضاً نهی مولوی خواهد داشت، بنا بر اين كاملاً واضح است كه نهی از ضد خاص مبتنی بر ثبوت نهی از ضد عام است.

۲. مرحوم مظفر می فرماید: مسلك مزبور از دو جهت مردود است:

أَوَّلًا در مبحث ضد عام ثابت نمودیم كه در مورد ضد عام اصلاً نهی مولوی وجود ندارد و در ضد خاص كه لازم آن می باشد به طریق اولی وجود نخواهد داشت.

ثَانِيًا ۳. بر فرض اينكه قبول نماييم ضد عام نهی مولوی داشته باشد و لكن ثابت نمی شود كه ضد خاص ايضاً نهی مولوی داشته باشد چه آنكه كبری را كه طرفداران مسلك تلازم ارائه نمودند، قبول نداريم (كبری) اين بود كه (حرمت و نهی داشتن یکی از متلازمين حرمت و

ان هذا المسلك ليس صحيحا في نفسه، يعني ان كبراه غير مسلمة، وهي «ان حرمة احد المتلازمين تستلزم ملازمه الآخر» فانه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم لا في الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الاحكام، مادام ان مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر. نَعَمْ الْقَدَرُ الْمُسْلَمُ فِي الْمُتَلَازِمَيْنِ^(۱) انه لا يمكن ان يختلفا في الوجوب والحرمة على وجه يكون احدهما واجبا والآخر محرما، لاستحالة امثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فاما ان يحرم احدهما او يجب الآخر. ويرجع ذلك إلى باب التزام الذي سيأتي التعرض له.

وَبِهَذَا تُبْطَلُ (شُبْهَةُ الْكَعْبِيِّ)^(۲) المعروفة التي اخذت قِسْطًا وَاِفْرًا^(۳) من ابحاث

نهی داشتن ملازم دیگر را لازم دارد) این کبری قابل تردید و مناقشه می باشد برای اینکه لازم نیست که دو شیئی متلازم از نظر حکم (وجوب و حرمت اباحه و کراهت و استحباب) با هم اتفاق داشته باشند مثلاً استقبال قبله ملزوم است و استدبار ستاره جُدئی لازم آن می باشد و به مناط شرطیتِ صلوة استقبال قبله واجب است و این مناط در استدبار جُدئی موجود نیست، لذا واجب نمی باشد،

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

۱. آری آن چه که در متلازمین مسلّم و مورد قبول همگان می باشد این است که متلازمین نباید در وجوب و حرمت با هم اختلاف داشته باشند که یکی حرام و دیگری واجب باشد چه آنکه در این صورت امثال غیر ممکن خواهد بود.

۲. شبهه آقای کعبی به دو تا مطلب و اساس پایه گذاری شده است:

مطلب اول: این است که ترک حرام بر فعلی از افعال وجودی توقّف دارد چه آنکه مکلف در لحظات ترک حرام باید مشغول به فعلی از افعال باشد و در یک حالت از حالات اختیاری قرار بگیرد و الا اگر بغیر حرام مشغول نباشد در حرام واقع خواهد شد.

مطلب دوم: این است که فعل اختیاری در حدوث و بقای خود احتیاج به مؤثر دارد و شیئی حادث همان طوری که در حدوث خود نمی تواند از مؤثر بی نیاز باشد در بقای خود ایضا نمی تواند بی نیاز از مؤثر باشد، با توجه به این دو مطلب نتیجه می گیریم که ترک حرام حدوثاً و بقاءً توقّف بر ایجاد فعلی از افعال اختیاری دارد و افعالی که در ضمن آنها ترک حرام محقق می شود باید واجب باشد و لذا فعل مباح به کلی نفی می شود و افعال به واجب و حرام منحصر خواهد شد، البته واجب بودن فعل اختیاری یا مبنی بر این است که افعال

الاصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة، فانه نسب اليه القول بنفي المباح بدعوى أن كل ما يظن من الافعال انه مباح فهو واجب في الحقيقة لان فعل كل مباح ملازم قهراً لواجب وهو ترك محرم واحد من المحرمات على الاقل.

(الثاني) - مسلك المقدمة

و خلاصته: دعوى أن ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدم يكون ترك الاكل مقدمة لفعل الصلاة. ومقدمة الواجب واجبة. فيجب ترك الضد الخاص.^(۱)

اختیاری مقدمه برای ترک حرام می باشند و ترک حرام واجب است و مقدمه آن ایضاً واجب خواهد بود و یا مبتنی بر این است که ترک حرام ملزوم است و افعال اختیاری لازم می باشد ملزوم واجب است و لازم آن ایضاً باید واجب باشد (دقت فرمایید) بنا بر این شبهه کعبی دو تا مبنا دارد، اگر شبهه مزبور مبتنی بر ملازمه باشد بطلان آن از بیانات مرحوم مظفر (مبنی بر اینکه لازم نیست دو شیئی متلازم از نظر حکم متفق باشند و حکم از احد المتلازمین به ملازم دیگر سرایت نمی کند) واضح می شود و اما اگر شبهه مزبور مبتنی بر این باشد که از باب مقدمه، افعال باید واجب باشد، بطلان آن از بیانات مرحوم مظفر ثابت نمی شود و در جای دیگر پاسخ داده شده است.

و لذا مرحوم مظفر قید ((إِذَا كَانَ مَبْنَاهَا هَذِهِ الْمُلَازِمَةُ الْمُدَّعَاةُ)) را ذکر فرمودند که در صورتی بطلان شبهه از بیان مذکور ثابت می شود که شبهه مبتنی بر تلازم باشد. قسماً و اقراً ۳. یعنی حَضَّ و بهره زیاد.

۴. مسلك دوم قائلین به نهی از ضد خاص^۱ مسلك مقدمیت است یعنی از طریق وجوب مقدمه واجب، می خواهند ثابت کنند که امر بشیء اقتضای نهی از ضد خاص آن شیء را دارد و خلاصه مسلك مقدمیت از این قرار است: مثلاً ضد خاصِ صَلَوة که مأمور به می باشد (أَكَل) است و «ترک أَكَل» مقدمه برای فعل صَلَوة است و مقدمه واجب، واجب خواهد بود، بنا بر این تا کنون وجوب ترک ضد خاص که (أَكَل) باشد ثابت گردید (دقت فرمایید) و اما منهی عنه بودن ضد خاص (أَكَل) چگونه ثابت می شود؟ به این کیفیت که ترک (أَكَل) نظر بر اینکه وجوب مقدمی دارد، لذا به نوبه خود مأمور به بامر مقدمی و تبعی خواهد بود و ضد عام این

وإذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أي ترك ترك الأكل، لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام. وإذا حرم ترك ترك الأكل، فإن معناه حرمة فعله، لأن نفي النفي إثبات. فيكون الضد الخاص منهيًا عنه.

هذا خلاصة مسلك المقدمة. وقد رأيت كيف ابتنى النهي عن الضد الخاص على ثبوت النهي عن الضد العام.

ونحن اذ قلنا بانه لا نهى مولوي^(۱) عن الضد العام فلا يحرم ترك ترك الضد

مأمور به (یعنی ترک اکل)، ترک ترک اکل می باشد، و «ترک ترک اکل» که ضد عام برای «ترک اکل» است، منهی عنه خواهد بود، چه آنکه امر مقدمی و تبعی بر «ترک اکل» اقتضای نهی از ضد عام ترک را دارد، بنا بر این ترک ترک اکل که ضد عام برای «ترک اکل» است نهی مولوی دارد و فعل اکل که عبارة اخرای ترک ترک اکل است مسلماً نهی مولوی دارد فَتَبَيَّنَ اینکه (فعل اکل) که ضد خاص برای صلوة است، منهی عنه بوده و نهی مولوی خواهد داشت.

بدین کیفیت ثابت می شود که امر به صلوة مقتضی نهی از ضد خاص آن می باشد که «اکل» باشد و در عین حال دیدیم که اثبات نهی مولوی داشتن ضد خاص متفرع بر اثبات نهی مولوی داشتن ضد عام گردید، تَأْمَلْ وَ اعْتَنِمْ.

۱. مرحوم مظفر مسلک دوم قائلین به نهی از ضد خاص را از سه جهت به ابطال می کشاند:

جهت اول: این است که ضد عام هرگز نهی مولوی ندارد، بنا بر این «ترک ترک اکل» که ضد عام برای «ترک اکل» بود، نهی مولوی ندارد و حرام نخواهد بود، بنا بر این «فعل اکل» که عبارة اخری «ترک ترک اکل» است و ضد خاص برای مأمور به (یعنی صلوة) می باشد حرمت ندارد و نهی مولوی نخواهد داشت فَتَبَيَّنَ الْمَطْلُوبُ که امر به صلوة اقتضای نهی مولوی از ضد خاص آن را که «اکل» باشد ندارد.

جهت دوم: (أَحَدُهُمَا) - إِنَّهُ بَعْدَ التَّنْزِيلِ عَمَّا تَقَدَّمَ... بعد از فرض ثبوت نهی مولوی در ضد عام و قبول آن، می گوییم ما در بحث مقدمه واجب ثابت کردیم که مقدمه واجب تنها لزوم و وجوب عقلی دارد و وجوب شرعی نخواهد داشت، بنا بر این در مثال مورد فرض (ترک اکل) که مقدمه برای صلوة بود، وجوب شرعی ندارد و مأمور به به امر مولوی و شرعی نخواهد بود تا بگوییم که امر مولوی بر «ترک اکل» اقتضای نهی از ضد عام آن را دارد و سرانجام نهی از

الخاص حرمة مولوية أي لا يحرم فعل الضد الخاص. فثبت المطلوب.

على أن مسلك المقدمة غير صحيح من وجهين آخرين:

(أحدهما) - أنه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمة الضد العام، فإن هذا المسلك كما هو واضح يبتني على وجوب مقدمة الواجب، وقد سبق أن اثبتنا أنها ليست واجبة بوجوب مولوي، وعليه لا يكون ترك الضد الخاص واجبا بالوجوب الغيري المولوي حتى يحرم فعله.

(ثانيهما) أنا لا نسلم أن ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، وهذه المقدمة - أعني مقدمة الضد الخاص - لا تزال مثارا للبحث عند المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقة المطولة، ونحن في غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم. ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة^(۱) ما يرفع المغالطة في دعوى

ضد خاص و حرمت ضد خاص ثابت شود.

جهت سوم: (ثانيهما) إنا لا نسلّم أنّ ترك الضدّ الخاصّ... این است که مقدّمیت ترک ضدّ خاصّ برای فعل مأمور به مورد قبول نمی باشد مثلاً در مثال مورد فرض، ترک اکل، هرگز مقدّمه برای فعل صلوة نخواهد بود، بنا بر این برای سؤمین بار یکی از پایه های مهم مسلك ثانی در هم می ریزد، این مقدّمیت ترک ضدّ خاصّ برای مأمور به مورد بحث در نزد علمای متأخرین واقع شده جزء مسائل دقیق و طولانی شناخته شده است و نحنُ فی غنی عن البَحْثِ عَنْهَا بَعْدَ مَا تَقَدَّمَ... یعنی ما پس از آنکه در بحث مقدّمه واجب ثابت نمودیم که مقدّمه واجب وجوب شرعی و مولوی ندارد، دیگر نیازی به این نداریم که راجع به مقدّمیت ترک ضدّ خاصّ برای مأمور به بحث نماییم چه آنکه مقدّمیت ترک ضدّ خاصّ چه ثابت بشود و یا نشود (بخاطر آنکه وجوب شرعی ندارد) فایده و نتیجه ای نخواهد داشت.

۱. بخاطر کردن ریشه شبهه خلاصه آن چه را که در مورد ادعای مقدّمیت ترک ضدّ خاصّ، مغالطه را رفع می نماید یاد آور می شویم: کسانی که ترک ضدّ خاصّ

را مقدّمه برای فعل مأمور به می دانند، باید ترک ضدّ را، عدم مانع بدانند مثلاً

صلوة که مأمور به است با (أَکَل) تضادّ و تمناع دارد و در یک زمان قابل جمع نمی باشند بنا بر این در تحقیق صلوة «ترک اکل» که عدم مانع می باشد لازم است و عدم مانع یکی از اجزای علت تامه بحساب می آید چه آنکه علت تامه، مرکب از وجود مقتضی و عدم مانع خواهد

مقدمية ترك الضد، فنقول:

ان المدعي لمقدمية ترك الضد لضده تبني دعواه على ان عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضد الآخر للتمانع بين الضدين، أي لا يمكن اجتماعهما معاً، ولا شك في ان عدم المانع من المقدمات، لانه من متممات العلة فان العلة التامة - كما هو معروف - تتألف من المقتضي وعدم المانع.

فيتألف دليله من مقدمتين: (۱)

۱- (الصغرى): ان عدم الضد من باب «عدم المانع» لضده، لان الضدين متمانعان.

۲- (الكبرى): ان «عدم المانع» من المقدمات.

فينتج من الشكل الاول ان عدم الضد من المقدمات لضده.

وهذه الشبهة انما نشأت من أخذ كلمة (المانع) (۲) مطلقة، فتخیلوا ان لها معنى

بود. فَيَتَأَلَفُ دَلِيلُهُ مِنْ مَقْدَمَتَيْنِ:

۱. یعنی دلیل مدعی مقدمیت ترک ضد خاص، از دو مقدمه صغری و کبری تشکیل شده است.

صغری: «ترک اکل» عدم مانع است برای فعل «صلوة».

کبری: «عدم مانع» از مقدمات خواهد بود.

نتیجه: عدم «اکل» که ضد خاص برای صلوة است از مقدمات فعل صلوة می باشد بنا بر این از قیاس مذکور که شکل اول است نتیجه می گیریم که ترک (اکل) یعنی ضد، خاص مقدمه برای فعل صلوة می باشد و فعل صلوة واجب است و مقدمه آن ایضاً واجب خواهد بود.

این بود ما حصل دلیل کسانی که ترک ضد مأمور به را مقدمه برای مأمور به می دانند.

۲. مرحوم مظفر می فرماید:

قیاس مذکور نمی تواند مقدمیت ترک ضد را برای فعل مأمور به، نتیجه بدهد و سرانجام مقدمیت ترک ضد، به اثبات نخواهد رسید چه آنکه یکی از شرایط انتاج شکل اول آن است که حد وسط باید تکرار شود و در قیاس مذکور حد وسط که (عدم مانع) باشد تکرار نشده است، برای اینکه (عدم مانع) در کبری معنای دارد و در صغری معنای دیگری دارد و لذا اصل قیاس فاسد است و تبعاً نتیجه آن ایضاً فاسد خواهد بود.

توضیح: (تمانع) دو تا معنی دارد:

واحداً في الصغرى والكبرى فانظم عندهم القياس الذي ظنوه منتجاً، بينما ان الحق ان التمانع له معنيان ومعناه في الصغرى غير معناه في الكبرى، فلم يتكرر الحد الاوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

بيان ذلك: ان التمانع تارة يرد منه التمانع في الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملاءمة بين الشيئين، وهو المقصود من التمانع بين الضدين اذ هما لا يجتمعان في الوجود ولا يتلاءمان، وأخرى يراد منه التمانع في التأثير وان لم يكن بينهما تمناع وتناف في الوجود وهو الذي يكون بين المقتضيين لأثرين متماعين في الوجود اذ يكون المحل غير قابل الا لتأثير احد المقتضيين فان المقتضيين حينئذ يتمانعان في تأثيرهما فلا يؤثر احدهما الا بشرط عدم المقتضى الآخر. وهذا هو المقصود من التمانع في الكبرى فان التمانع الذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذي ضده أثر الاول. وعدم التمانع اما لعدم وجوده اصلاً او لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير. وعليه فنحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم التمانع ولكنه عدم التمانع في الوجود

۱- (تمانع) يعنى دو شىءى وجودى كه با هم در يك جا جمع نشوند مانند تمناعى كه بين ضدّين برقرار است مثلاً صلوة و آكل با هم تمناع دارند كه در يك زمان قابل جمع نمى باشند و وجود هر يك از وجود ديگر ممانعت دارد و منظور از تمناع، در ضدّ خاص كه مى گوييم ضدّ خاص مانع مأمور به است و ترك ضدّ خاص عدم مانع است، همين معنای اول تمناع خواهد بود.

۲- معنای دوم تمناع، تمناع در تأثير است كه دو تا مقتضى هر کدام اثر خاصى دارند و تمناع و تنافى بين دو تا اثر، برقرار است و هر دو مقتضى با هم تمناع ندارند مثلاً (نار) اقتضای احراق (سوختن) پنبه را دارد و عدم اتصال نار به پنبه اقتضای عدم احراق را دارد و هر دو مقتضى با هم تمناع دارند و بلكه هر دو اثر آنها با هم منافات خواهند داشت يعنى محلّ قابليت هر دو اثر را كه احراق و عدم احراق باشد نخواهد داشت و لذا تأثير هر يك از دو مقتضى، توقّف بر عدم مقتضى ديگر مى باشد و مراد از «عدم مانع» كه مقدمه است، عدم مانع به معنای دوم خواهد بود، بنا بر اين (عدم مانع) در صغرى به معنای اول است و «عدم مانع» در كبرى به معنای دوم مى باشد و اين است كه حدّ وسط در قياس مزبور تكرر نشده است و لذا قياس مذكور مقدّميت ترك ضدّ خاص را نتيجه نخواهد داد.

وما هو من المقدمات عدم المانع في التأثير، فلم يتكرر الحد الاوسط. فلا نستنتج من القياس ان عدم الضد من المقدمات.

واعتقد ان هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه، واصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تتحملها الرسالة. ولسنا بحاجة إلى نفي المقدمة لاثبات المختار بعد ما قدمناه.

ثمره المسألة

ان ما ذكره من الثمرات لهذه المسألة^(۱) مختص بالضد الخاص فقط، واهمها

۱. مشهورترین و مهمترین ثمره‌ای که بر بحث ضد مترتب می‌شود این است که اگر امر بشیئی اقتضای نهی از ضد را داشته باشد فعل ضد بخاطر آنکه منهی عنه می‌باشد و نهی در عبادت مقتضی فساد است، ناصحیح و باطل خواهد بود و اگر اقتضای نهی از ضد را نداشته باشد فعل ضد باطل و فاسد نخواهد بود چه آنکه در این صورت ضد نهی ندارد تا باعث فساد آن شود، البته ظهور این ثمره دو تا شرط دارد.

یکی اینکه ضد باید ضد خاص باشد و در ضد عام ثمره مذکور قابل تصور نمی‌باشد. دیگر اینکه ضد باید امر عبادی باشد، مرحوم مظفر چهار تا مورد که هر کدام محل ظهور ثمره مذکور می‌باشد، بیان می‌فرماید که با توضیح آن موارد اصل مطلب کاملاً واضح خواهد شد.

۱- مورد اول آن جایی که تراحم بین واجب و مستحب برقرار شود مثلاً آقای مکلف پس از زوال شمس وارد مسجد می‌شود دو تا امر متوجه مکلف خواهد شد، امر اولی متعلق به صلوٰه ظهر است و امر دومی متعلق به صلوٰه تحیت مسجد می‌باشد، و این دو امر به اعتبار متعلق خود با هم تضاد دارند و در این فرض بدون شک صلوٰه ظهر که واجب است بر صلوٰه تحیت که مستحب می‌باشد، مقدم خواهد بود و اگر مکلف ابتداءً صلوٰه تحیت را که ضد خاص صلوٰه ظهر است انجام بدهد بنا بر قول به اقتضای امر بشیئی نهی از ضد خاص را صلوٰه تحیت باطل است و ناصحیح خواهد بود چه آنکه در فرض مذکور صلوٰه تحیت منهی عنها بوده و نهی در عبادت مقتضی فساد می‌باشد.

و اما بنا بر قول به عدم اقتضای صلوٰه تحیت فاسد و ناصحیح نخواهد بود، بنا بر این بنا بر

والعمدة فيها هي صحة الضد إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء وفساده على القول

قول به اقتضا با دخول وقت صلوة واجب اشتغال به صلوة نافله جائز نمی باشد، آری تنها نافله های صبح و ظهر و عصر و... که مربوط به زمان پیش از صلوة صبح و ظهر و عصر و... می باشد استثنی شده اند.

۲- مورد دوم آن جایی است که تزامم بین دو تا واجب باشد که واجب اولی غیر عبادی است و واجب دومی عبادی می باشد، منتهی واجب اول که غیر عبادی است در نزد شارع از اهمیت بیشتری برخوردار می باشد مانند نجات غریق و صلوة، اگر کسی از نجات غریق صرف نظر کرد و در حال غرق شدن غریق مشغول به صلوة گردید بنا بر قول به اقتضا صلوة فاسد است و باطل و بنا بر قول به عدم اقتضا، صلوة صحیح خواهد بود.

۳- مورد سوم آن جایی است که تزامم بین واجب مضیق و واجب موسع برقرار می شود مانند ازاله نجاست از مسجد، که واجب، غیر عبادی و مضیق است و ضد آن که صلوة باشد، واجب عبادی و موسع می باشد در این مورد اگر مکلفی به ازاله نجاست اعتنائی نکرد و مشغول صلوة گردید بنا بر قول به اقتضا، صلوة فاسد است و بنا بر قول به عدم اقتضا صلوة صحیح خواهد بود.

مؤلف: مرحوم مظفر در مورد سوم برای واجب مضیق، ازاله نجاست و اداء دین را مثال آورده است در صورتی که ازاله نجاست از مسجد و اداء دین هر دو مصداق برای واجب فوری می باشند و واجب فوری یکی از اقسام واجب غیر موقت است و واجب غیر موقت، در مقابل واجب موقت است و واجب موقت به موسع و مضیق تقسیم می شود و مثال واجب مضیق صوم است و مثال واجب موسع صلوة یومیّه خواهد بود.

بنا بر این آقای مظفر مثال واجب فوری را که ازاله نجاست باشد برای واجب مضیق ذکر کرده است و شاید مراد ایشان از واجب مضیق همان واجب فوری باشد.

۴- مورد چهارم آن جایی است که تزامم و تضاد بین واجب معین و واجب مخیر برگزار شود، مثلاً آقای مکلف نذر کرده است که در روز پنج شنبه به مسافرت برود و از طرف دیگر خصال کفاره (صوم و اطعام و عتق) بر او واجب است، در این صورت باید مسافرت را که واجب معین است انجام بدهد و از خصال کفاره عتق و یا اطعام را اختیار نماید نه صوم را، و اگر مکلف واجب معین را ترک نمود، و از خصال کفاره صوم را اختیار کرد، بنا بر قول به اقتضا صوم فاسد است و بنا بر قول به عدم اقتضا صوم صحیح می باشد.

بالاقتضاء.

بيان ذلك: انه قد يكون واجب (أي واجب كان عبادة او غير عبادة) وضده عبادة، وكان الواجب ارجح في نظر الشارع من ضده العبادي، فانه لمكان التزام بين الامرين للتضاد بين متعلقيهما والاول ارجح في نظر الشارع، لا محالة يكون الامر الفعلي المنجز هو الاول دون الثاني.

وحينئذ، فان قلنا بأن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، فان الضد العبادي يكون منهيا عنه في الفرض، والنهي في العبادة يقتضي الفساد فاذا اتى به وقع فاسدا. وان قلنا بان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، فان الضد العبادي لا يكون منهيا عنه، فلا مقتضى لفساده.

وارجحية الواجب على ضده الخاص العبادي يتصور في اربعة موارد:

١- أن يكون الضد العبادي مندوبا، ولا شك في ان الواجب مقدم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة، فانه بناء على اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، ولا بد ان تقع النافلة فاسدة. نعم لا بد ان تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الامر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتي الظهر والعصر.

وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقا بناء على النهي عن الضد، بخلاف ما إذا لم نقل بالنهي عن الضد فان عدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص.

٢- أن يكون الضد العبادي واجبا ولكنه أقل أهمية عند الشارع من الاول، كما في مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة.

٣- أن يكون الضد العبادي واجبا ايضا ولكنه موسع الوقت والاول مضيق، ولا شك في أن المضيق مقدم على الموسع وان كان الموسع أكثر أهمية منه. مثاله اجتماع قضاء الدين الفوري مع الصلاة في سعة وقتها. وازالة التجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت.

٤- ان يكون الضد العبادي واجبا ايضا ولكنه مخير والاول واجب معين، ولا شك في ان المعين مقدم على المخير وان كان المخير أكثر أهمية منه لان المخير له بدل دون

المعين. مثاله اجتماع سفر مندور في يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة فان كان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده كان الصوم منهيا عنه فاسدا.

هذه خلاصة بيان ثمرة المسألة مع بيان موارد ظهورها، ولكن هذا المقدار^(۱) من البيان لا يكفي في تحقيقها فان ترتبها وظهورها يتوقف على أمرين:

(الاول) - القول بأن النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري التبعية، لانه إذا قلنا بان النهي مطلقا لا يقتضي فساد العبادة او خصوص النهي التبعية لا يقتضي الفساد فلا تظهر الثمرة ابدا. وهو واضح لان الضد العبادي حينئذ يكون صحيحا سواء قلنا بالنهي عن الضد أم لم نقل.

والحق ان النهي^(۲) في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري على الظاهر.

۱. مرحوم مظفر می فرماید ظهور ثمره در موارد اربعه ای که بیان گردید به دو امر دیگری وابستگی دارد و اگر آن دو امر به اثبات نرسد از جلوه گری و ظاهر شدن ثمره خبری نخواهد بود.

(الاول): امر اول این است که باید ثابت گردد نهی در عبادات حتی نهی تبعی، اقتضای فساد را دارد و اگر قائل شویم که نهی در عبادت مقتضی فساد نمی باشد و یا نهی تبعی مقتضی فساد نمی باشد در این صورت ثمره مذکور، ظاهر نخواهد شد و بلکه ضد خاص عبادی، بنا بر قول به اقتضا و عدم اقتضا صحیح می باشد، چه آنکه نهی در ضد، خاص، باعث فساد آن نمی شود.

۲. مرحوم مظفر می فرماید اگر نهی در مورد عبادتی ثابت شود حتی نهی تبعی، مقتضی فساد می باشد و دلیل بر مطلب از این قرار است آنهایی که نهی تبعی در عبادت را، مقتضی فساد نمی دانند به این جهت است که می گویند نهی تبعی از وجود مفسده در منهی عنه، کشف نمی کند مثلاً به تبع امر (أَزِلْ النُّجَاسَةَ) نهی بر صلوة که ضد «إِزَالَهُ» است تعلق گرفته و این نهی تبعی باعث وجود مفسده در صلوة نخواهد شد و لذا مصلحت صلوة بر سر جای خود باقی بوده و مزاحمی ندارد و با آن صلوة، تقرب إلى الله با قصد مصلحتی که دارد، ممکن خواهد بود، بنا بر این نهی تبعی از عبادت، اقتضای فساد عبادت را ندارد، و هذا لیس بشیء می فرماید، مدار و معیار در تقرب، وجود مصلحت نمی باشد و بلکه معیار در تقرب محبوبيت

وسیاتی تحقیق ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى.

واستعجالا في بيان هذا الامر نشير اليه اجمالا فنقول: ان اقصى ما يقال في عدم اقتضاء النهي التبعية للفساد هو ان النهي التبعية لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهي عنه وإذا كان الامر كذلك فالمنهي عنه باق على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه.

وهذا ليس بشيء - وان صدر من بعض اعظم مشايخنا - لان المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط، فانه من الواضح ان المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان تشبيها بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشيء مرغوبا فيه للمولى فعلا لا يصلح للتقرب به اليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده.

وبعبارة أخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، والمفروض ان النهي التبعية نهى مولوي، وكونه تبعية لا يخرج عن كونه زجرا وتنفيرا وتبعيدا عن الفعل وان كان التباعد لمفسدة في غيره او لفوات مصلحة الغير. نعم لو قلنا بأن النهي عن الضد ليس نهيا مولويا^(۱) بل هو نهى يقتضيه العقل الذي لا يستكشف منه حكم الشرع كما اخترناه

عبادت است، اگر عبادتی محبوبیت نداشته باشد ولو آنکه دارای مصلحت باشد، صلاحیت تقرب را ندارد، بنا بر این صلوة که ضدّ ازاله است با تعلق نهی تبعی و مولوی بر آن، محبوبیت خود را در نزد مولی از دست می دهد و صلاحیت تقرب را ندارد و فاسد خواهد بود، بنا بر این نهی در عبادت حتی نهی تبعی، اقتضای فساد عبادت را دارد.

۱. آری اگر قائل شویم که نهی از ضدّ خاص نهی مولوی نمی باشد بلکه نهی و منع عقلی می باشد (چنان چه مختار ما همین بود) در این صورت صلوة، صلاحیت تقرب را دارد چه آنکه نهی مولوی ندارد تا فساد آن ثابت شود.

علی ای حال ظهور ثمره در موارد اربعه ای که بیان گردید، توقف دارد بر اینکه نهی در عبادت حتی نهی تبعی باید اقتضای فساد عبادت را داشته باشد.

(الثانی) دومین امری که ظهور ثمره مذکور توقف بر ثبوت آن دارد، این است که صحت عبادت نباید وابستگی به وجود امر فعلی داشته باشد و الا اگر عبادت و صحت عبادت، متوقف بر وجود امر فعلی باشد ثمره مذکور قیافه دلربای خود را نشان نمی دهد، چه آنکه در

في المسألة فان هذا النهي العقلي لا يقتضي تبعيذا عن المولى الا إذا كشف عن مفسدة مبعوضة للمولى. وهذا شيء آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه.

(الثاني) - ان صحة العبادة والتقرب لا يتوقف على وجود الامر الفعلي بها، بل يكفي في التقرب بها احراز محبوبيتها الذاتية للمولى، وان لم يكن هناك أمر فعلي بها لمانع.

اما إذا قلنا بان عبادية العبادة لا تتحقق الا إذا كانت مأمورا بها بأمر فعلي، فلا تظهر هذه الثمرة ابدا، لانه قد تقدم ان الضد العبادي - سواء كان مندوبا او واجبا أقل أهمية او موسعا او مخيرا - لا يكون مأمورا به فعلا لمكان المزاخمة بين الامرين ومع عدم الامر به لا يقع عبادة صحيحة وان قلنا بعدم النهي عن الضد.

والحق هو الاول، أي ان عبادية العبادة^(۱) لا تتوقف على تعلق الامر بها فعلا، بل إذا احرز انها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبة لديه فانه يصح التقرب بها اليه وان لم يأمر بها فعلا لمانع، لانه - كما اشرنا إلى ذلك في مقدمة الواجب ص ۲۹۵ - يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والاثبات به متقربا به اليه مع عدم ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعا او كونه منهيا عنه. ولا تتوقف عباديته على قصد امتثال الامر كما مال اليه صاحب الجواهر^(۲).

مثال ازاله مثلاً صلوة كه ضد «ازاله» است بر اثر تراحم با ازاله «امر» خود را از دست می دهد، یعنی امر «ازاله» به امر «صلوة» با هم به لحاظ متعلق خود، تضاد دارند و بر اثر تضاد و با توجه به مضیق بودن «ازاله» امر صلوة ساقط می شود و جناب «صلوة» سرش بی کلاه بوده و «امر» خود را از دست می دهد بنا بر این اگر آقای مکلف ترک «ازاله» کرد و مشغول صلوة شد این صلوة بخاطر اینکه امر ندارد اصلاً باطل است، چه قائل به اقتضا بشویم و چه عدم اقتضا را بپذیریم در هر دو صورت صلوة باطل است و لذا ثمره مذکور ظهور و بروزی نخواهد داشت.

۱. مرحوم مظفر می فرماید معیار و مدار در عبادیت و صحت عبادت محبوبيت آن می باشد یعنی محبوبيت عبادت باعث می گردد که عبادت، صحیح باشد و وسیله تقرب إلى الله بشود و هرگز صحت عبادت وابستگی به وجود امر فعلی ندارد و بررسی این مطلب در بحث مقدمه واجب گذشت.

هذا، وقد يقال في المقام - نقلا عن المحقق الثاني تَعَمُّدُهُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ -: (۱) ان هذه

۱. مرحوم محقق ثانی می خواهد ثابت نماید با آنکه صحت عبادت، توقف بر امر داشتن، دارد در عین حال ثمره مذکور جاری خواهد بود، البته در صورتی که تراحم بین اهم و مهم که هر دو مضیق هستند نباشد و بلکه تراحم بین واجب موسع و مضیق و یا واجب فوری و واجب موسع باشد، مثلا ازاله نجاست، واجب فوری است و ضِدَّ آن که صَلَوةَ ظَهْر باشد واجب موسع می باشد.

ما حصل فرمایش محقق ثانی این است که امر در واجب موسع به صرف خود طبیعت صَلَوة تعلق دارد و این طبیعت صَلَوة افراد طولی (صلوة در ساعت اول، در ساعت دوم و سوم و...) و عَرَضِي (صلوة در مسجد، در خانه و...)، دارد و بطور مسلم افراد، متعلق امر نمی باشد، یعنی در (صَلَّ صَلَوةَ الظَّهْرِ) فقط یک وجوب وجود دارد که به صرف وجود طبیعت صَلَوة تعلق گرفته است و وجوب صَلَوة ظهیر به تعداد افراد طولی و عَرَضِي آن منحل نخواهد شد، و یکی از افراد طبیعت صَلَوة همان صلواتی است که ضِدَّ خاص و مزاحم برای ازاله می باشد و این فرد از طبیعی صَلَوة، نظر بر اینکه با ازاله، تضاد و تراحم دارد از مأمور به بودن خارج می شود و لکن در عین حال، یکی از افراد طبیعت است و طبیعت صَلَوة «امر» دارد و مأمور بها خواهد بود و حتی این فرد مزاحم اگر با ازاله، تضاد نمی داشت مانند بقیه افراد طولی و عَرَضِي طبیعت صَلَوة، ایضا مأمور به نبود، چه آنکه مأمور به، طبیعت صَلَوة است، نه فرد طبیعت صَلَوة و مکلف مختار است که یکی از افراد را انجام بدهد و طبیعت صَلَوة که مأمور بها است به تحقق یکی از افراد خود تحقق پیدا می کند، بنا بر این اگر امر به ازاله اقتضای نهی از فرد صَلَوة را که مزاحم با ازاله می باشد، داشته باشد فعل آن فرد از صَلَوة، فاسد است و فسادش نه بخاطر امر نداشتن بلکه بخاطر نهی داشتنش می باشد که نهی در عبادت مقتضی فساد است و اما اگر امر به ازاله اقتضای نهی از فرد صَلَوة را که مزاحم ازاله است نداشته باشد در این صورت، آن فرد از صَلَوة که مزاحم است، گر چه امر ندارد و از مأمور به بودن بخاطر مزاحمت خارج می شود، ولی به طور مسلم یکی از افراد طبیعت صَلَوة که امر دارد، خواهد بود، و لذا با انجام آن فرد، طبیعت صَلَوة که امر دارد و مأمور بها است، محقق می شود و امتثال حاصل می گردد و فسادی در کار نخواهد بود.

به عبارت دیگر، آن فرد از صَلَوة لازم نیست که امر داشته باشد و خود طبیعت صَلَوة، امر دارد و آن طبیعت، بر فردی که مورد تعلق نهی تبیی از ناحیه امر به ازاله نباشد، منطبق

الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الامر بها، ولكن ذلك في خصوص التزام بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التزام بين الأهم والمهم المضيقين.

والسر في ذلك: ان الامر في الموسع انما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أي وقت شاء من الوقت الواسع المحدد له، اما الافراد بمالها من الخصوصيات الوقتية فليست مأمورا بها بخصوصها، والامر بالمضيق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزام له من أفراد ضده الواجب الموسع لا يكون مأمورا به لا محالة من أجل المزاممة ولكنه لا يخرج بذلك عن كونه فردا من الطبيعة المأمور بها.

وهذا كاف في حصول امثال الامر بالطبيعة لان انطباقها على هذا الفرد المزام قهري فيتحقق به الامثال قهرا ويكون مجزيا عقلا عن امثال الطبيعة في فرد آخر، لانه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد وفرد.

وبعبارة أوضح: انه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراد الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعيا - فلا محالة لا أمر بالفرد المزام للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه فلا تظهر

می شود و امر داشتن طبیعت صلوة در عبادی بودن آن فرد، کافی خواهد بود.

بنا بر این فرض که عبادیت وابسته به امر داشتن آن عبادت باشد، در عین حال ثمره مذکور در التزام بین واجبین موسّع و مضیق و نحوهما، ظاهر می شود و اما اگر التزام بین اهم و مهم باشد، و هر دو واجب مضیق باشند مثلاً در آخر وقت صلوة، آقای مکلف از دریایی وضو می سازد و شخصی را می بیند که در حال غرق شدن است، امر دایر است بین نجات غریق که اهم است و اتیان صلوة که مهم می باشد، و هر دو واجب، از نظر وقت مضیق هستند، در این فرض تحلیل محقق ثانی قابل تطبیق نمی باشد چه آنکه طبیعت صلوة تنها یک فرد را دارد و امر باهم به کلی امر به طبیعت صلوة را به سقوط می کشاند.

و سرانجام نه تنها فرد اخیر از صلوة که مزام نجات غریق است، امر ندارد و بلکه خود طبیعت صلوة، ایضاً امر نخواهد داشت، و بدین لحاظ در فرض التزام بین اهم و مهم که هر دو مضیق می باشند، ثمره مورد نظر نمی تواند اظهار وجود نماید.

الثمرة، وَلَكِنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ،^(۱) فانه ليس في الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير أن الطبيعة لما كانت لها افراد طويلة متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيرا عقلا بين الافراد، أي يكون مخيرا بين أن يأتي بالفعل في أول الوقت او ثانيه او ثالثه وهكذا إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل في أي وقت يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به وان امتنع أن يتعلق الامر به بِخُصُوصِهِ لِلْمَانِعِ،^(۲) بشرط ان يكون المانع من غير جهة نفس شمول الامر المستعلق بِالطَّبِيعَةِ لَهُ،^(۳) بل من جهة شيء خارج عنه وهو المزاحمة مع المضيق في المقام. هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام، ولكن شيخنا المحقق النَّائِبِي لَمْ يَزْتَصُهُ،^(۴) لأنه يرى ان المانع من تعلق الامر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس

۱. یعنی ماجرا از این قرار نمی باشد.

۲. مراد از مانع همان مزاحمت است که بخاطر مزاحمت امر، به آن فرد تعلق نمی گیرد.

۳. مرجع ضمیر «لَهُ» فرد می باشد، همان فردی که طبیعت بر آن منطبق می شود منظور این عبارت این است که دو جور (مانع) امکان دارد:

مانع اول این است که از تعلق امر به آن فرد، مانع می شود مانند مزاحمت آن فرد با ازاله نجاست که این تضاد و مزاحمت باعث می شود، امر (صَلَّ) به این فرد مزاحم، تعلق نگیرد و این تضاد، و مزاحمت هیچ وقت مانعی از تطبیق طبیعت بر این فرد نخواهد داشت.

مانع دوم این است که از تطبیق طبیعت بر آن فرد ممانعت می نماید مانند منهی عنه بودن آن فرد، که اگر امر به شیئی یعنی (ازاله) مقتضی نهی از «ضِدَّان» که فردی از صلوة است باشد، این فرد، منهی عنه می شود و نه تنها امر به آن تعلق نمی گیرد، بلکه طبیعت صلوة بر آن منطبق نخواهد شد، چه آنکه منهی عنه هرگز نمی تواند یکی از افراد طبیعت صلوة باشد.

۴. مرحوم محقق نائینی سخن محقق ثانی صاحب جامع المقاصد را پسند نکرده است، مرحوم محقق ثانی فرمودند صلوة مزاحم ازاله، مثلاً یکی از افراد طبیعت صلوة است و انجام این صلوة مزاحم عبادت می باشد، گر چه خود این صلوة که فردی از طبیعت صلوة است بر اثر مزاحمت، امر ندارد ولی طبیعت کلی صلوة امر دارد و آن طبیعت منطبق بر این فرد از صلوة می شود و ثمره مورد نظر، ظاهر می شود که اگر قائل به اقتضا بشویم صلوة مزاحم منهی عنها می شود و حتی طبیعت کلی صلوة بر آن منطبق نخواهد شد، صلوة فاسد و ناصحیح

شمول الامر المتعلق بالطبيعة له، يعني انه يرى ان الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد ولا تشملها، وانطباق الطبيعة بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفي في امثال الامر بالطبيعة.^(۱) والسر في ذلك واضح، فانا اذ نسلم ان

است و اگر قائل به عدم اجزأ بشویم فعل صلوة مزاحم، صحیح است چه آنکه نهی ندارد و در عین حالی که عبادت عبادت متوقف بر امر می باشد این صلوة مزاحم عبادت است، گر چه خودش امر ندارد ولی مصداق طبیعت صلوة است و آن طبیعت صلوة امر دارد و بدین کیفیت صحت و عبادت صلوة مزاحم ثابت می شود و ثمره ظاهر خواهد شد.

مرحوم نائینی می فرماید: حتی بر صلوة مزاحم، طبیعت صلوة منطبق نخواهد شد و اصلاً «امر» شامل صلوة مزاحم نمی شود، چه آنکه طبیعت صلوة بما هي هي منطبق بر صلوة مزاحم می شود ولی طبیعت صلوة بما هي مأمور بها هرگز منطبق بر صلوة مزاحم نخواهد شد.

کوتاه سخن: این صلوة مزاحم بطور کلی از جمیع افراد طبیعت صلوة، رانده شده است و طبیعت صلوة بر آن فرد منطبق نمی شود چه آنکه این صلوة مزاحم از نظر شرعی غیر مقدور است، به این معنی که مکلف باید (إزاله) را انجام بدهد و با انجام ازاله صلوة مزاحم غیر مقدور می شود، و از طرف دیگر «قدرت» با آنکه شرط عقلی است، در عین حال شرعی هم می باشد که امر (صَلِّ) تنها افرادی را شامل می شود که تحت قدرت مکلف باشد و اما صلوة مزاحم که یکی از افراد طبیعت صلوة است مشمول امر (صَلِّ) نمی باشد و مورد انطباق طبیعت صلوة نخواهد بود، و لذا اگر آقای مکلف از (إزاله) صرف نظر نماید و صلوة مزاحم را انجام بدهد فعل این صلوة مزاحم باطل و فاسد است، نه بخاطر نهی داشتن، بلکه اگر قائل به عدم اقتضا بشویم ایضاً صلوة مزاحم باطل است، برای اینکه عبادت و صحت عبادت متوقف به «امر» داشتن است و این صلوة مزاحم، امر ندارد و حتی مشمول طبیعت کلی صلوة نخواهد بود، لذا فاسد و باطل می باشد.

۱- (دقت فرمایید) یعنی محقق نائینی نظرش این است که طبیعت صلوة مأمور بها بما هي مأمور بها، منطبق بر فرد مزاحم نمی شود و تنها انطباق طبیعت صلوة بما هي هي نه بما هي مأمور بها، بر فرد مزاحم در امثال امری که متعلق به طبیعت صلوة شده است کافی نخواهد بود.

بنا بر این بنظر می رسد که عبارت «و انطباق الطبيعة بما هي مأمور بها» اشتباه می باشد و صحیح عبارت این است: «و انطباق الطبيعة بما هي هي» چه آنکه طبیعت صلوة بما هي هي

التخیر بین افراد الطبیعة تخیر عقلي نقول ان التخیر انما هو بین افراد الطبیعة المأمور بها، بما هي مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الافراد التي بينها التخیر. اما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق افراد الطبیعة المأمور بها بما هي مأمور بها فلأن الأمر انما يتعلق بالطبیعة المقدورة للمكلف بما هي مقدورة، لان القدرة شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب، لا أنها شرط عقلي محض والخطاب في نفسه عام شامل في اطلاقه للافراد المقدورة وغير المقدورة. بیان ذلك: ان الامر انما هو لجعل الداعي في نفس المكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعي إلى ما هو ممتنع. فيعلم من هذا أن القدرة مأخوذة في متعلق الامر ويفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى ان الخطاب لما كان يقتضي القدرة على متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا تزيد ولا تنقص، أي تدور سعته وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها.

وعلى هذا فلا يكون الامر شاملا لما هو ممتنع من الافراد اذ يكون المطلوب به الطبیعة بما هي مقدورة والفرد غير المقدور خارج عن افرادها بما هي مأمور بها. نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تکلیف العاجز^(۱) فهي شرط عقلي لا یوجب تقييد متعلق الخطاب لانه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الامر هي الطبیعة بما هي لا بما هي مقدورة، وان كان بمقتضى حکم العقل لابد ان یقيد الوجوب بها، فالفرد

منطبق بر صلوة مزاحم می شود برای آنکه صلوة مزاحم صلوة است نه مَلَق زدن و این انطباق طبیعت صلوة بما هی بر صلوة مزاحم در امتثال نفی ندارد، و اما طبیعت صلوة بما هی مأمور بها منطبق بر صلوة مزاحم نمی شود و جهتش را بیان کردیم و اگر منطبق شود در امتثال نفع خواهد داشت.

۱. یعنی اگر انگیزه شرط قدرت این باشد که تکلیف بر عاجز قبیح است (و این قبح حکم عقل می باشد) شرط قدرت، عقلی محض خواهد بود و در این صورت امر (صل) به طبیعت صلوة بما هی تعلق می گیرد و طبیعت بما هی همه افرادی را که مقدور عقلی باشد شامل می شود و فرد مزاحم گر چه از نظر شرعی مقدور نمی باشد و لکن از نظر عقلی مقدور است و طبیعت صلوة بما هی مأمور بها بر فرد مزاحم منطبق خواهد شد و سخن محقق ثانی دوباره جان می گیرد.

المزاحم - على هذا - هو احد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلق بها كذلك.
وتشييد ما أفاده استاذنا^(۱) ومناقشته يحتاج إلى بحث اوسع لسنا بصدد الان،
راجع عنه تقارير تلامذته.

الترتب

واذ امتد البحث إلى هنا،^(۲) فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لابد من
التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة.

وهي ان كثيراً من الناس نجدهم يحرصون - بسبب تعاونهم - على فعل بعض
العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيء هو ضد للمندوب، فيتركون الواجب ويفعلون

۱. یعنی تثبیت و تحکیم و یا مناقشه آن چه را که محقق نائینی فرمودند احتیاج به بحث
گسترده‌ای دارد که از حوصله ما که در صدد اختصار گویی هستیم بیرون می‌باشد و به
تقریرات شاگردان مرحوم نائینی مراجعه نمایید.
۲. در رابطه با اقتضای امر بشیئی نهی از ضد خاص را و توقف عبادیت و صحت عبادت
به وجود (امر)، مشکله فقهی به وجود می‌آید که آن مشکله فقهی در چهار مورد قابل تصور
است:

- ۱- مورد اول: این است که اکثر مردم عمل مندوب و مستحب را انجام می‌دهند و عمل
واجب را ترک می‌نمایند مثلاً اداء دین را که واجب است ترک می‌کنند و ضد آن را که خرج
دادن برای عزای امام حسین (ع) باشد انجام می‌دهند مشکله فقهی این است که خرج دادن
باطل و بلا ثواب است یا خیر؟
- ۲- مورد دوم: واجب اهم را ترک می‌کنند و واجب مهم را انجام می‌دهند، مثلاً نجات
غریق را ترک می‌کنند و صلوة واجب را انجام می‌دهند.
- ۳- مورد سوم: واجب مضیق مانند ازاله نجاست از مسجد را ترک می‌کنند و واجب موسع
مانند صلوة را انجام می‌دهند.
- ۴- مورد چهارم: واجب معین مانند مسافرت واجب را ترک می‌کنند و واجب مخیر مانند
انتخاب صوم، در خصال کفاره را انجام می‌دهند، مشکله فقهی این است که اعمال مذکور در
موارد اربعه باطل و ناصحیح است و یا خیر؟

المندوب، کمن یذهب للزيارة او یقیم مآتم الحسین علیه السلام وعلیه دین واجب الأداء. کما نجدهم یفعلون بعض الواجبات العبادية فی حین ان هناك علیهم واجبا أهم فیترونه، او واجبا مضیق الوقت مع ان الاول موسع فیتقدمون الموسع علی المضیق، او واجبا معینا مع ان الاول مخیر فیتقدمون المخیر علی المعین... وهكذا.

ویجمع الكل تقدیم فعل المهم^(۱) العبادي علی الأهم، فان المضیق أهم من الموسع والمعین أهم من المخیر کما ان الواجب أهم من المندوب (ومن الآن سنعتبر بالأهم والمهم ونقصد ما هو أعم من ذلك كله).

فاذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف^(۲) علی وجود أمر فعلي متعلق به وقلنا بانه لا نهی عن الضد او النهی عنه لا یقتضی الفساد، فلا اشکال ولا مشكلة لان فعل المهم العبادي یقع صحیحاً حتی مع فعلية الامر بالأهم غاية الامر یكون المكلف عاصياً بترك الأهم من دون ان يؤثر ذلك علی صحة ما فعله من العبادة.

وانما المشكلة فیما إذا قلنا بالنهی عن الضد وأن النهی یقتضی الفساد، او قلنا بتوقف صحة العبادة علی الامر بها کما هو المعروف عن الشیخ صاحب الجواهر رحمته الله، فان اعمالهم هذه کلها باطلة ولا یتحققون علیها ثواباً، لانه اما منهی عنها والنهی یقتضی الفساد واما لا أمر بها وصحتها تتوقف علی الامر.

۱. یعنی همه موارد چهارگانه تحت یک عنوان جمع می شوند و آن عنوان این است: (تَقْدِیمُ فِعْلِ الْمُهْمِّ الْعِبَادِي عَلَى الْأَهْمِّ) و در ادامه بحث از تعبیر اهم و مهم استفاده خواهیم کرد.

۲. مشکله فقهی مذکور در موارد اربعه زمانی به وجود می آید که اقتضای امر بشیئی نهی از ضد را قبول نماییم و ایضاً صحت عبادت را وابسته به وجود امر بدانیم در این صورت اعمال مذکور در موارد اربعه بی ثواب و باطل خواهد بود.

و اما اگر قائل شویم که امر به شیئی اقتضای نهی از ضد را ندارد و صحت و عبادت عبادت وابسته به وجود امر نمی باشد (کما آنکه مختار مرحوم مظفر هم همین بود) در این صورت مشکله فقهی پیش نمی آید و پس از ترک اهم فعل مهم صحیح و با ثواب خواهد بود. بنا بر این مشکله فقهی زمانی وجود دارد که امر بشیئی اقتضای نهی از ضد را داشته باشد و ثانیاً صحت عبادت متوقف بر وجود امر باشد.

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم^(۱) العبادي مع وجود الامر بالأهم؟
 ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهم بنحو (الترتب)^(۲) بين الامرین: الامر
 بالأهم والامر بالمهم، مع فرض القول بعدم النهي عن الضد وان صحة العبادة تستوقف
 على وجود الامر.

والظاهر أن اول من أسس هذه الفكرة وتنبه لها المحقق الثاني وشيد أركانها السيد
 الميرزا الشيرازي كما أحكمها ونقحها شيخنا المحقق النائيني طيب الله مثواهم.
 وهذه الفكرة وتحقيقها من اروع^(۳) ما انتهى اليه البحث الاصولي تصويرا وعمقا.
 وخلاصة فكرة (الترتب): انه لا مانع^(۴) عقلا من أن يكون الامر بالمهم فعليا عند

۱. یعنی در عین اینکه امر به اهم فعلی می باشد و آقای مکلف اهم را ترک نموده و به فعل
 مهم مبادرت می نماید، آیا راهی برای تصحیح فعل مهم وجود دارد یا نه؟
۲. جمعی از علماء جهت رفع مشکله فقهی مذکور و تصحیح اعمالی که در موارد اربعه
 بیان گردید به مسئله ترتب متوصل شده اند، البته مسئله ترتب تنها کاری که می تواند انجام
 بدهد این است که برای عمل مهم عبادی امر درست می کند و لذا مسئله ترتب تنها در فرضی
 کاربرد دارد که صحت عبادت عبادت به وجود امر متوقف باشد و قول به اقتضای نهی از ضد
 را قبول نکنیم و الا اگر امر بشیئی اقتضای نهی از ضد را داشته باشد در این صورت بخاطر
 منهی عنه بودن ضد خاص مسئله ترتب نمی تواند برای ضد خاص «امر» بسازد چه آنکه
 اجتماع امر و نهی در شیئی واحد و با عنوان واحد لازم می شود و محال خواهد بود.
۳. یعنی زیباترین و شگفت انگیزترین.

۴. ترتب یعنی رتبه بندی بین امر باهم که ازاله باشد و امر به مهم که صلوة باشد که امر
 باهم را در رتبه اول و امر به مهم را در رتبه دوم قرار داده اند، مثلاً مکلف امر به ازاله را که اهم
 است عصیان می کند، امر به صلوة که مهم است بر مکلف فعلی می شود و باید صلوة را انجام
 بدهد که پس از سقوط امر بازاله، امر به صلوة زنده می شود و فعلیت پیدا می کند و این فعلی
 بودن امر به صلوة، پس از عصیان امر به ازاله که ترتب نام دارد، از نظر عقلی مانع ندارد و
 محذوریت طلب جمع بین ضدین را به بار نخواهد آورد و گویا مولی فرموده است اولاً: باید
 ازاله را انجام بدهد و اگر انجام نداد باید به انجام صلوة اقدام نماید و دلیل بر وقوع ترتب،
 خود همان دو دلیلی است که متضمن امر به اهم و امر به مهم می باشد و هما کافیان لإثبات

عصیان الأمر بالاهم، فاذا عصى المكلف وترك الاهم فلا محذور في أن يفرض الامر بالمهم حينئذ، اذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتي توضيحه.

وإذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب فان الدليل يساعد على وقوعه والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالاهم، وهما كافيان لإثبات وقوع الترتب. وعليه،^(۱) ففكرة الترتب وتصحيحها يتوقف على شيئين رئيسيين في الباب، أحدهما إمكان الترتب في نفسه، وثانيهما الدليل على وقوعه.

اما (الاول) وهو امکانه في نفسه فبیانه: (۲) ان أقصى ما يقال في ابطال الترتب واستحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعلية الأمر بالضدين في آن واحد، لان القائل بالترتب يقول باطلاق الامر بالاهم وشموله لصورتی (فعل الاهم وتركه)، ففي حال فعلية الامر بالمهم وهو حال ترك الاهم يكون الامر بالاهم فعليا على قوله، والامر بالضدين في آن واحد محال.

ولكن هذه الدعوى (۳) - عند القائل بالترتب - باطلة، لان قوله «الامر بالضدين في



مرکز تحقیق فقه اسلامی

وقوع الترتب.

۱. بنا بر این در رابطه با ترتب در دو مرحله باید بحث نماییم:

مرحله اول: مربوط به اصل امکان ترتب است و مرحله دوم راجع به وقوع ترتب می باشد که در هر دو مرحله بحث و بررسی را ادامه می دهیم.

۲. ماحصل سخن در مرحله اول، از این قرار است که دلیل قائلین به بطلان ترتب را مورد توجه قرار داده و آن را رد می نماییم قائلین به بطلان ترتب نهایت ترین چیزی را که ادعا دارند این است که ترتب مستلزم محال می باشد به این کیفیت که امر به ازاله اطلاق دارد و در هر دو صورت فعل و ترک ازاله، فعلی خواهد بود، بنا بر این در صورتی که اهم (یعنی ازاله) ترک می شود امر ازاله فعلیت دارد و در همین آنی که امر به ازاله فعلیت دارد در فرض ترتب، امر به مهم که صلوة است ایضاً فعلیت خواهد داشت، بنا بر این در آن واحد امر به ازاله و همچنین امر به صلوة فعلی می باشند و فعلی بودن هر دو امر، در آن واحد امر به ضدین در آن واحد است و محال خواهد بود.

۳. خلاصه ردّ این استدلال یک جمله است و آن این است که قید (فی آن واحد) مربوط به ضدین نمی باشد و درست است که جمع بین ضدین (ازاله و صلوة) در آن واحد محال

آن واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فان قيد (في آن واحد) يوهم انه راجع إلى الضدين فيكون محالاً اذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى الامر، ولا استحالة في ان يأمر المولى في آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد، لان المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما في آن واحد وان لم يستلزم الجمع بينهما.

اما ان قيد في آن واحد راجع إلى الامر لا إلى الضدين فواضح لان المفروض أن الامر بالمهم مشروط بترك الالهم فالخطاب الترتبي ليس فقط لا يقتضي الجمع بين الضدين بل يقتضي عكس ذلك، لانه في حال انشغال المكلف بامثال الامر بالالهم واطاعته لا أمر في هذا الحال الا بالالهم ونسبة المهم اليه حينئذ كنسبة المباحات اليه،^(١) واما في حال ترك الالهم والانشغال بالمهم فان الامر بالالهم نسلم انه يكون فعليا وكذلك الامر بالمهم، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الالهم وخلو الزمان منه ففي هذا الحال المفروض يكون الامر بالمهم داعياً للمكلف إلى فعل المهم في حال ترك الالهم فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين الالهم والمهم في آن واحد.

وبعبارة أوضح: ان ايجاب الجميع لا يمكن أن يتصور الا إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد، على وجه لو فرض امكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوباً، وفي

است و بلکه «فِي آنٍ وَاحِدٍ» مربوط به «أمر» است. امر کردن به ضدين محال نخواهد بود چه آنکه اگر مولى در آن واحد دو تا امر به ضدين را صادر نماید و نظر جمع بين ضدين را نداشته باشد اشکالی پيش نمی آید، مثلاً در یک آن می گوید ازاله را انجام بدهد و اگر انجام نداد صلوۀ را باید انجام بدهد و در مسئله ترتب، اجتماع ضدين نیست، بلکه اجتماع امرين خواهد بود چه آنکه در فرض ترتب امر به مهم مشروط به ترک اهم است، بنا بر این اجتماع ضدين لازم نمی آید.

مرحوم مظفر مطلب را کاملاً توضیح داده است، بنا بر این با ردّ دليل بطلان ترتب امكان ترتب ثابت می شود.

١. ضمير «اليه» به مكلف راجع می شود، يعنى در هنگامى كه مكلف امر به اهم را امثال می كند و مشغول ازاله نجاست است و مهم كه صلوۀ است همانند بقيه مباحات خواهد بود.

الترتب لو فرض محالاً امکان الجمع بین الضدین^(۱) فانه لا يكون المطلوب الا الاهم ولا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبة ابدًا، لان طلبه حسب الفرض مشروط بترك الاهم فمع فعله لا يكون مطلوباً.

وأما (الثاني) وهو الدليل على وقوع الترتب^(۲) وأن الدليل هو نفس دليلي الامرین، فبیانه: ان المفروض أن لكل من الاهم والمهم - حسب دليل كل منهما - حکماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاخمة بينهما، كما ان المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتی فعل الآخر وعدمه.

فاذا وقع التزاحم بينهما اتفاقاً، فبحسب اطلاقهما يقتضیان ایجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال، فلا بد أن ترفع اليد عن اطلاق احدهما، ولكن المفروض أن الاهم اولى وارجع ولا يعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الاهم فیتعین رفع اليد عن اطلاق دليل الامر بالمهم فقط، ولا يقتضی ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم، لانه انما نرفع اليد عنه من جهة تقديم اطلاق الاهم لِمکان المزاخمة بينهما وارجحية الاهم

۱. یعنی در فرض ترتب اگر به فرض محال جمع بین ضدین (ازاله و صلوة) ممکن باشد و مکلف هر دو را در یک آن انجام بدهد، در این صورت فعل مهم عنوان مطلوبیت را نخواهد داشت چه آنکه مطلوب بودن مهم زمانی محقق است که اهم ترک شده باشد و الا در فرض انجام اهم (یعنی ازاله)، مهم (یعنی صلوة) مطلوب نخواهد بود، بنا بر این معلوم می شود که در مسئله ترتب جمع ضدین هرگز مطلوب نمی باشد.

۲. مرحله دوم مربوط به وقوع ترتب است و دلیل بر وقوع ترتب خود همان دو دلیلی است که امر به اهم و امر به مهم را ثابت کرده اند، مثلاً با قطع نظر از مزاخمت، اهم که ازاله است حکم مستقل دارد و همچنین مهم که صلوة است حکم مستقل دارد و دلیل هر یک اطلاق دارد دلیل ازاله می گوید باید ازاله انجام شود چه صلوة انجام بشود و یا انجام نشود دلیل صلوة ایضاً چنین است، ولی وقتی که بین هر دو دلیل تزاحم اتفاق افتاد طبق فرض، اهم مقدم بر مهم می باشد یعنی از اطلاق دلیل صلوة باید تصرف نظر شود نه از اصل دلیل، یعنی امر به صلوة مُقید می شود بر اینکه ازاله ترک گردد، بنا بر این در فرض ترک ازاله دلیل صلوة فعلیت پیدا می کند و معنای ترتب همین است و لذا وقوع ترتب با بیان مذکور محرز خواهد بود.

والضرورات انما تقدر بقدرها.^(۱)

وإذا رفعنا اليد عن اطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فان معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الاله. وهذا هو معنى الترتب المقصود.
والحاصل: ^(۲) ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الامر بالمهم بترك الاله، وهذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدليلين، مع ضم حكم العقل بعدم امكان الجمع بين امتثالهما معاً، وبتقديم الراجح على المرجوح الذي لا يرفع الا اطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الامر بالمهم على حاله في صورة ترك الاله فيكون الامر الذي يتضمنه الدليل مشروطاً بترك الاله.

وبعبارة أوضح: ان دليل المهم في أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الاله وصورة تركه، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الاله لمكان المزاخمة وتقديم

۱. ضرورة همان تزامنی است که بین اهم و مهم یعنی ازاله و صلوة اتفاق افتاده است و ریشه این مزاحمت اطلاق و عمومیت دلیل صلوة است و اگر از اطلاق آن صرف نظر شود مزاحمت بر طرف می شود و برای رفع مزاحمت، ضرورتی ایجاب نمی کند که از اصل دلیل صلوة صرف نظر شود، بنا بر این اصل دلیل صلوة محفوظ است و پس از ترک اهم باید صلوة انجام شود و ضرورت تنها اطلاق دلیل مهم را خراب می کند نه اصل دلیل را.
۲. ترتب با دلالت اشاره که دلالت عقلی می باشد ثابت می شود به این کیفیت که چند تا مطلب در کنار هم قرار می گیرد و سرانجام ترتب به دلالت عقلی به اثبات می رسد و مسئله ترتب جزء ملازمات عقلیه غیر مستقله خواهد بود، اولاً امر «أَزِلْ النُّجَاسَةَ» و امر (صَلِّ صَلَوةَ الظُّهْرِ) مقتضی آن است که ازاله و صلوة انجام شود ثانیاً عقل حکم می کند که جمع بین ازاله و صلوة محال است و باید اهم مقدم بر مهم باشد، ثالثاً بخاطر رفع مزاحمت از اطلاق دلیل (صَلِّ) صرف نظر می شود و در فرض ترک اهم دلیل صلوة باقی بوده و فعلاً می باشد و سرانجام ثابت می شود که فعلیت دلیل (صَلِّ) مشروط به ترک اهم است، و این اشتراط مدلول هر دو امر با ضمیمه حکم عقل خواهد بود و نوع دلالت، دلالت اشاره است که مربوط به عقل می باشد.

و بالاخره ثابت می شود که وقوع ترتب دلیل دارد که به دلالت اشاره بر آن دلالت می کند، بنا بر این مسئله ترتب هم امکان عقلی دارد و هم واقع شده است.

الراجع فيبقى شموله لصورة ترك الالهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الالهم. فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الامرين معا بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الاشارة (راجع عن معنى دلالة الاشارة الجزء الاول ص ۲۴۱). هذه خلاصة فكرة (الترتب) على علاقتها، وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة وايضاح تركناها إلى المطولات، وقد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقارير تلامذته.

المسألة الرابعة - اجتماع الأمر والنهي

تحرير محل النزاع^(۱)

واختلف الاصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الامر والنهي في واحد او لا يجوز؟

ذهب إلى الجواز أغلب الاشاعرة وجملة من اصحابنا اولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محققي المتأخرين، وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر اصحابنا.

وكان المسألة - فيما يبدو^(۲) من عنوانها - من الابحاث التافهة،^(۳) اذ لا يمكن أن

۱. مرحوم مظفر پیش از ورود در اصل بحث، محل نزاع را در مسئله اجتماع امر و نهی مشخص می نماید و می فرماید از قدیم الایام بین اصولیین نزاع و اختلاف مبنی بر اینکه اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز است یا خیر؟ برقرار بوده و اغلب اشاعره و عده ای از پیروان مذهب امامیه همانند فضل بن شاذان و دیگر محققین از متأخرین، جواز اجتماع امر و نهی را قبول نموده اند و معتزلیها و علمای شیعه اکثراً اجتماع مزبور را ممنوع می دانند.

۲. گویا در ابتدا نظر از عنوان مسئله (اجتماع امر و نهی در شیئی واحد) چنین ظاهر می شود که مسئله مزبور از بحث های کاذب و بی معنا بر خلاف واقع می باشد، چه آنکه اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال است یعنی خود اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال می باشد.

نتصور النزاع في امكان اجتماع الامر والنهي في واحد حتّى لو قلنا بعدم امتناع^(۴) التكليف بالمحال كما تقولهُ الاشاعرة^(۵) لأن التكليف هنا نفسه محال، وهو الامر والنهي بشيء واحد. وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع.

اذاً، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟

وَالْجَوَابُ: ^(۶) ان التعبير باجتماع الامر والنهي من خداع العناوين، ^(۷) فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث، بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، وهي كلمة: الاجتماع، الواحد، الجواز. ثم ينبغي أن نبحت ايضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد (المندوحة) الذي اضافهُ بعض المؤلفين، وهو على حق. وعليه نقول:

۱- (الاجتماع). ^(۸) والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقي بين المأمور به والمنهي عنه

و به عبارت دیگر اجتماع مذکور تکلیف آن چنانه‌ای است که محال می‌باشد، نه آنکه تکلیف به محال باشد و حتی از نظر اشاعره که تکلیف به محال را جایز می‌دانند اجتماع مزبور محال خواهد بود، بنا بر این نزاع مزبور اصلاً قابل طرح نمی‌باشد. مِنَ الْأَبْحَاثِ التَّافِهَةِ ۳. یعنی از ابحاث بی معنا و پوچ و کاذب خواهد بود.

۴. یعنی حتی اگر قائل شویم که تکلیف به محال جایز است.

۵. مرجع ضمیر (تَقُولُهُ) «عدم امتناع تکلیف به محال» می‌باشد یعنی اشاعره تکلیف محال را جایز نمی‌دانند و لکن تکلیف به محال را جایز می‌دانند، تکلیف به محال مانند تکلیف به غیر مقدور مانند (طِرُّ إِلَى السَّمَاءِ) و تکلیف محال مانند اینکه یک شیئی هم محبوب مولی باشد و هم مبغوض مولی.

۶. مرحوم مظفر سه کلمه از کلمات که در عنوان نزاع به کار رفته‌اند و همچنین واژه (مَنْدَوْحَه) را مورد بررسی قرار می‌دهند و توضیحات قابل توجهی را ارائه می‌نماید و سرانجام ثابت می‌شود که طرح نزاع مزبور صحیح خواهد بود.

۷. یعنی عنوان اجتماع امر و نهی از عناوین فریبنده است که انسان را به اشتباه می‌اندازد.

۸. یکی از کلمات در عنوان نزاع کلمه «اجتماع» است و اجتماع به معنای ملاقات و برخورد نمودن است و این اجتماع گاهی غیر حقیقی و موردی است و گاهی حقیقی خواهد بود.

في شيء واحد. ولا يفرض ذلك الا حيث يفرض تعلق الامر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الاول، ولكن قد يتفق نادرا أن يلتقي العنوانان في شيء واحد ويجتمعا فيه، وحينئذ يجتمع - أي يلتقى - الأمر والنهي.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين:

١- أن يكون اجتماعا مورديا، يعني انه لا يكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العنوانين، بل يكون هنا فعلا تشارنا وتجاورا في وقت واحد، أحدهما يكون مطابقا لعنوان الواجب وثنائهما مطابقا لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة ولا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الأجنبية، ولا هما ينطبقان على فعل واحد.

فان مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، وليس هو داخلا في مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة فقد عصي وأطاع في آن واحد ولا تفسد صلاته.

٢- أن يكون اجتماعا حقيقيا وان كان ذلك في النظر العرفي وفي بادئ الرأي، يعني انه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوانين كالمثال المعروف (الصلاة في المكان المغصوب).

فان مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لا ربط لعنوان الصلاة بالمأمور به بعنوان الغصب المنهي عنه؛ ولكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينها بأن يصلي في مكان مغصوب، فيلتقي العنوان المأمور به وهو الصلاة مع العنوان

اجتماع موردي أن است که دو تا عمل جدای از هم یکی مأمور به می باشد و دیگر منهی عنه، منتهی هر دو عمل در کنار و جوار هم قرار گرفته اند، مثلاً آقای مکلف در اثناء صلوة به زن نامحرم نظر نماید، نظر کردن، منهی عنه است و حرام و صلوة مأمور به است و واجب، این نوع اجتماع از محل بحث بیرون است، چه آنکه اجتماع مذکور مورد قبول همه می باشد.

اجتماع حقیقی آن است که دو تا عنوان در عمل واحدی جمع شود مانند صلوة در زمین غصبی که همین عمل واحد، یعنی ارکان مخصوصه، نظر بر اینکه مصداق و فرد برای غصب است منهی عنه و متعلق نهی خواهد بود و محل نزاع همین اجتماع حقیقی می باشد.

المنهي عنه وهو الغضب وذلك في الصلاة المأتي بها في مكان مغضوب فيكون هذا الفعل الواحد مطابقاً لعنوان الصلاة ولعنوان الغضب معاً. وحينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فانه يكون هذا الفعل الواحد داخلياً فيما هو مأمور به من جهة فيقتضي أن يكون المكلف مطيعاً للأمر ممثلاً، وداخلياً فيما هو منهي عنه من جهة أخرى فيقتضي أن يكون المكلف عاصياً به مخالفاً.

۲- (الواحد) -^(۱) والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجوداً واحداً يكون ملتقىً ومجمعاً للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الاجنبية والصلاة فان وجود احدهما غير وجود الآخر، فان الاجتماع في مثل هذا يسمى (الاجتماع الموردي) كما تقدم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقىً للعنوانين، فان التقاء العنوانين فيه لا يخلو من حالتين: احدهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية وثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجعاً للعنوانين كالكون الكلي الذي ينطبق عليه أنه صلاة وغضب.

وعليه فالمقصود من الواحد في المقام الواحد في الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهي عنه متغايرين وجوداً ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة كالسجود لله والسجود للصنم، فانهما واحد بالجنس باعتبار ان كلا منهما داخل تحت عنوان

۱. یکی از کلمات عنوان نزاع کلمه (واحد) است، واحد دو تا معنا دارد:

۱- واحد در مقابل متعدد، مانند صلوة در دار غصبی که در دار غصبی صلوة، شیئی واحدی است که محل اجتماع دو عنوان مأمور به و منهی عنه، واقع شده است و شیئی متعددی نمی باشد که یکی متعلق امر باشد و دیگری متعلق نهی.

۲- واحد در مقابل کلی که همان جزئی حقیقی می باشد که صدق بر کثیرین ندارد در محل نزاع مراد از واحد معنای اول می باشد، بنا بر این واحد شخصی و هم واحد کلی داخل در محل نزاع می باشد.

السجود ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.

۳- (الجواز) - (۱) والمقصود منه الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع وهو واضح، ويصح ان يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي وهو قد يرجع إلى الاول باعتبار ان القبيح ممتنع على الله تعالى.

والجواز له معانٍ آخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلها غير مرادة قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث (۲) الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها، فان حاصل النزاع في المسألة يكون انه في مورد التقاء عنواني المأمور به والمنهي عنه في واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر والنهي؟ ومعنى ذلك:

انه هل يصح ان يبقى الامر متعلقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى



۱. جواز چهار تا معنا دارد:

۱. جواز به معنی امکان عقلی که در مقابل امتناع است.

۲. جواز به معنی حسن عقلی که در مقابل قبح است.

۳. جواز به معنی مباح شرعی که در مقابل وجوب و حرمت است.

۴. جواز به معنی احتمال.

مقصود از جواز در محل نزاع به معنای اول آن می باشد و در عین حال معنای دوم اگر اراده شود ایضاً صحیح است، چه آنکه معنای دوم به معنای اول بر می گردد به این معنا که در مورد خداوند حُسن ممکن است و قبح ممتنع خواهد بود.

۲. پس از تفسیر کلمات ثلاث، محل نزاع کاملاً مشخص و واضح می شود که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا خیر؟

به این معنا مثلاً صلوة در دار غصبی که محل اجتماع دو عنوان مأمور به و منهی عنه می باشد، آیا می تواند متعلق امر و نهی باشد؟ اگر اجتماع امر و نهی جایز باشد صلوة مذکور همان طوری که باعث سقوط تکلیف می شود باعث عصیان هم خواهد شد و اگر جایز نباشد صلوة مذکور یا باعث سقوط تکلیف می شود که در این صورت، عصیان محقق نمی شود و یا باعث عصیان می شود که در این صورت، تکلیف ساقط نخواهد شد.

النهي كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعا وعاصيا معا في الفعل الواحد.

أو انه يمتنع ذلك ولا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين اما مأمورا به فقط او منهيا عنه فقط، اي أنه اما أن يبقى الامر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لا غير، او يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لا غير.

والقائل بالجواز لابد أن يستند في قوله^(۱) إلى أحد رأيين:

۱- أن يرى ان العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولا يسري الحكم إلى المعنون

۱. قائل به جواز اجتماع امر و نهی، یکی از دو مطلبی را که ذیلاً ذکر می شود به عنوان سند و دلیل قول خود باید پذیرد و الا اگر هیچ یک از آن دو مطلب را ملتزم نشود قول به جواز، بی اساس و بلا دلیل خواهد بود.

مطلب اول این است که نفس عنوان را متعلق تکلیف دانسته و به عدم سرایت حکم از عنوان به معنوی معتقد باشد، مثلاً عمل ارکان مخصوصه در مکان غضبی مصداق برای دو تا عنوان است (عنوان صلوة و عنوان غضب) و «امر صلّ به عنوان صلوة» تعلق دارد و (نهی) لا تَغْصِبْ به عنوان «غضب» متعلق است و حکم وجوب و حرمت به معنوی که ارکان مخصوص باشد سرایت نمی کند یعنی آن چه که واجب است صلوة کلی می باشد و آن چه که حرام است غضب کلی می باشد، منتهی صلوة و غضب در یک معنوی که «ارکان مخصوصه در مکان غضبی» باشد جمع شده اند، بنا بر این آن چه که وحدت دارد معنوی است و متعلق امر و نهی نمی باشد و آن چه که متعلق امر و نهی می باشد متعدد است که همان عنوان خواهد و اجتماع امر و نهی در شیئی واحد لازم نمی آید.

مطلب دوم: این است که متعلق تکلیف و حکم حرمت و وجوب، معنوی است منتهی تعدّد عنوان باعث می گردد که معنوی ایضاً متعدّد بشود، یعنی معنوی اگر چه از نظر ظاهر، عمل واحدی است، ولكن با نظر دقی و فلسفی متعدّد می باشد و سرانجام ماجرای صلوة در مکان غضبی عین ماجرای نظر کردن به زن نامحرم در اثنای صلوة خواهد بود که متعلق امر و نهی متعدّد است و در کنار هم قرار گرفته اند.

کوتاه سخن: با التزام به یکی از دو مطلب مذکور قول به جواز سر و سامانی پیدا خواهد کرد.

فانطباق عنوانین علی فعل واحد لا یلزم منه ان یکون ذلك الواحد متعلقا للحکمین، فلا یمتنع الاجتماع، أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد، لانه لا یلزم منه اجتماع نفس الامر والنهي في واحد.

۲- أن یرى ان المعنون علی تقدير تسليم انه هو متعلق الحکم حقيقة لا العنوان، یکون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان لان تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون بالنظر الدقیق الفلسفی، ففي الحقيقة - وان کان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانین - هناك معنوان کل واحد منهما مطابق لاحد العنوانین، فیرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا: انه لا بأس فيه من الاجتماع.

وعلی هذا فلیس هناك واحد بحسب الوجود یکون مجمعا بین العنوانین في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غیر ما هو منهي عنه في وجوده. ولا تلزم سراية الامر إلى ما تعلق به النهي ولا سراية النهي إلى ما تعلق به الامر، فیکون المكلف في جمعه بین العنوانین مطيعا وعاصيا في آن واحد كالناظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة. وبهذا يتضح معنی القول بجواز اجتماع الامر والنهي، وفي الحقيقة ليس هو قولا باجتماع الامر والنهي في واحد، بل اما أنه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد دون أن یکون هناك اجتماع بین الامر والنهي، واما ان يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا یکون اجتماع بین الامر والنهي ولا بین المأمور به والمنهي عنه.

وأما القائل بالامتناع فلا بد أن یذهب^(۱) إلى أن الحکم یسري من العنوان إلى

۱. قائل به امتناع اجتماع امر و نهی باید هر دو مطلب مذکور را انکار نماید و سرانجام اجتماع امر و نهی در شیئی واحد بوده و استحالة عقلی را به بار می آورد، بنا بر این در مثال صلوة در مکان غصبی یا تنها «امر» باید باقی باشد و از نهی خبری نباشد و یا آنکه تنها نهی باقی باشد و از «امر» خبری نباشد، و به عبارت دیگر صلوة در مکان غصبی یا متعلق امر می باشد و یا متعلق نهی خواهد بود، نه آنکه امر و نهی هر دو به آن تعلق بگیرد و لذا تعبیر مرحوم صاحب معالم (که کلمه «توجه» را جای کلمه «اجتماع» قرار داده است) نیکو و جالب می باشد.

المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. فانه لا يمكن حينئذ بقاء الامر والنهي معا وتوجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لانه يلزم اجتماع نفس الامر والنهي في واحد، وهو مستحيل، فاما أن يبقى الامر ولا ينهي او يبقى النهي ولا أمر. ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع اذ عبر بكلمة (التوجه) بدلا عن كلمة (الاجتماع) فقال: «الحق امتناع توجه الامر والنهي إلى شيء واحد...»

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة^(۱)

ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي أن تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة، فان معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الامر والنهي في شيء واحد حقيقي. توضيح ذلك: انه إذا قلنا بان الحكم يسري من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فانه يتنقح عندنا موضوع اجتماع الامر والنهي في واحد الثابتين شرعا فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا:

مرکز تحقیق فقه و حقوق اسلامی

۱. ما حصل فرمایش مرحوم مظفر این است که مسئله جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهی جزء مسائل عقلیه غیر مستقله می باشد و ربطی به عالم الفاظ ندارد، چه آنکه در فرض امتناع اجتماع امر و نهی مسئله مورد بحث به صورت قیاس استثنایی در می آید که صغرای آن ریشه شرعی دارد و کبرای آن عقلی می باشد.

صغرای قیاس این است: (اگر عنوان مأمور به و منهی عنه در شیئی واحد، اجتماع نمایند و امر و نهی با فعلیت خود باقی باشند اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محقق می شود) این صغرای قیاس محصول انکار همان دو مطلب و رأی است که قبلاً بیان گردید و در عین حال این صغرا ریشه شرعی دارد که با ثبوت امر و نهی شرعی تحقق می یابد.

و کبرای قیاس این است: (و لکن اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال می باشد) این کبرا عقلی می باشد.

و نتیجه این است: (امر و نهی با فعلیت خود باقی نمی باشند) بنا بر این نتیجه و کبرای قیاس عقلی می باشد و مسئله مورد بحث در فرض امتناع اجتماع... جزء مسائل عقلیه غیر مستقله خواهد بود.

إذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار فان بقى الامر والنهي فعليين معا فقد اجتمع الامر والنهي في واحد. (وهذه هي الصغرى).
ومستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون وان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. وانما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الامر والنهي شرعا بعنوانيهما.

ثم نقول: ولكنه يستحيل اجتماع الامر والنهي في واحد. (وهذه هي الكبرى)
وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة.

وهذا القياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي فيثبت به نقيض المقدم، وهو عدم بقاء الامر والنهي فعليين معا.

وأما بناء على الجواز^(۱) فيخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن ان يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

ولا يجب في كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية وغيرها ان تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الاقوال، بل يكفي ان تقع صغرى على احد الاقوال فقط.

فان هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية والعقلية، الا ترى ان المباحث اللفظية كلها للتنقيح صغرى اصالة الظهور، مع أن المسألة لا تقع صغرى لاصالة

۱. بنا بر قول به جواز که مبتنی بر التزام یکی از دو رأی بود صغرای مذکور داخل در کبرای عقلی مزبور نمی باشد و این عدم دخول صغرا، در کبرای عقلی بنا بر قول به جواز، باعث نمی شود که مسئله از مسائل عقلی نباشد، چه آنکه عقلی بودن مسئله، مشروط به این نیست که بنا بر همه اقوال عقلی باشد، بلکه در عقلی بودن مسئله، کافی است که بنا بر یکی از اقوال عقلی باشد، مثلاً بحث حجیت خبر واحد بنا بر قول به حجیت آن در طریق استنباط واقع می شود و بنا بر قول به عدم حجیت آن در طریق استنباط واقع نمی شود و در عین حال بحث از حجیت خبر واحد جزء مسائل اصولی خواهد بود.

و مسائل اصولیه لفظیه همیشه بنا بر یکی از اقوال داخل در کبرای اصالة الظهور می باشند و بنا بر اقوال دیگر، داخل در کبرای اصالة الظهور نمی باشند و در عین حال جزء مسائل اصولی لفظی خواهند بود.

الظهور على جميع الاقوال فيها كمسألة دلالة صيغة افعل على الوجوب، فانه على القول بالاشتراك اللفظي او المعنوي لا يبغي لها ظهور في الوجوب او غيره.

ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية^(۱) او كلامية او اصولية لفظية. وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع وبعد ما ذكرناه سابقا في اول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

۱. خلاصه سخن مسئله مورد بحث اولاً جزء مسائل عقليه غير مستقلة است، چه آنکه معيار مسئله عقليه غير مستقلة اين بود که یکی از مقدمات قياس، غير عقلي باشد و مقدمه ديگران عقلي باشد و اين ملاک و مناط، در مسئله مورد بحث موجود است و ثانياً مسئله مورد بحث مسئله اصولی می باشد، نه فقهی، و نه کلامی خواهد بود چه آنکه معيار در اصولی بودن آن است که در طريق استنباط احکام کلی شرعی واقع شود و بدون آنکه کبرای دیگری به آن ضمیمه شود خود به تنهایی باعث تحصیل احکام شود و اين معيار در مسئله مورد بحث موجود است که صحت و فساد صلوة در مکان غصبی استنباط می شود و بعضیها قائل شده اند که مسئله مورد بحث از مسائل فقهی می باشد چه آنکه در حقیقت بحث از مسئله مورد بحث، بحث از عوارض فعل مکلف است که آیا عبادت مکلف در مکان غصبی صحیح است و یا فاسد است، بنا بر اين مسئله مورد نظر جزء مسائل فقهی خواهد بود و از بیانات سابق معلوم گردید که اين قول وجهی ندارد چه آنکه بحث در مسئله مذکور ابتداءً مربوط به صحت و فساد عبادت در مکان غصبی نخواهد شد بلکه بحث ابتداءً مربوط به سرایت حکم از عنوان به معنوی است نه آنکه مربوط به عوارض فعل مکلف باشد، بنا بر اين مسئله مورد بحث جزء مسائل فقهی نمی باشد، و بعضی ها توهم کرده اند که مسئله، جزء مسائل علم کلام است، بخاطر آنکه بحث در اين مسئله،؟ از استحاله و امکان اجتماع امر و نهی می باشد و بحث از استحاله و امکان، با مسائل کلامی مناسبت دارد، و اين توهم ايضاً بی اساس است، چه آنکه در مسائل کلامی همیشه سخن از احوال مبدأ و معاد مطرح است و مسئله مورد بحث گر چه مسئله عقلي است ولی هيچ گاهی بحث در آن مربوط به احوال مبدأ و معاد نمی باشد بلکه سخن از سرایت و عدم سرایت حکم، از عنوان به معنوی خواهد بود و علی هذا لا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية او كلامية او اصولية لفظية، وهو سار واضحاً كوضوح الشمس في وسط السماء.

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع^(۱)

وبعد ما حررناه من بيان النزاع في المسألة يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: أما القول بأن متعلق الاحكام هي نفس العنوانات دون معنواتها، وأما القول بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنون.

فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيشية تعليلية في مسألتنا ومن المبادئ التصديقية^(۲) لها على أحد احتمالين، لا أنها هي نفس محل النزاع في الباب،

۱. خلاصه مناقشه و ایرادی که بر کفایه، وارد است این است که محل نزاع در مسئله مورد بحث جواز و امتناع اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است، منتهی اگر کسی قائل به جواز باشد باید یکی از دو مطلب و رأی را به عنوان دلیل بر مدّعی خود بپذیرد یا باید متعلّق تکلیف را نفس عنوان بداند که در این صورت «امر» و «نهی» به عنوان، تعلّق می‌گیرد و عنوان متعدّد است و محذوری لازم نخواهد آمد و یا آنکه ملتزم شود که تعدّد عنوان باعث تعدّد معنوّ می‌شود، در این صورت اگر متعلّق امر و نهی معنوّ باشد، ایضاً محذور اجتماع ضدّین لازم نمی‌آید چه آنکه معنوّ در حقیقت متعدّد است.

بنا بر این معلوم گردید که «تعدّد عنوان باعث تعدّد معنوّ می‌شود» از مقدّمات و مبادی تصدیقیّه مسئله مورد بحث می‌باشد و لکن مرحوم صاحب کفایه همین (تعدّد عنوان باعث تعدّد معنوّ می‌شود) را که جزء مبادی تصدیقیه است، محل نزاع قلمداد نموده و فرموده است که محل بحث و نزاع در حقیقت این است که: (آیا تعدّد عنوان باعث تعدّد معنوّ می‌شود یا خیر؟) و مبادی تصدیقیه مسئله را موضوع نزاع قرار دادن، خلط و اشتباه بزرگی است که کفایه الاصول مرتکب شده است.

۲. مثلاً در علم نحو الفاعل مرفوع و المفعول منصوب و... جزء مسائل علم نحو است و تعریف کلمه و کلام جزء مبادی تصویریّه علم نحو می‌باشد و اما اینکه چرا فاعل مرفوع و مفعول منصوب و... جزء مبادی و مقدّمات تصدیقیّه علم نحو خواهد بود، در ما نحن فیه، اصل مسئله مورد نزاع، جواز و امتناع اجتماع است و اما تعدّد معنوّ به تعدّد عنوان، دلیل بر جواز می‌باشد، به عبارت دیگر جزء مبادی تصدیقیّه مسئله مورد بحث است، البته بنا بر یکی از احتمالات.

فان البحث هنا ليس الا عن نفس الجواز وعدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم.

ومن هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في (كفاية الاصول) في رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون وعدمه.

فانه فرق عظیم بین ما هو محل النزاع و بین ما یبتنی علیه النزاع فی أحد احتمالین. فلا وجه للخلط بینهما وارجاع احدهما إلى الآخر، وان كان فی هذه المسألة لابد للاصولی من البحث عن أن تعدد العنوان هل یوجب تعدد المعنون، باعتبار أن هذا البحث لیس مما یدکر فی موضع آخر.

قید المندوحة

ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الأمثال^(۱) ومعنى المندوحة ان يكون المكلف متمكنا من امتثال الامر في مورد آخر

۱. مندوحة به معنای وسعت و گشادگی است و مقصود از مندوحة در مقام، یعنی مکلف در وسعت و تمکن است که صلوة را در غیر مکان غصبی اتیان نماید، بعضی از علماء محل نزاع را به قید مندوحة مقید نموده اند یعنی نزاع در صورتی تحقق می یابد که مکلف به سوء اختیار خود صلوة را در مکان غصبی انجام بدهد و اگر مکلف قدرت بر اتیان صلوة در خارج از مکان غصبی نداشته باشد، نزاع مطرح نخواهد شد چه آنکه در این صورت بین امر و نهی تراحم برقرار می شود و باتفاق همه علماء فعلی بودن تکلیف نهی و امر محال است بخاطر آنکه امتثال محال می باشد بنا بر این، صورت غیر مندوحة از محل نزاع خارج است و مرحوم مظفر «مقید بودن محل، نزاع به قید مندوحة» را مورد تأیید قرار می دهد و می فرماید نزاع مذکور این چنین نیست که از یک جهت مطرح باشد و از جهات دیگر مطرح نباشد چنان چه مرحوم صاحب کفایه نزاع را من جهة دون جهات أخرى مطرح نموده است (تعدد معنون به تعدد عنوان) بلکه نزاع مذکور من آية جهة مورد فرض می باشد و لذا مندوحة لازم خواهد بود.

به بیان آخر اگر مندوحة نباشد یعنی مکلف قدرت بر اتیان صلوة در خارج از مکان غصبی نداشته باشد بین تکلیف امر و نهی (صل و لا تفص) تراحم به وجود می آید و توجه هر دو

غير مورد الاجتماع.

ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

وانما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، وذلك فيما إذا انحصر امثال الامر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف.

والسر واضح فانه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امثالهما معا لانه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي وان تركه فقد عصى الامر، فيقع التزام حينئذ بين الامر والنهي.

وظاهر ان اعتبار قيد المندوحة لازم لما ذكرناه، اذ ليس النزاع جهتيا - كما ذهب اليه صاحب الكفاية - أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون وعدمه وان لم يجز الاجتماع من جهة اخرى، حتى لا نحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع - كما تقدم - هو في جواز الاجتماع وعدمه من اية جهة فرضت وليس جهتيا. وعليه فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم المندوحة فهذه الصورة لا تدخل في محل النزاع في مسألتنا.

فوجب - اذاً - تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم.

الفرق بين بابي التعارض والتزام ومسألة الاجتماع

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب التزام، ثم بينهما وبين مسألة الاجتماع.^(۱) ولا بد من بيان الفرق بينها لتكشف جيدا حقيقة النزاع في

تکلیف به سوى مکلف، تکلیف به محال است و در این فرض به قواعد باب مزاحمت باید رجوع شود که اگر مرجع در کار باشد ذو المرجع مقدم است و اگر مرجع در بساط نباشد مکلف مخیر می باشد (که بحث آن خواهد آمد) علی ای حال، عدم مندوحة باعث می شود که بین هر دو تکلیف التزام برقرار باشد و از بحث اجتماع امر و نهی خارج خواهد بود.

۱. مرحوم مظفر اولاً فرق میان باب تعارض و باب التزام را بیان می فرماید و ثانیاً فرق

مسألتنا مسألة الاجتماع.

وجه الاشكال في التفرقة: ^(۱) انه لا شبهة في أن من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلي الامر والنهي عموم وخصوص من وجه، وذلك من اجل العموم من وجه بين متعلقی الامر والنهي، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه، بينما ان التزام بين الوجوب والحرمة من موارد ايضا العموم من وجه بين الامر والنهي من هذه الجهة. وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنوانی المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه.

فيتضح انه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلقی الامر والنهي - يصح ان يكون موردا للتعارض وباب التزام ومسألة الاجتماع، فما المائز والفارق؟ فنقول: ان العموم من وجه انما يفرض ^(۲) بين متعلقی الامر والنهي فيما إذا كان

بين باب التزام و باب تعارض و بين باب اجتماع امر و نهی را یاد آور می شود و ثالثاً پس از فرقه‌ای مذکور حقیقت نزاع در مسئله مورد بحث کاملاً کشف خواهد شد و چکیده ۶ صفحه بحث همین سه مطلبی است که بیان گردید، یعنی مرحوم مظفر سه مطلب مذکور را در حدود ۶ صفحه بحث کرده است.

۱. یعنی رمز مشکل بودن مسئله تفرق و فرق گذاردن بین باب التزام و تعارض و اجتماع امر و نهی، این است که هر سه باب در موردی محقق می شوند که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد، یعنی تعارض و التزام و اجتماع امر و نهی در موردی که بین متعلق امر و نهی، عموم و خصوص من وجه باشد تحقق پیدا می کنند و این است که فرق گذاردن بین هر سه باب خیلی مشکل است.

۲. مرحوم مظفر فرق گذاردن بین هر سه باب را از این جا آغاز می نماید و ماحصل فرق از این قرار است، عنوانی که در متعلق خطاب اخذ می شود، به دو نحوه خواهد بود.

نحوه اول: این است که عنوان مأخوذ در متعلق خطاب به نحو عموم استغراقی می باشد که همه افراد را به نحو عطف به او شامل می شود، یعنی حکم به تعداد افراد، منحل خواهد شد، در این صورت هر کدام از دو دلیل، مورد اجتماع و تلاقی را شامل می شود و سرانجام هر کدام در مورد تلاقی، حکم مخالف خود را نفی می کند مثلاً مولی فرموده: أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ وَلَا تُكْرِمَ كُلَّ فَاسِقٍ، بین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه است که هر دو دلیل در عالم فاسق،

العنوانان يلتقيان في فعل واحد سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه أو من قبيل الكلي وفرده. وهذا بديهي. ولكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومته على نحوين:

تلاقی دارند و نظر بر اینکه شمول هر یک بنحو عموم استغراقی می باشد، لذا «اَكْرَمَ كُلَّ عَالِمٍ» می گوید باید «عالم فاسق» اکرام شود و به دلالت التزامی وجوب عدم اکرام را از عالم فاسق نفی می کند و همچنین «لَا تُكْرِمُ كُلَّ فَاسِقٍ» می گوید همه فاسق نباید اکرام شود فاسق عالم را هم شامل می شود، و به دلالت التزامی وجوب اکرام را از فاسق نفی خواهد کرد، بنا بر این عموم هر دو دلیل در مورد تلاقی حجیت دارند و هر کدام دیگری را تکذیب می نمایند و این نحوه اول از باب تعارض خواهد بود.

بنا بر این تعارض چند تا مشخصه مخصوص به خود دارد:

۱- عنوان به نحو عموم استغراقی اخذ می شود.

۲- در مورد تلاقی هر دو دلیل حجیت داشته باشد و هر کدام به دلالت التزامی دیگری را تکذیب نماید.

نحوه دوم: (أَنَّ يَكُونَ الْعُنْوَانُ مَلْحُوظًا فِي الْخِطَابِ فَإِنَّمَا فِي مُطْلَقِ الْوُجُودِ...) این است که عنوان به نحو عموم بدلی اخذ می شود که افراد خود را به نحو عطف به آق شامل می شود، مثلاً مولى فرموده: «صَلِّ وَلَا تَغْصِبْ» که وجوب به طبیعت صلوة و حرمت به طبیعت غصب تعلق گرفته است و هر کدام صرف الوجود را طلب دارند و شمول آنها نسبت به افراد به نحو شمول بدلی می باشد، بنا بر این در مورد تلاقی (صلوة در مکان غصبی) هر کدام از دو دلیل، دیگری را تکذیب نمی کنند چه آنکه مورد اجتماع مصداق هر یک از دو متعلق هر دو دلیل می باشد و حکم روی فرد مورد اجتماع نیامده و بلکه روی طبیعت صلوة و غصب رفته است، بنا بر این نحوه دوم اخذ عنوان، مورد تراحم می باشد و در همین نحوه دوم اگر مندوحة باشد از باب اجتماع امر و نهی می باشد و اگر مندوحة نباشد از باب تراحم خواهد بود.

این بود خلاصه فرق بین باب تعارض و تراحم و باب اجتماع امر و نهی.

و سرانجام معلوم می گردد که حقیقت نزاع، در مسئله اجتماع امر و نهی آن جایی است که عنوان به نحو عموم بدلی اخذ شود و دو دلیل از نظر امثال در موردی مزاحم هم گردد و مکلف مندوحة را هم داشته باشد، در خصوص این مورد نزاع شده است که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟

١- أن يكون ملحوظا في الخطاب فانيا في مصاديقه على وجه يسع جميع الافراد بما لها من الكثرات والمميزات، فيكون شاملا في سعتة لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيعد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء. ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث - على وجه يكون من شأنه ان ينبه عليه المتكلم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الافراد بما لها من الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه. ولا نضايك ان تسمي مثل هذا العموم: العموم الاستغراقي كما صنع بعضهم.

والمقصود أن العنوان إذا أخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الافراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون في حكم المتعرض لحكم كل فرد من افراده، فيكون نافيا بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه.

٢- أن يكون العنوان ملحوظا في الخطاب فانيا في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الافراد، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات في مقام الامر بوجود الطبيعة ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الاخرى، فيكون المطلوب في الامر والنهي عنه في النهي صرف وجود الطبيعة. ولتسم مثل هذا العموم: العموم البدلي كما صنع بعضهم.

فان كان العنوان مأخوذا في الخطاب على (النحو الاول) فان موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الافراد الاخرى، بمعنى أن يكون متعرضا بالدلالة الالتزامية لنفي أي حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبة إلى الافراد وخصوصيات المصاديق.

وفي هذه الصورة لابد أن يقع التعارض بين دليلي الامر والنهي في مقام الجعل والتشريع لانهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كل منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

والتحقيق ان التعارض بين العامين من وجه انما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر، ومن أجلها يستكاذبان. والا فالدالتان المطابقيتان بانفسهما في العامين من وجه لا يتكاذبان؛ فلا يتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول احدهما نفي مدلول الاخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقين الا تنافيا بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يعلم أن هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على (النحو الاول) - ينحصر في كونه مورداً للتعارض بين الدليلين، ولا تصل النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا إلى النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه، لان مقتضى القاعدة في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء فلا يجوز فيه الوجوب ولا الحرمة. ولا يفرض التزاحم او مسألة النزاع في جواز الاجتماع الا حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتهما بالنسبة اليه. أي انه لم يكن تعارض بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع.

وان كان العنوان مأخوذاً على (النحو الثاني) فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذ، وذلك مثل قوله: صل، وقوله: لا تغصب، باعتبار انه لم يلحظ في كل من خطاب الامر والنهي الكثرات والمميزات على وجه يسع العنوان جميع الافراد وان كان نفس العنوان في حد ذاته واطلاقه شاملاً لجميع الافراد، فانه في مثله يكون الامر متعلقاً بصرف وجود الطبيعة للصلاة وامثاله يكون بفعل أي فرد من الافراد، فلم يكن ظاهراً في وجوب الصلاة حتى في مورد الغصب على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافياً لحرمة الغصب في المورد. وكذلك النهي يكون متعلقاً بصرف طبيعة الغصب فلم يكن ظاهراً في حرمة الغصب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافياً لوجوب الصلاة.

وفي مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما أجنبياً في عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أي انه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر، فلا يتكاذبان في مقام الجعل والتشريع.

فلا يقع التعارض بينهما اذ لا دلالة التزامية لكل منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الدالتين المطابقتين بما هما، لان المفروض ان المدلول المطابقي من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان اجنبي في نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

وحينئذ إذا صادف أن ابتلي المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن احد امرين: اما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه هو الذي جمع بينهما بسوء

اختياره وتصرفه، وأما ان لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فان كان (الاول) - فان المكلف حينئذ يكون قادرا على امتثال كل من التكليفين فيصلّي ويترك الغصب، وقد يصلّي ويغصب في فعل آخر. فاذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى في مكان مغصوب، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الامر والنهي، فان قلنا بالجواز كان مطيعا وعاصيا في آن واحد، وان قلنا بعدم الجواز فانه اما ان يكون مطيعا لا غير إذا رجحنا جانب الامر او عاصيا لا غير إذا رجحنا جانب النهي، لانه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى اقوى الملاكين.

وان كان (الثاني) - فانه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعلين، لانه - حسب الفرض - لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل والانشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامثالين، فيدور الامر - حينئذ - بين امتثال الامر وبين امتثال النهي، اذ لا يمكنه من امتثالهما معا من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفريق بين بابي التعارض والتزاحم وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه بين متعلقي الخطابين خطاب الوجوب والحرمة، ولعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم وان كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك، بل اختلفت كلمات اعلام اساتذتنا رضوان الله عليهم في وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى (انه لا يكون المورد من باب الاجتماع^(۱)) الا إذا

۱. مرحوم مظفر (ره) پس از بیان تفرقه و جداسازی بین باب تعارض و تزاحم و باب اجتماع امر و نهی، می خواهد تفرقه و جداسازی ای که از ناحیه صاحب کفایه در این زمینه ارائه شده است را یاد آور بشود، و در پایان، فرق گذاری را که مرحوم محقق نائینی راجع به باب تعارض و تزاحم و اجتماع امر و نهی ارائه فرموده ذکر می نماید و بحث در زمینه تفرقه را به پایان می برد.

ماحصل فرمایش صاحب کفایه راجع به تفرقه بین باب تعارض و تزاحم و اجتماع امر و نهی از این قرار است: که اگر در مورد اجتماع دو دلیل وجوب و حرمت، مناط حکم وجوب و حکم حرمت، احراز شود در این صورت مورد اجتماع، از باب تزاحم و اجتماع امر و نهی خواهد بود.

أحرز في كل واحد من متعلقي الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصديق والاجتماع، وأما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصديق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالمورد يكون من باب التعارض للعلم الإجمالي حينئذ بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً).

هذا خلاصة رأيه رحمته الله، فجعل أحراراً مناط الحكمين^(۱) في مورد الاجتماع وعدمه

(قبلاً گفتیم که در باب تزاحم اگر مندوحه باشد باب اجتماع امر و نهی است و اگر مندوحه نباشد باب تزاحم خواهد بود) مثلاً صلوة در مکان غصبی محل اجتماع (صل) و (لا تغصب) می باشد و مناط حکم وجوب صلوة، که مصلحت داشتن و محبوبیت آن باشد، محرز است و همچنین مناط حکم حرمت غصب که همان مفسده داشتن و مبغوضیت آن باشد ایضاً محرز است، بنا بر این صلوة در مکان غصبی از باب تزاحم است و با مندوحه داشتن از باب اجتماع امر و نهی می شود.

و اما اگر مناط حکم وجوب و حرمت در مورد اجتماع، محرز نباشد منتهی علم اجمالی به مناط یکی از دو حکم بنحو لا علی التعیین در مورد اجتماع حاصل است، در این صورت، مسئله مورد اجتماع هر دو دلیل، از باب تعارض خواهد بود، مثلاً عالم فاسق، مورد اجتماع «أَكْرِم كُلَّ عَالِمٍ» (وَلَا تُكْرِم كُلَّ فَاسِقٍ) می باشد و مناط وجوب اکرام و همچنین مناط حرمت اکرام در عالم فاسق محرز نمی باشد و علم اجمالی داریم که عالم فاسق یا باید واجب الإکرام باشد و یا باید محرم الإکرام باشد، بنا بر این مسئله عالم فاسق از باب تعارض خواهد بود چه آنکه هر کدام از دو دلیل، یکدیگر را در مورد عالم فاسق تکذیب می نمایند و یا مثلاً در مورد روز جمعه دلیلی می گوید که صلوة ظهر واجب و دلیل دیگر می گوید صلوة جمعه واجب می باشد.

۱. این بود خلاصه نظر صاحب کفایه که عدم احراز مناط حکمین در مورد اجتماع، مسئله را از باب تعارض قرار می دهد و احراز مناط حکمین در مورد اجتماع، مسئله را از باب تزاحم و اجتماع امر و نهی قرار می دهد، بَيِّنَمَا أَنَّ الْمَنَاطَ عِنْدَنَا... در حالی که مناط تفرقه از نظر ما این بود که اگر هر دو دلیل با دلالت التزامی بر نفی حکم دیگری، دلالت داشت تکاذب حاصل می شود و مسئله از باب تعارض خواهد شد و اگر چنین دلالتی در کار نبود و تکاذب حاصل نگردید، مسئله از باب تزاحم و اجتماع امر و نهی خواهد شد.

هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض، بينما ان المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان وبدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين^(۱) في الجملة، لانه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتها الالتزامية لا يحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما انه مع عدم تكاذبهما يمكن احراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لا بد من احراز مناط الحكمين بمقتضى اطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي.

واما شيخنا (النائني) فقد ذهب إلى: ^(۲) «ان مناط دخول المورد في باب التعارض

۱. ممکن است ادعا کنیم فيما بين تفرقه و فرق گذاری مرحوم صاحب کفایه و مرحوم مظفر تلازم وجود دارد چه آنکه در صورت تکاذب دلیلیں یکدیگر را به توسط دلالت التزامی، مناط حکمین در مورد اجتماع محرز نمی باشد و در صورت عدم تکاذب، مناط حکمین ممکن است محرز باشد.

کوتاه سخن: امکان دارد که مآل و مرجع هر دو فرق گذاری صاحب کفایه و مرحوم مظفر یکی باشد.

۲. مرحوم محقق نائینی فرق و جدا سازی سومی را بیان فرموده است و ماحصل آن این است که اگر حیثیت و عنوان هر دو عام من وجه، تعلیلی باشد در این صورت در مورد اجتماع، هر دو دلیل یکدیگر را تکذیب می نمایند و مسئله داخل در باب تعارض می باشد و اگر حیثیت تقيیدی باشد مسئله داخل در باب تراحم است، اگر قید مندوچه نباشد، و اگر قید مندوچه باشد داخل در باب اجتماع امر و نهی خواهد بود. مثلاً حیثیت و عنوان اکرم کل عالم و لا تُکرّم کل فاسق تعلیلی است به این معنا که عالم بودن علت وجوب اکرام است و فاسق بودن علت حرمت اکرام است و لذا هر دو دلیل در مورد عالم فاسق، اجتماع می کنند و نظر بر اینکه علت وجوب اکرام در عالم فاسق که (عالم بودن) باشد موجود است، لذا دلیل (اکرم کل عالم) اکرام عالم فاسق را واجب می نماید و همچنین علت حرمت اکرام در (عالم فاسق) که فاسق بودن باشد موجود است و لذا دلیل (لا تُکرّم کل فاسق) اکرام عالم فاسق را حرام می نماید و بدین کیفیت تکاذب حاصل است و مسئله، داخل در باب تعارض می باشد.

ان تكون الحیثیتان فی العامین من وجه حیثیتین تعلیلیتین لانه حیثیثی یعلق الحکم فی کل منهما بنفس ما یتعلق به فیتکاذبان، واما إذا كانتا تقيیدیتین فلا یقع التعارض بینهما ویدخلان حیثیثی فی مسألة الاجتماع مع المندوحة وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة». ونحن نقول: فی الحیثیتین التقيیدیتین إذا كان بین الدلالتین تکاذب من أجل دلالتهما الالتزامیة علی نفي الحکم الآخر علی نحو ما فصلناه فان التعارض بینهما لا محالة واقع ولا تصل النوبة فی هذا المورد للدخول فی مسألة الاجتماع. ولنا مناقشة معه فی صورة الحیثیة التعلیلیة یطول شرحها^(۱) ولا یهم التعرض لها الآن وفيما ذکرناه الکفاية وفوق الکفاية للطالب المبتدی.

الحق فی المسألة

بعد ما قدمنا من توضیح تحریر النزاع^(۲) و بیان موضع النزاع نقول: ان الحق فی

و اما در مثال (صلوة در مکان غصبی) حیثیت و عنوان (صل) و (لا تغصب) تقيیدی می باشد و داخل در باب تزاحم است اگر قید مندوحة نباشد و اگر قید مندوحة موجود باشد داخل در باب اجتماع امر و نهی خواهد بود.

و نَحْنُ نقول: مرحوم مظفر می خواهد با یک ضربه فنی پایه های جداسازی مرحوم نائینی را در هم بریزد، می فرماید: در حیثیت تقيیدی اگر هر دو دلیل با دلالت التزامی حکم دیگری را نفی نماید و سرانجام تکاذب حاصل شود بلا شک بین هر دو دلیل تعارض حاصل است و با آنکه حیثیت هر دو دلیل، تقيیدی می باشد داخل در باب اجتماع امر و نهی نخواهد بود. این مناقشه مربوط به صورت حیثیت تقيیدی بود.

۱. و ما با مرحوم نائینی در صورت حیثیت تعلیلی ایضا مناقشه داریم و نظر بر این که شرح و بسط آن طولانی می باشد از مطرح ساختن آن صرف نظر می نمایم.

بنا بر این بهترین تفرقه و جداسازی بین باب تعارض و باب تزاحم و اجتماع امر و نهی، همان تفرقه و جداسازی است که مرحوم مظفر ارائه فرمودند، و علیکم بالتأمل و الدقة.

۲. هم اکنون مرحوم مظفر پس از بیان مباحث گذشته تَبَعاً لِلْمُحَقِّقِينَ الْمُتَأَخِّرِينَ در مورد مسئله مورد بحث و نزاع، نظر و اعتقاد خود را اعلام می نماید و می فرماید: در مسئله اجتماع امر و نهی حق آن است که اجتماع امر و نهی جایز می باشد و جهت اثبات مدعای خود دلیلی

را با طول و تفصیلی که در حدود ۵ صفحه گسترش داده است ارائه می نماید و ما با رعایت اختصار ما حاصل و خلاصه آن دلیل را بیان خواهیم کرد زیر بنای دلیل جواز اجتماع امر و نهی را امور ثلاثه ای که مترتب بر یکدیگر می باشند تشکیل می دهد:

امر اول: این است که متعلق تکلیف (یعنی وجوب و حرمت که از امر و نهی حاصل می شوند) نفس عنوان است نه مُعْتَوْن، مثلاً در مثال صلوة در مکان غصبی مُعْتَوْن واحد است که همان عمل خارجی ارکان مخصوصه که دارای رکوع و سجود می باشد، خواهد بود و بر این مُعْتَوْن واحد دو تا عنوان کلی که وجود ذهنی دارند (صلوتیت و غصبیت) منطبق می شود و متعلق تکلیف صلوتیت و غصبیت می باشد و مُعْتَوْن که وجود خارجی است، هرگز متعلق تکلیف نخواهد بود چه آنکه مُعْتَوْن نمی تواند متعلق شوق واقع شود و تکلیف که همان طلب بَعَث و زَجَر باشد حالت شوق را دارد و تعلق به مُعْتَوْن پیدا نمی کند.

مُعْتَوْن اگر در حال عدم باشد متعلق شوق واقع نمی شود چه آنکه مشتاق الیه و آن چه که مورد شوق قرار می گیرد یک نوع تحقق و وجود (مثلاً وجود ذهنی و فرضی) باید داشته باشد و همچنین مُعْتَوْن اگر در حال وجود باشد و وجود خارجی پیدا کند ایضا متعلق شوق واقع نمی شود چه آنکه در این صورت تعلق شوق بموجود خارجی تحصیل حاصل خواهد بود.

بنا بر این آن چه که وجود ذهنی و فرضی دارد عنوان است و باید عنوان، متعلق شوق باشد، و علاوه بر ما ذکر شوق از امور نفسانی می باشد و مشتاق الیه و متعلق آن باید در افق نفس موجود باشد و آن چه که در افق نفس و ذهن موجود است عنوان است نه مُعْتَوْن، همان طوری که علم و خیال و وهم و اراده از امور نفسانی می باشد و متعلق آنها اولاً و بالذات وجود ذهنی می باشد و ثانیاً و بالعرض موجود خارجی خواهد بود.

کوتاه سخن: متعلق شوق باید از یک جهت وجدان و وجود داشته باشد که همان وجود ذهنی و نفسی است و از یک جهت فقدان و عدم داشته باشد که همان فقدان و عدم خارجی است و عنوان است که از یک جهت وجدان دارد یعنی وجود ذهنی و نفسی دارد و از یک جهت فقدان دارد که در خارج موجود نمی باشد و متعلق شوق، عنوان خواهد بود و تکلیف که همان بَعَث و زَجَر و طلب است همانند شوق باید به عنوان متعلق شود نه به مُعْتَوْن.

امر دوم: (ثانیاً) اَنَا لِمَا قُلْنَا بِأَنَّ مُتَعَلِّقَ التَّكْلِيفِ هُوَ الْعُنْوَان... آن است که عنوان با وجود ذهنی خود متعلق تکلیف نخواهد بود چه آنکه عنوان صلوتیت و یا غصبیت مثلاً با وجود

المسألة هو (الجواز).

وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين.

و(سندنا) یبتنی علی توضیح واختیار ثلاثة أمور مترتبة:

(اولا) - أن متعلق التكليف سواء كان امرا او نهيا ليس هو المعنون، اي الفرد

الخارجي للعنوان بماله من الوجود الخارجي، فانه يستحيل ذلك، بل متعلق التكليف دائما وابدأ هو العنوان، على ما سيأتي توضيحه.

واعتبر ذلك بالشوق فان الشوق يستحيل ان يتعلق بالمعنون، لانه اما ان يتعلق به

حال عدمه او حال وجوده، وكل منهما لا يكون، اما الاول فيلزم تقوم الوجود بالمعدوم

ذهنی خود دارای مفسده نمی باشد و مصلحت و مفسده مترتب بر مُعْنُون می باشند بلکه عنوان با تخلیه از وجود ذهنی داشتن و به اعتبار اینکه نشان دهنده مُعْنُون است و فانی در معنون می باشد، متعلق تکلیف خواهد بود.

بنا بر این عنوان زمانی می تواند متعلق تکلیف باشد که اولاً از موجود ذهنی بودن تخلیه گردد و ثانیاً لباس دیگری را بپوشد و آن لباس عبارت از لباس (اعتبار) یعنی به اعتبار اینکه نشانگر مُعْنُون است و فانی در مُعْنُون می باشد متعلق تکلیف خواهد بود.

امر سوم: (ثالثاً) إنا إذ نقول أن المتعلق التكليف... آن است که متعلق تکلیف عنوان است به اعتبار آنکه نشان دهنده مُعْنُون و فانی در مُعْنُون می باشد این نه به این معنا است که تکلیف از عنوان به مُعْنُون سرایت می کند و در حقیقت مُعْنُون متعلق تکلیف می شود، چنان چه بعضیها چنین گفته اند که تکلیف با واسطه عنوان به مُعْنُون سرایت می کند و به مُعْنُون تعلق می گیرد، لما تقدم أن المعنُون يستحيل... قبلاً بیان کردیم که معنون هرگز نمی تواند متعلق تکلیف واقع شود و واسطه واقع شدن عنوان، نمی تواند در مُعْنُون تغییر و دگرگونی ایجاد نماید تا تعلق تکلیف بر آن استحاله نداشته باشد و بلکه منظور و مقصود ما از اینکه عنوان به اعتبار مرآت بودنش برای مُعْنُون و به اعتبار فنای آن در مُعْنُون متعلق تکلیف واقع می شود، این است که مرآة بودن و فانی بودن عنوان در مُعْنُون مصحح آن است که عنوان متعلق تکلیف واقع شود، همان طوری که بیان گردید عنوان با وجود ذهنی نمی تواند متعلق تکلیف باشد و این فانی بودن و مرآة بودن عنوان برای مُعْنُون باعث نمی شود که تکلیف از عنوان به مُعْنُون سرایت کند و مُعْنُون در حقیقت متعلق تکلیف باشد.

وتحقق المعدوم بما هو معدوم لان المشتاق اليه له نوع من التحقق بالشوق اليه وهو محال واضح، واما الثاني فلانه يكون الاشتياق اليه تحصيلًا للحاصل وهو محال.

فاذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه.

مضافا إلى ان الشوق من الامور النفسية، ولا يعقل أن يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما، كجميع الامور النفسية كالعلم والخيال والوهم والارادة ونحوها، ولا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الامور العينية. فلا بد أن يتشخص بالشيء المشتاق اليه بما له من الوجود العنواني الفرضي، وهو المشتاق اليه اولا وبالذات وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومرآة عما في الخارج - أي عن المعنون - فان المعنون يكون مشتاقا اليه ثانيا وبالعرض، نظير العلم فانه لا يعقل ان يتشخص بالامر الخارجي، والمعلوم بالذات دائما وأبدا هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرآة عن المعنون، واما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

وفي الحقيقة انما يتعلق الشوق بشيء إذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات. وجهة الوجدان في المشتاق اليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أفق النفس باعتبار ماله من وجود عنواني فرضي. وجهة فقدان في المشتاق اليه هو عدمه الحقيقي في الخارج، ومعنى الشوق اليه هو الرغبة في اخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

وإذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق، فيكون حقيقة طلب الشيء هو تعلقه بالعنوان لا خراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

(ثانيا) - انا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعني أن العنوان بماله من الوجود الذهني يكون متعلقا للطلب، فان ذلك باطل بالضرورة، لان مثار الآثار ومتعلق الغرض والذي تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان.

بل نعني ان المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهني لا انه بماله من الوجود الذهني او بما هو مفهوم، ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهني انه يتعلق به نفسه باعتبار أنه

مرآة عن المعنون وفان فيه، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به. (۱)
 (ثالثا) - انا اذ نقول: ان المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون وفان فيه - لا نعني ان المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون وأن التكليف يسري من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه - كما قيل - فان ذلك باطل بالضرورة ايضا، لما تقدم أن المعنون يستحيل أن يكون متعلقا للتكليف باي حال من الاحوال، وهو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فان توسط العنوان لا يخرج عن استحالة تعلق التكليف به.

بل نعني ونقول: ان الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفان في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، اذ أن الغرض انما يقوم بالمعنون المفنى فيه، لا أن الفناء يجعل التكليف ساريا إلى المعنون ومتعلقا به. و فرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشيء وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف. (۲) وعدم التفرقة بينهما هو الذي أوهم القائلين بان التكليف يسري إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه ولا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التي تقع في علمي الاصول والفلسفة. والفناء والآلية في الملاحظة هو الذي يوقع الاشتباه والخلط، فيعطي ما للعنوان للمعنون وبالعكس.

وإذا عسر عليك تفهم ما نرمي اليه فاعتبر ذلك في مثال الحرف (۳) حينما نحكم

۱. (تخلية) فاعل (تكون) می باشد و ضمیر (فيه) به عنوان راجع می شود و مرجع ضمیر (به) (اعتبار) می باشد یعنی تخلیه و خالی ساختن عنوان را از وجود ذهنی عین مزین ساختن آن عنوان را به اعتبار اینکه مرآة مُعْنُون و فانی در مُعْنُون است خواهد بود.

۲. فرق و تفاوتی بس بزرگ و عظیم است بین آن چه که مصحح تعلق تکلیف است که همان مرآة بودن و فانی بودن عنوان در مُعْنُون باشد و بین آن چه که بنفسه متعلق تکلیف است که همان عنوان باعتبار مذکور باشد و فرق نگذاشتن بین دو شیئی مزبور، باعث شده که یک عده ای قائل به سرایت شده اند که تکلیف از عنوان به مُعْنُون سرایت می کند و مُعْنُون را همانند عنوان متعلق تکلیف دانسته اند (دقت فرمایید).

و حال آنکه بیان کردیم که مُعْنُون هرگز نمی تواند متعلق تکلیف واقع شود

۳. ممکن است قبول این مطلب که عنوان به اعتبار مرآة بودنش و فانی بودنش در مُعْنُون، متعلق تکلیف باشد و تکلیف از عنوان به معنون سرایت نکند و متعلق بودن منحصر به عنوان

علیه بانه لا یخبر عنه، فان عنوان الحرف ومفهومه اسم یخبر عنه، کیف وقد أخبر عنه

باشد و مُعْتَوْنُ از متعلق بودن تکلیف به کلی محروم بماند، سنگین و دشوار باشد و لکن با مقایسه کردن مطلب مذکور را با مثالی که در مورد حرف ذکر می‌نماییم، سنگینی و دشواری مرتفع خواهد شد، مثلاً می‌گوییم: الْحَرْفُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ.

(حرف مُخْبِرُ عَنْهُ و مبتدا واقع نمی‌شود) (الحرف) مبتدا است و (لا یخبر عنه) خبر است، در این مثال حرف مبتدا و مخبر عنه واقع شده است، چگونه می‌توانیم بگوییم که حرف مخبر عنه واقع نمی‌شود در حالی که (الحرف) مخبر عنه واقع شده است و لکن ماجرا از این قرار است که: (الحرف) اسم است و عنوان برای حرف حقیقی (مِنْ وَاِلٰی و عَنْ و عَلٰی...) می‌باشد و همین عنوان که اسم است مبتدا واقع شده و «لا یخبر عنه» بر آن حمل شده است و همین عنوان یعنی (الحرف) به اعتبار اینکه نشانگر حروف حقیقی می‌باشد و فانی در آنها است محکوم شده است به اینکه مخبر عنه واقع نمی‌شود نه آنکه این عنوان به وجود ذهنی خود موضوع برای «لا یخبر عنه» واقع شده باشد، چه آنکه این عنوان به وجود ذهنی خود معنای اسمی می‌باشد و مخبر عنه واقع خواهد شد.

بنا بر این مصحح اینکه این عنوان (لا یخبر عنه) حمل شده است همان مرآت بودن و فانی شدن آن عنوان است در مُعْتَوْنُ که حرف حقیقی باشد که حرف حقیقی (لا یخبر عنه) می‌باشد نه خود این عنوان، و موضوع واقع شدن عنوان (که الحرف باشد) هیچ‌گاهی در مُعْتَوْنُ که حرف حقیقی باشد سرایت نمی‌کند و لذا حرف حقیقی هرگز موضوع برای محمول واقع نخواهد شد.

کوتاه سخن: تا کنون ثابت گردید که متعلق تکلیف و امر و نهی عنوان است منتهی عنوان به اعتبار آن که مرأة مُعْتَوْنُ است و فانی در مُعْتَوْنُ است، متعلق تکلیف می‌باشد و تکلیف از عنوان به مُعْتَوْنُ سرایت نخواهد کرد، یعنی اولاً و بالذات عنوان متعلق است و ثانیاً و بالعرض مُعْتَوْنُ متعلق خواهد بود و سرانجام معلوم می‌شود که اجتماع امر و نهی محذور عقلی ندارد چه آنکه در مثال صلوة در دار غصبی متعلق امر، عنوان صلوة و متعلق نهی عنوان غصب می‌باشد و هر دو عنوان جدای از هم بوده و در مُعْتَوْنُ واحد که ارکان مخصوصه در مکان غصبی باشد جمع شده‌اند و لذا آقای مکلف نظر بر اینکه مصداق مأمور به را انجام داده ممثّل و مطیع و نظر بر اینکه مصداق غصب و منهی عنه را مرتکب شده عاصی و گناه کار خواهد بود.

بأنه لا يخبر عنه، ولكن انما صح الاخبار عنه بذلك فباعتبار فئاته في المعنون لانه هو الذي له هذه الخاصية ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلك لا يجعل ذلك كون المعنون - وهو الحرف الحقيقي - موضوعا للحكم حقيقة أولا وبالذات، فان الحرف الحقيقي يستحيل أن يكون موضوعا للحكم وطرفا للنسبة بأي حال من الاحوال ولو بتوسط شيء، كيف وحقيقته النسبة والربط وخاصته أنه لا يخبر عنه. وعليه فالمخبر عنه أولا وبالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهوم موجود في الذهن فانه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو فان في المعنون وحاك عنه، فالمصحح للاخبار عنه بأن لا يخبر عنه هو فئاته في معنونه فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبرا عنه ثانيا وبالعرض، وان كان الغرض من الحكم انما يقوم بالمفني فيه وهو الحرف الحقيقي.

وعلى هذا يتضح جليا كيف أن دعوى سراية الحكم أولا وبالذات، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنوانا حاكيا عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض فالمصحح للحكم شيء والمحكوم عليه والمجعول موضوعا شيء آخر. ومن العجيب أن تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفن في المعقول.

نعم إذا كان القائل بالسراية يقصد ان العنوان يؤخذ فانيا في المعنون وحاكيا عنه وأن الغرض انما يقوم بالمعنون فذلك حق ونحن نقول به ولكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذي يهدف اليه، لانا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التكليف نفس المعنون وانما يكون متعلقا له ثانيا وبالعرض، كالمعلوم بالعرض كما أشرنا اليه فيما سبق. فان العلم انما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به وليس هو الا العنوان الموجود بوجود علمي، ولكن باعتبار فئاته في معنونه، يقال للمعنون انه معلوم ولكنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذي يخيل للناظر ان المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنون، ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء لدى العقل، لا حصول نفس الشيء، فالمعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل.

وإذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا اليه من أن متعلق التكليف أولا وبالذات هو العنوان وان المعنون متعلق له بالعرض - يتضح لك الحق جليا في مسألتنا (مسألة اجتماع

الامر والنهي) وهو: ان الحق (جواز الاجتماع).

ومعنى جواز الاجتماع انه لا مانع من أن يتعلق الايجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان آخر، وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فان ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنوي لكل من العنوانين متعلقا للايجاب والتحريم الا بالعرض، وليس ذلك بمحال فان المحال انما هو ان يكون الشيء الواحد بذاته متعلقا للايجاب والتحريم.

وعليه، فيصح أن يقع الفعل الواحد امثالاً للأمر^(۱) من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه وعصيانا للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهي عنه. ولا محذور في ذلك مادام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقا للامر وللنهي ليكون ذلك محالا، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للامر والنهي. غاية الامر ان تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي إلى اتيان الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه كالفرد الخالي من ذلك في كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق.

وَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ^(۲) بَيْنَ أَنْ يَكُونَ تَعَدُّدُ الْعَنْوَانِ مُوجِباً لَتَعَدُّدِ الْمَعْنُونِ أَوْ لَمْ يَكُنْ

۱. یعنی انجام عمل ارکان مخصوصه همان طوری که مصداق مأمور به، صلوة می باشد مصداق منهی عنه «غَضَبٌ» ایضاً خواهد بود، به عبارت دیگر دو عنوان کلی «صلوة» و «غَضَبٌ» بر آن عمل صادق است و لذا مکلف در عین حال که مطیع است عاصی ایضاً می باشد، بنا بر این امر و نهی در دو عنوان تعلق گرفته است و اگر متعلق امر و نهی همان عمل واحد (یعنی مُعْنُونُ) بود اجتماع ضدین لازم می آمد و محذور عقلی داشت غایة الأمر... منتهی داعی بر انجام عمل مذکور (یعنی مُعْنُونُ) همان تطبیق عنوان مأمور به بر آن عمل خواهد بود و این فردی از صلوة که در مکان غصبی واقع شده و منهی عنه می باشد با فرد دیگر، مانند صلوة در مسجد، هیچ فرقی ندارد، همان طور که صلوة در مسجد داعی می شود صلوة در مکان غصبی ایضاً داعی خواهد شد.

۲. و همچنین نظر بر اینکه (عنوان) متعلق تکلیف است نه مُعْنُونُ لذا قضیه تعدد عنوان موجب تعدد مُعْنُونُ می شود یا نمی شود نقشی ندارد و علی کلا التَّقْدِیرَینِ محذور عقلی در کار نخواهد بود.

مادام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهي عنه على وجه يسع جميع الأفراد^(۱) حتى موضع الاجتماع، وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة اطلاق الدليل، فانه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلاً.

كما انه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الامر على وجه^(۲) يكون

۱. در گذشته نزدیک تحت عنوان فرق بین باب تعارض و تراحم و بین باب اجتماع امر و نهی مرحوم مظفر فرمودند که اخذ عنوان در متعلق خطاب به دو نحوه می باشد: نحوه اول: این است که عنوان به صورت عموم استغراقی، در متعلق خطاب، اخذ می شود که جمیع افراد حتی فرد مورد اجتماع هر دو دلیل را شامل می شود مانند اکرم کُلِّ عالم و لا تُکرم کُلِّ فاسق. که در این صورت مسئله از باب تعارض می شود و قواعد باب تعارض باید به جریان افتد و این فرض از مسئله مورد بحث (اجتماع امر و نهی) خارج خواهد بود و عبارت (نعم لو كان العنوان... إلى كما سبق بيان ذلك فضلاً) به همین مطلب اشاره دارد و از محل بحث خارج می باشد.

ص ۵۹۹

۲. این عبارت تا پایان بحث یعنی تا عبارت (و قد تقدم توضيح فساد هذا الوهم...) ایضا اشاره به فرضی دارد که از محل بحث ما خارج است و ماحصل سخن در این یک صفحه آن است که بعضی از علماء قدرت شرعی را در متعلق امر شرط نموده اند یعنی امر بر چیزی تعلق می گیرد که آن چیز علاوه بر مقدوریت عقلی، مقدوریت شرعی باید داشته باشد و نفس خطاب به تکلیف، اقتضای مقدور بودن شرعی متعلق را خواهد داشت بنا بر این در مثال مذکور (صلوة در مکان غصبی) عنوان مأمور به یعنی صلوة بر صلوة در مکان غصبی منطبق نمی شود چه آنکه این فرد از صلوة بخاطر منهی عنه بودن مقدور شرعی نخواهد بود و لذا عنوان مأمور به (یعنی طبیعت صلوة) بر فرد مزبور انطباق ندارد و اتیان فرد مزبور داعی ندارد و آن چه که مأمور به امر (صل) می باشد صلوتی است که از نظر شرعی مقدور مکلف باشد و فرد مزبور مقدور شرعی نمی باشد و عنوان مأمور به به آن فرد، انطباق ندارد و انجام آن فرد بلا داعی خواهد بود و فرض مذکور از محل بحث خارج می باشد و محل بحث آن جایی

الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فان عنوان المأمور به حينئذ لا يسع ولا يعم الفرد غير المقدور فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع ولا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعا من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لتعلق التكليف بالعنوان فان عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدرة على فرد واحد من افراده. ولهذا قلنا انه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع كما في مورد عدم المندوحة يقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع، لانه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع الا إذا لم يكن النهي فعليا، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهي عنه عليه الا إذا لم يكن الامر فعليا، فلا بد من رفع اليد عن فعلية احد الحكمين وتقديم الاهم منهما.

ولقد ذهب بعض اعلام اساتذتنا إلى أن القدرة مأخوذة في متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك، لان الامر انما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضي كون متعلقه مقدورا لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع وان كان الامتناع من ناحية شرعية.

ولكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لان صحة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلق التكليف، وذلك لا يقتضي القدرة على كل فرد من أفراد الطبيعة الا إذا قلنا بان التكليف يتعلق بالافراد أولا وبالذات. وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

است که در متعلق امر تنها قدرت عقلی شرط باشد (وَلَكِنَّا لَمْ نَتَحَقَّقْ صِحَّةَ هَذِهِ الدَّعْوَى) مرحوم مظفر می فرماید ما دعوی مذکور را قبول نداریم چه آنکه در تعلق امر بشیئی قدرت عقلی کافی می باشد و قدرت شرعی شرط نمی باشد و سرانجام با نفی اشتراط قدرت شرعی در متعلق امر، فرض مذکور داخل در محل نزاع خواهد بود.

تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان^(۱) من أن التكليف انما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراد لا بنفس الافراد، فان القول بالجواز لا يتوقف على القول بان تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون كما اشرنا اليه فيما سبق، لانه سواء كان المعنون متعددًا بتعدد العنوان أو غیر متعدد فان ذلك لا یرتبط بمسألتنا نفياً واثباتاً مادام أن المعنون ليس متعلقاً للتكليف أبداً. وعلى كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون او لم یتعدد.

ولو سلمنا جدلاً^(۲) بان التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فان الحق أنه لا یجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد یتعدد وقد لا یتعدد، فليس هناك قاعدة عامة^(۳) تقتضي بأن نحکم بان تعدد العنوان یوجب

۱. مرحوم مظفر مختار خود (قول به جواز اجتماع) را مبتنی بر آن ساخت که (عنوان) به اعتبار مرآة بودن و فانی بودن، متعلق تکلیف می باشد و مُعْنُونُ به هیچ وجه نمی تواند متعلق تکلیف واقع شود، و لذا قول به جواز توقف بر اینکه تعدد عنوان باعث تعدد مُعْنُونُ می شود، ندارد، چه آنکه متعلق تکلیف عنوان است و عنوان بدون شک متعدد است و اجتماع امر و نهی در شیئی واحد لازم نمی شود، بنا بر این چه مُعْنُونُ با تعدد عنوان متعدد بشود و یا متعدد نشود قول به جواز ثابت و پا بر جا است و نیاز به تعدد مُعْنُونُ ندارد.

۲. یعنی از باب جدل و پذیرفتن سخن خصم اگر قبول کنیم که به اعتبار سرایت تکلیف از عنوان به مُعْنُونُ متعلق تکلیف مُعْنُونُ است نه عنوان در این صورت قائل به جواز باید تعدد مُعْنُونُ را ثابت نماید و اگر تعدد مُعْنُونُ ثابت نشود قول به جواز بی اساس خواهد بود. علی ای حال، مرحوم مظفر می فرماید: این چنین نیست که اگر متعلق تکلیف مُعْنُونُ باشد بطور کلی بگوییم که تعدد عنوان در همه جا و همیشه موجب تعدد مُعْنُونُ می شود، بلکه تعدد عنوان گاهی موجب تعدد مُعْنُونُ می شود و گاهی نمی شود.

۳. قاعده کلی وجود ندارد که طبق آن قاعده حکم نماییم که تعدد عنوان باعث تعدد مُعْنُونُ می شود چنان چه بعضی از اعظام (مرحوم نائینی) خودشان را به تکلف انداخته اند تا همچنین قاعده را تنقیح و ثابت نمایند و گویا نظر مبارک مرحوم نائینی این است که در مورد عموم و خصوص من وجه که در شیئی واحد اجتماع دارند تعدد عنوان باید موجب تعدد مُعْنُونُ بشود و الا اگر مُعْنُونُ به تعدد عنوان متعدد نشود عامین من وجه از عامین من وجه

تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعظم مشايخنا، وكان نظره الشريف يرمي إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شيء واحد من جهة واحدة والا لما كانا عامين من وجه، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع احدهما هو الواجب وثانيتهما هو المحرم، فيكون التركيب بين الحثيتين تركيباً انضمامياً لا اتحادياً إلا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقيديتين فإن الواجب والمحرم على هذا الفرض يَكُونَانِ شَيْئاً وَاحِداً^(۱) وهو ذات المحيث بهاتين الحثيتين. وحينئذ يقع التعارض

بودن خارج خواهد شد.

و خلاصه مرحوم محقق نائینی نظر مبارکشان این است که تعدد عنوان باعث و موجب تعدد معنون می شود.

و نظر مرحوم مظفر این است که گاهی معنون به تعدد عنوان متعدد می شود و گاهی متعدد نخواهد شد.

۱. منظور و مقصود بعضی از اعظم (محقق نائینی) این است که اگر حیثیت و عنوان شیئی، تقيیدی باشد، در این صورت ترکیب انضمامی بوده و مُعَنُونٌ متعدّد خواهد بود که واجب چیزی است و حرام چیز دیگر خواهد بود، و اما اگر حیثیت عنوان تعلیلی باشد در این صورت تعدد عنوان و حیثیت باعث تعدد معنون نمی شود و سرانجام واجب و حرام در شیئی واحدی اجتماع دارند و مسئله از باب تعارض خواهد شد، حیثیت تعلیلی مثلاً به آقای زید دو عنوان عالم و عادل صادق است، صدق عنوان معلول آن است که مبدأ علم در زید قائم شده است و صدق عنوان (عادل) علت دیگری دارد که عبارت است از قیام مبدأ عدالت در زید.

بنا بر این هر دو عنوان عالم و عادل حیثیت تعلیلی می باشند و موجب تعدّد معنون نمی شود و ترکیب اتحادی خواهد بود، و اما حیثیت تقيیدی آن است که دو عنوان و حیثیت که هر دو فعلیت دارند در یک جا جمع شوند، مانند عنوان صلوٰه و غضب در عمل ارکان مخصوص در مکان غضبی که حیثیت هر کدام تقيیدی می باشد و تعدد عنوان باعث تعدد معنون خواهد شد و اتحاد هر دو انضمامی می باشد.

کوتاه سخن: بعضی از اعظم در حیثیت و عنوان تقيیدی بطور کلی قائل به تعدد معنون به تعدد عنوان گردید و مرحوم مظفر تقریر بعضی از اعظم را مورد نقد قرار می دهد.

بین دلیلی العامین و یخرج المورد عن مسألتننا.

وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن اما (اولا)^(۱) فان العنوان بالنسبة إلى معنونه تارة يكون منتزعا منه باعتبار ضم خيشية زائدة على الذات مباينة لها ماهية

۱. ماحصل نقد اول مرحوم مظفر بر بعضی اعظام این است که انتزاع عنوان از معنون گاهی به اعتبار این است که حیثیت زائدی بر ذات که ماهیة و وجوداً با آن ذات تباین دارد و ضمیمه آن ذات، و معنون می شود، مثلاً انتزاع ابیض را از جسم به اعتبار این است که صفة بیاض را ضمیمه آن جسم می نماییم و گاهی انتزاع عنوان از معنون به اعتبار نفس ذات آن معنون است، مثلاً عنوان ابیض را از بیاض انتزاع می کنیم که ذات بیاض منشأ انتزاع خواهد بود و انتزاع صفات کمال (علم و قدرت و...) از ذات باری تعالی از قبیل قسم دوم می باشد که ذات حق منشأ انتزاع صفات کمال خواهد بود.

بنا بر این دیدیم که ماجرا به طور کلی و همیشه آن چنان نیست که بعضی از اعظام فرمودند یعنی در همه جا انتزاع عنوان از معنون نیاز به ضمیمه حیثیت زائد ندارد و در همه جا تعدد عنوان از تعدد معنون کشف نمی کند چنان چه در مورد ذات حق باری تعالی انتزاع عنوان نیاز به حیثیت زائد ندارد و تعدد عنوان باعث تعدد معنون نخواهد شد.

و اما ثانیاً: ماحصل نقد دوم مرحوم مظفر بر بعضی از اعظام این است که در همه جا این چنین نیست که عنوان از حقیقت متأصله و ما بإزاء خارجی و واقعی کشف نماید تا تعدد عنوان از تعدد معنون حکایت نماید بلکه در بعضی موارد عنوان اصلاً ما به ازاء ندارد مثلاً عنوان ممتنع الوجود، در واقع و حقیقت ما به ازاء ندارد و لذا تعدد عنوان از تعدد معنون کشف نمی کند، به عبارت دیگر در بعضی موارد اصلاً معنونی در کار نیست تا تعدد داشته باشد، و شاید عنوان غصب این چنین باشد یعنی ما به ازاء نداشته باشد.

نتیجه بحث طبق نظریه مرحوم مظفر این شد: بر فرضی که متعلق تکلیف معنون باشد قول به جواز اجتماع امر و نهی در صورتی تثبیت می شود که معنون با تعدد عنوان متعدد بشود و با تعدد معنون که متعلق امر و نهی می باشد اجتماع جایز خواهد بود و در غیر این صورت یعنی اگر معنون متعدد نباشد اجتماع امر و نهی جایز نبوده و مسئله از باب تعارض می شود و از باب اجتماع امر و نهی خارج خواهد بود و از طرف دیگر تعدد عنوان همیشه و در همه جا باعث تعدد معنون نمی شود، بلکه گاهی معنون به تعدد عنوان متعدد می شود و گاهی متعدد نخواهد شد.

ووجودا كالابيض بالقياس إلى الجسم فان صدق الابيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته، وأخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حيشية زائدة على الذات كالابيض بالقياس إلى نفس البياض فان نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الابيض منه بلا حاجة إلى ضم بياض آخر اليه، لانه بنفس ذاته أبيض لا بياض آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حيشية أخرى زائدة على الذات.

وعليه فلا يجب في كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حيشية زائدة على الذات.

وأما (ثانيا) فان العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفا عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكلّي على فردّه، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنوي من دون أن يكون بازائه في الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان الغد والممتنع، بل مثل عنوان الحرف والنسبة، فانه لا يجب في مثله فرض حيشية متأصلة ينتزع منها العنوان. ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاما يصح انطباقه على حقائق متعددة من دون أن يكون بازائه حيشية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة. ولعل عنوان الغصب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة وعلى غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن أية مقولة كانت.

ثمرّة المسألة

من الواضح ظهور ثمرّة النزاع فيما إذا كان^(۱) المأمور به عبادة، فانه بناء على

۱. مسئله مورد بحث در رابطه با بروز و ظهور ثمره نزاع در آن، صورت های متعدد و گوناگونی پیدا می کند و طبق بیان کتاب به ذکر یک یک از صورت های که ثمره و فائده فقهی در آنها ظاهر می شود می پردازیم و از یادآوری صورت های که محل ظهور ثمره نمی باشند صرف نظر خواهیم کرد.

صورت اول: علی القول بامتناع اجتماع امر و نهی اولاً و عبادی بودن مأمور به ثانیاً و علم

القول بالامتناع وترجيح جانب النهي - كما هو المعروف - تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين الأمور به والمنهي عنه كما هو المفروض في المسألة، لانه لا أمر مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المأتي به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلي لامتناع التقرب بالمبعد وان كان ذات المأتي به مشتملا على المصلحة الذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة.

نَعَمْ إِذَا وَقَعَ الْجَمْعُ^(١) بين الأمور به والمنهي عنه عن جهل بالحرمة قصورا لا تقصيرا أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القربة - فالمشهور أن العبادة تقع صحيحة، ولعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي واشتمالها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك وان لم يكن الامر فعليا. وَقِيلَ: إِنَّهُ لَا يَبْقَى مُصَحَّحٌ^(٢)

داشتن به حرمت غضب ثالثاً و جمع نمودن بین مأمور به و منهی عنه بطور تعمد رابعاً و ترجیح جانب نهی را خامساً، مثلاً مولى فرموده صَلِّ و لَا تَغْضَبْ، و آقای مکلف صلوة را در مکان غصبی برگزار می نماید در این صورت با پنج قیدی که بیان شد ثمره و فایده فقهی آن است که صلوة مذکور فاسد و باطل است چه آنکه با ترجیح جانب نهی (لا تَغْضَبْ)، امر (صَلِّ) از بیخ و بن ساقط می شود و صلوة در مکان غصبی امر ندارد و صَحَّتْ و عِبَادَتِ عِبَادَتِ بدون قصد امر امکان پذیر نمی باشد و حتی اگر در صَحَّتْ و عِبَادَتِ عِبَادَتِ قصد مصلحت ذاتی عمل را کافی بدانیم و قبول کنیم که ذات صلوة در مکان غصبی مصلحت دارد، در عین حال صلوة مأتی بها در مکان غصبی در فرض صورت اول فاسد و باطل است، چه آنکه صلوة مذکور نهی فعلی دارد و منهی عنه نمی تواند وسیله تقرب واقع شود.

۱. آری، اگر مکلف صلوة را در مکان غصبی انجام بدهد و عن قُصُورِ نسبت به حرمت اتیان صلوة در مکان غصبی جاهل باشد و یا نسبت به غصبی بودن مکان حالت نسیان و فراموشی داشته باشد در این فرض مشهور بین علما این است که صلوة انجام شده صحیح است و شاید وجه صحت آن این است که ذات عمل مصلحت دارد و در صحت عبادت، قصد رجحان ذاتی و مصلحت ذاتی عمل کافی می باشد.

۲. بعضی ها بر خلاف مشهور فرموده اند که صلوة مذکور با آنکه جهل به حرمت و یا نسیاناً انجام شده است در عین حال فاسد و باطل خواهد بود، چه آنکه در فرض مزبور بنا بر قول بامتناع اجتماع و بنا بر تقدّم جانب نهی همان طوری که امر (صَلِّ) ساقط می شود و آن

في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة، نظراً إلى أن دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وإن لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين، فإذا قدم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له^(۱) وهو المصلحة الذاتية في

صلوة بدون امر خواهد بود، و هم چنین مقتضی امر (صلّ) در صلوة مأتی بها فی مکان الغصبي، ايضاً از بين می رود، یعنی آن صلوة پس از سقوط امر، مصلحت ذاتی ندارد و لذا فاسد و باطل خواهد بود.

۱. مرجع ضمير (له) امر می باشد.

صورت دوم: هذا بناءً على الامتناع و تقدیم جانب النهي... آن است که قائل به امتناع باشیم، اولاً و مأمور به عبادت می باشد ثانياً و مکلف علم به حرمت غصب داشته باشد ثالثاً و بين مأمور به و منهي عنه تعمداً جمع کرده باشد رابعاً جانب امر را تقدّم بداریم خامساً در اين صورت بدون شک و شبهه صلوة در مکان غصبي صحيح است، چه آنکه با تقدیم جانب امر جانب نهی از بيخ و بن ساقط می شود لذا صحت صلوة مانعی نخواهد داشت.

صورت سوم: وَ كَذَلِكَ الْحَقُّ هُوَ صِحَّةُ الْعِبَادَةِ إِذَا قُلْنَا بِالْجَوَاز... آن است که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم در اين صورت صلوة در مکان غصبي صحيح است و عبادت خواهد بود و دليل و وجه صحت آن، از اين قرار است: همان طوری که در مقام تشريع اگر امر و نهی متوجه دو تا عنوان مختلف بشود که هر دو عنوان در مجمع واحد اجتماع داشته باشند گفتيم که اشکال و مانعی ندارد یعنی تعلق امر و نهی به دو عنوان که در مجمع واحد جمع شده اند در مقام تشريع جایز است.

و همچنین در مقام امثال، اجتماع امر و نهی مانعی ندارد چه آنکه قبلاً بيان گرديد که معنون به هيچ وجه پيش از وجود و بعد از وجودش متعلق تکليف واقع نمی شود و متعلق تکليف عنوان می باشد و داعی برای اتیان معنون همان تطبيق عنوان مأمور به به آن معنون خواهد بود نه آنکه داعی، تعلق امر به ذات آن معنون باشد، بنا بر اين آقای مکلف وقتی که صلوة را در مکان غصبي انجام داد نظر بر اينکه صلوة مذکور مصداق مأمور به می باشد، لذا آقای مکلف مطيع خواهد بود، و نظر بر اينکه صلوة مذکور مصداق منهي عنه می باشد لذا آقای مکلف عاصی خواهد بود.

و کوتاه سخن: در صورت سوم على القول به جواز دیدیم که ثمره و فایده فقهی به ظهور انجامید.

المجمع اذ تخصيص دليل الامر بما عدا المجمع يجوز^(١) ان يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الامر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضي للامر فلا يحرز وجود المقتضى.

هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي، واما بناء على الامتناع وتقديم جانب الامر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة اذ لا نهى حتى يمنع من صحتها، لاسيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع فانه لا يحرز معه المفسدة الذاتية في المجمع. وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فانه كما جاز توجيه الامر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضا كما اشرنا اليه في تحرير محل النزاع، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحدا وجودا ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقا من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وانما يكون الداعي إلى اتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهي عنه، لا أن الداعي إلى اتيانه تعلق الامر به ذاته، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الامر والنهي مطيعا للامر من جهة انطباق العنوان المأمور به وعاصيا من جهة انطباق العنوان المنهي عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع.

وقيل: ان (الثمرة) في مسألتنا^(٢) هو اجراء احكام المتعارضين على دليلي الامر

١. يعنى تخصيص دادن دليل امر را كه (صلّ) باشد به ماعدای فرد مجمع (فرد مجمع همان صلوة در مكان غصبى است و ماعدای آن، صلوة در مسجد و منزل و... مى باشد) يا بخاطر وجود مانع است كه همان وجود نهى مانع مى شود از تعلق امر (صلّ) به صلوة در مكان غصبى، و يا بخاطر عدم مقتضى مى باشد يعنى تعلق امر (صلّ) به صلوة در مكان غصبى مقتضى ندارد مثلا مصلحت ذاتى ندارد، بنا بر اين در صلوة در مكان غصبى وجود مقتضى محرز نمى باشد و لذا صلوة مذكور با آنكه با جهل به حرمت و يا نسيانا در مكان غصبى انجام شده است فاسد و باطل است.

٢. آقاى قيل ثمره مسئله مورد بحث را اين چنين عنوان نموده است كه بنا بر قول به اجتماع امر و نهى، قواعد و احكام متعارضين بر هر دو دليل امر و نهى جارى مى شود كه به

والنهي بناء على الامتناع، واجراء احكام التزام بينهما بناء على الجواز. ولكن اجراء احكام التزام بينهما بناء على الجواز انما يلزم إذا كان القائل بالجواز انما يقول بالجواز في مقام الجعل والانشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، وحينئذ لا محالة يقع التزام بين الامر والنهي، اما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال ايضا كما أوضحناه فلا موجب للتعاضد بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعا عاصيا في فعل واحد كالاتحاد المورد بل لا فرق، اذ لا دوران حينئذ بين امتثال الامر وامتناع النهي.

اجتماع الامر والنهي

مع عدم المندوحة

تقدم الكلام كله في اجتماع الامر والنهي فيما إذا كانت^(۱) هناك مندوحة من الجمع

مرجحاً سندى و دلالتى اخذ خواهد شد كه قواعد باب تعاضد مربوط به نفس حكم است و به سند و دلالت ربطى ندارد و لكن بحريان احكام تعاضد بين دليل امر و نهى، بنا بر قول به جواز، زمانى لازم و ضرورى خواهد بود كه قائل به جواز، تنها در مقام جعل و تشريع اجتماع را جايز بداند و در مقام امتثال اجتماع را ممنوع بداند كه در اين صورت بين امر و نهى تعاضد به وجود مى آيد و بايد احكام تعاضد جارى گردد و اما اگر قائل به جواز، اجتماع امر و نهى را هم در مقام انشاء و تشريع جايز بداند و هم در مقام امتثال تجويز نمايد (چنان چه در صورت سؤم بيان كرديم) در اين صورت با وجود مندوحة (يعنى با قدرت داشتن به اتيان صلوة در غير مكان غصبى) تعاضد وجود ندارد، بلكه آقاى مكلف با انجام صلوة در مكان غصبى همان طورى كه مطيع است عاصى ايضاً خواهد بود.

به عبارت ديگر از قبيل اجتماع موردى مى شود كه در اثناء صلوة به زن نامحرم نگاه نمايد.

۱. تاكنون بحث و نزاع در مسئله اجتماع امر و نهى با قيد مندوحة مطرح بود يعنى محور و محوطه بحث اين بود كه آقاى مكلف در عين حالى كه مى توانست صلوة را در غير مكان غصبى انجام بدهد ولى به سوء اختيار خود صلوة را در مكان غصبى انجام مى دهد و يا آنكه نسياناً و عن جهل صلوة را در مكان غصبى انجام مى دهد بحث و نزاع اين بود كه آيا اجتماع امر و نهى در فرض مزبور جايز است يا خير؟

بین المأمور به والمنهی عنه، وقد جمع المکلف بینهما فی فعل واحد بسوء اختیاره. ویلحق به ما کان الجمع بینهما عن غفلة او جهل. وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع فی مقامی الجعل والامثال.

وبقی الکلام فی اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن یكون المکلف مضطراً إلى هذا الجمع بینهما. والاضطرار علی نحوین:

(الأول) - أن یكون^(١) بدون سبق اختیار للمکلف فی الجمع کمن اضطر لا نقاذ غریق إلى التصرف فی ارض مغصوبة، فیکون تصرفه فی الارض واجباً من جهة انقاذ الغریق وحراماً من جهة التصرف فی المغصوب.

فانه فی هذا الفرض لابد أن یقع التزاحم بین الواجب والحرام فی مقام الامثال، اذ لا مندوحة للمکلف حسب الفرض، فلا بد فی مقام اطاعة الامر بانقاذ الغریق من الجمع لانحصار امثال الواجب فی هذا الفرد المحرم، فیدور الامر بین أن یعصى الامر او یعصى

و ما قول به جواز را اختیار نمودیم و با بررسی های مفصلی که گذشت ثابت نمودیم که اجتماع امر و نهی همان طوری که در مقام جعل و تشریع جایز است و مانعی ندارد در مقام امثال ایضاً جایز و بلا مانع خواهد بود و هم اکنون نزاع مذکور را در جایی مطرح می نماییم که آقای مکلف نسبت به جمع بین مأمور به و منهی عنه اضطرار دارد، یعنی آقای مکلف غیر از مکان غصبی، مکان غیر غصبی دیگری ندارد که بتواند صلوة را در آن انجام بدهد و اگر بخواهد اتیان صلوة نماید باید آن را در مکان غصبی انجام بدهد، در این فرض آیا اجتماع امر و نهی جایز است و یا خیر؟

۱. نحوه اول اضطرار این است که خود مکلف حالت اضطرار را به اختیار خودش به وجود نیاورده است و بلکه اضطرار از ناحیه امر به وجود آمده است، مثلاً امر (انْقِذِ الْغَرِیقَ) مکلف را مجبور ساخته که در زمین غیر تصرف نماید و غریق را نجات دهد و انقاذ غریق راه دیگری جزء تصرف در ارض مغصوب ندارد و تصرف در ارض مغصوب از جهت انقاذ غریق واجب است، و از جهت اینکه تصرف در مال غصبی است حرام می باشد، در فرض مذکور ملاک امر که نجات نفس محترمه است قوی می باشد، لذا امر مقدم است و نهی از تصرف در مال غیر فعلیت ندارد و ساقط خواهد شد و احیاناً اگر ملاک نهی قوی باشد نهی مقدم می شود و امر ساقط خواهد شد.

النهي.

وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فإن كان ملاك الامر أقوى - كما في المثال المذكور - قدم جانب الامر ويسقط النهي عن الفعلية، وإن كان ملاك النهي أقوى قدم جانب النهي، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك انسان.

(تنبيه) - مِمَّا يَلْحَقُ بِهَذَا الْبَابِ ^(۱) ويتفرع عليه ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الاتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك الفعل المحرم مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى انه اضطر إلى الاتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام الذي قد اضطر اليه. ومثاله: المحبوس في مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولا يسعه الاتيان بها خارج المكان المغصوب.

فهل في هذا الفرض يجب عليه الاتيان بالعبادة وتقع صحيحة، او لا؟ نقول: لا ينبغي الشك في ان عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة، لانه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعلية للنهي لاشتراط القدرة في التكليف فالامر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه اداء الصلاة، ولا بد أن تقع حينئذ صحيحة.

نعم يستثنى من ذلك ما لو كان ^(۲) دليل الامر ودليل النهي متعارضين بأنفسهما من

۱. یعنی یکی از ملحقات فرض مذکور، آن جایی است که مکلف برای انجام عبادت واجب مجبور است که فعل حرامی را مرتکب شود، مثلاً در زمین غصبی محبوس است و وقت صلوة ضیق می باشد و باید صلوة را در ارض غصبی انجام بدهد، در این صورت صلوة صحیح است و نهی (لا تَغْصَب) نسبت به مکلف فعلیت ندارد.

۲. اگر دلیل امر و نهی از ابتدای امر با هم تعارض داشته باشند و بخاطر مرجحات، جانب نهی را مقدم بداریم در این صورت عبادت صحیح نخواهد بود چه آنکه امر عبادت بر اثر تعارض سقوط کرده و هم اکنون که عبادت را انجام می دهد امر فعلی وجود ندارد تا با قصد آن امر، عبادت صحیح باشد و رجحان ذاتی ایضاً ثابت نمی باشد چه آنکه بعد از تعارض دلیل امر و نهی و تقدیم جانب نهی، رجحان ذاتی در آن عبادت محرز نخواهد بود، گر چه قیله ای گفته است که پس از زوال فعلیت نهی بخاطر اضطرار دلیل امر دوباره زنده می شود و عبادت عبادت را تصحیح خواهد کرد، ولكن آقای قیل سوراخ دعا را گم کرده است و اینکه دلیل امر دوباره زنده می شود در جایی است که نهی از باب تزاحم مقدم شده

اول الامر، وقد رجحنا جانب النهي باحد مرجحات باب التعارض، فانه في هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة، لان العبادة لا تقع صحيحة الا اذا قصد بها امتثال الامر الفعلي بها - ان كان - او قصد بها الرجحان الذاتي قربة إلى الله تعالى. والمفروض انه هنا لا أمر فعلي لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع لان المفروض تقديم جانب النهي. وقيل: ان النهي إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الامر.

وهذه غفلة ظاهرة فان دليل الامر بما هو حجة لا يكون شاملا لمورد الاجتماع لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي، فاذا اضطر المكلف إلى فعل المنهي عنه لا يلزم منه ان يعود دليل الامر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية. وانما يتصور أن يعود الامر فعليا إذا كان تقديم النهي من باب التزام فاذا زال التزام عاد الامر فعليا. وأما الرجحان الذاتي، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لا يكون الرجحان محرزاً في مورد الاجتماع، لان عدم شمول دليل الامر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاء المقتضي وهو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقرباً به إلى الله تعالى.

(الثاني) - (١) ان يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مغصوباً متعمداً، فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغصب، فان هذا التصرف بالمنزل في الخروج لا

باشد و بعداً بخاطر اضطرار، نهی زائل شود و دلیل امر به صورت فعلی بودن زنده می شود و اما در باب تعارض چنین نخواهد بود.

١. نحوه دوم اضطرار این است که مکلف حالت اضطرار را بدست خود و با اختیار خود به وجود آورده است، مثلاً آقای مکلف بدون اجازه، تعمداً وارد منزل غیر شده است و بعداً جهت خلاصی از استمرار غصب مبادرت به خروج از منزل می نماید این خروج از منزل، از یک جهت واجب است چه آنکه مقدمه برای خلاصی از ادامه غصب می باشد و از جهت اینکه تصرف در مال غیر است حرام خواهد بود، و این مسئله در لسان متأخرین به (توسط در مغصوب) معروف شده است و مسئله مذکور از دو ناحیه مورد بحث واقع می شود:

ناحیه اول: در این است که آیا تصرف خروجی حرام است و یا واجب می باشد.

ناحیه دوم: اگر در حال خروج صلواتی انجام بدهد صحیح است و یا باطل؟

شك في انه تصرف غصبي أيضا، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام وكان اضطراره اليه بمحض اختياره اذ دخل المنزل غاصبا باختياره. وتعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة (التوسط في المغصوب) والكلام يقع فيها من ناحيتين:

۱- في حرمة هذا التصرف الخروجي او وجوبه.

۲- في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج.

حرمة الخروج من المغصوب او وجوبه

أما (الناحية الأولى) - (۱) فقد تعددت الاقوال فيها، فقول: بحرمة التصرف الخروجي

۱. در مورد اینکه خروج از منزل غصبی حرام است و یا واجب است؟ پنج قول ارائه داده شده است:

قول اول: خروج از منزل و مکان غصبی حرام است.

قول دوم: خروج فقط وجوب دارد و حرمت نخواهد داشت، منتهی این خروج واجب عقاب ایضاً دارد.

قول سوم: خروج تنها وجوب دارد و عقاب نخواهد داشت.

قول چهارم: خروج هم واجب است و هم حرام خواهد بود.

قول پنجم: خروج نه حرمت دارد و نه واجب خواهد بود بلکه عقاب خواهد داشت.

مرحوم مظفر قول اول را حق و مطابق واقع می داند و به منظور تشبیت آن استدلال می نماید، و ماحصل استدلال این است که آقای مکلف پیش از دخول در منزل غصبی از همه تصرفات غصبی که یکی از آنها همین تصرف خروجی است، نهی شده بود و این تصرف خروجی را با ترک دخول باید ترک می کرد و قدرت بر ترک تصرف خروجی داشت و حالاً که به سوء اختیار خود به تصرف خروجی مضطر شده است در عین حال این تصرف خروجی حرام است، و دلیل کسی که می گوید تصرف خروجی حرمت ندارد این است که تصرف خروجی اضطراری می باشد و شیئی اضطراری حرمت ندارد، در جواب می گوئیم این اضطرار از ناحیه خود آقای مکلف به وجود آمده است او به اختیار خود در منزل غصبی داخل شده و سرانجام با خروج اضطراری مواجه گشته است و این خروج اضطراری یکی از

فقط، وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله، وقيل: بوجوبه فقط ولا يعاقب فاعله، وقيل: بحرمة ووجوبه معا، وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه.

فنبغي ان نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة وهو القول الاول.

اما (وجه الحرمة) - فمبني على ان التصرف بالغصب بأي نحو من أنحاء التصرف (دخولا وبقاء وخروجا) محرم من أول الامر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل ان يدخل منهى عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف الخروجي لانه كان متمكنا من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمة فانه يقول به لانه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطر اليه سواء خرج الغاصب او بقي فيمتنع عليه تركه. ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة.

ولكننا نقول له: ان هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، وكان متمكنا من تركه بترك الدخول، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مخاطب من أول الامر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الامر في أفراد العنوان المنهي عنه، أي ان العنوان المنهي عنه وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع في عمومته كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عنه عموم العنوان. ونحن لا نقول - كما سبق - ان المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنوع تركه وان كان الامتناع بسوء الاختيار.

واما (وجه الوجوب) -^(١) فقد قيل: ان الخروج واجب نفسي باعتبار ان الخروج

افراد منهى عنه به حساب می آید و همانند تصرف دخولی حرمت خواهد داشت و اضطرار تصرف خروجی باعث نمی شود که تصرف خروجی حرام نباشد و نظر بر اینکه اضطرار مذکور را خود مکلف به وجود آورده لذا اضطرار مزبور با حرمت خروج منافات ندارد و در عین اینکه خروج اضطراری می باشد حرام هم خواهد بود.

۱. بعضی ها معتقدند که خروج از منزل غصبی یکی از افراد (تخلّص از حرام) می باشد

معنون بعنوان التخلّص عن الحرام، والتخلّص عن الجرام في نفسه عنوان حسن عقلا وواجب شرعا. وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الاعظم الانصاري - اعلى الله تعالى مقامه - على ما يظهر من تقارير درسه.

وقيل: ان الخروج واجب غيري - كما يظهر من بعض التفسيرات في تقارير الشيخ ايضا - باعتبار انه مقدمة للتخلّص من الحرام، وهو الغصب الزائد الذي كان يتحقق لو لم يخرج.

والحق: انه ليس بواجب نفسي ولا غيري.

أما أنه ليس (بواجب نفسي) فلاّنه:

(اولا) - (۱) ان التخلّص عن الشيء بأي معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به

يعنى خروج، مُعْتَوْنٌ است و عنوان (تخلّص از حرام)، بر آن صادق می باشد، بنا بر این تخلّص از حرام واجب نفسی می باشد و (خروج) که مُعْتَوْنٌ برای تخلّص از حرام است واجب نفسی خواهد بود و این سخن به شیخ انصاری (ره) نسبت داده شده است و بعضیها معتقدند که خروج از منزل غصبی واجب غیری می باشد چه آنکه (خروج) مقدمه می شود برای تخلّص از حرام و تخلّص از حرام و استمرار غصب، ذی المقدمه است و وجوب نفسی دارد و اما خروج مقدمه می باشد و وجوب غیری خواهد داشت.

۱. مرحوم مظفر نه واجب نفسی بودن خروج را قبول دارد و نه واجب غیری بودن آن را، و بدین لحاظ واجب نفسی بودن «خروج» را با وجوه ثلاثه رد می کند و همچنین با وجوه ثلاثه دیگر واجب غیری بودن «خروج» را به ابطال می کشاند و خلاصه وجوه ثلاثه بر ردّ واجب نفسی بودن (خروج) از قرار ذیل است: **أَوَّلًا أَنَّ التَّخْلُصَ عَنِ الشَّيْءِ... أَقَايَ قِلٌّ** در مقام اثبات وجوب نفسی برای «خروج» فرمودند که عنوان «تخلّص از حرام» که واجب نفسی می باشد عنوان کلی است که بر «خروج» قابل تطبیق خواهد بود و (تخلّص از حرام) وجوب نفسی دارد و معنوی آن که «خروج» باشد بلا شک وجوب نفسی خواهد داشت، می گوئیم عنوان «تخلّص از حرام» و عنوان «خروج» در مقابل هم می باشند نه آنکه هر کدام بر دیگری تصادق داشته باشند چه آنکه مراد از عنوان «تخلّص از حرام» اگر تخلّص از غصب باشد در این صورت آقای مکلف در حال خروج مبتلا به غصب می باشد برای اینکه مکلف در حال خروج متصرّف به منصوب خواهد بود، بنا بر این (خروج) همان حالت ابتلا به غصب بوده و

بدیل له لا یجتمعان، وهما من قبیل الملكة وعدمها. وهذا واضح.

وحینئذ نقول له: ما مرادك من التخلّص الذي حکمت علیه بانه عنوان حسن؟
ان كان المراد به التخلّص من أصل الغصب فهو بالخروج^(١) - أي الحركات
الخروجية - مبتل بالغصب، لا أنه متخلص منه، لانه تصرف بالمغصوب.

وان كان المراد به التخلّص من الغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج، فهو لا ينطبق
على الحركات الخروجية، وذلك لان التخلّص لما كان مقابلاً للابتلاء بدیلاً له - كما قدمنا
- فالزمان الذي يصلح أن يكون زماناً للابتلاء لا بد ان يكون هو الذي یصدق علیه عنوان
التخلّص، مع أن زمان الحركات الخروجية سابق على زمان الغصب الزائد علیها لو لم
يخرج، فهو في حال الحركات الخروجية لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه، بل
الغاصب مبتل بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه یصدق علیه أنه
متخلص من الغصب.

و(ثانیا) - ان التخلّص لو كان عنواناً یصدق علی الخروج^(٢)، فلا ینبغي أن یراد من

مقابل و بدیل عنوان (تخلّص از حرام) می باشد نه آنکه «خروج» مصداق و معنوّ (تخلّص از حرام) باشد.

و اما اگر مراد از عنوان (تخلّص از حرام) تخلّص از غصب زائد یعنی استمرار غصب باشد
در این صورت زمان خروج، سابق بر زمان غصب زائد است و مکلف در حال خروج مبتلا به
غصب است و زمان تحقق خروج سابق بر تخلّص از غصب زائد می باشد و ایضاً (خروج)
مصداق و معنوّ تخلّص از حرام (که همان استمرار غصب باشد) نخواهد بود و لذا خروج
نمی تواند وجوب نفسی داشته باشد. ۱. مرجع ضمیر (فهو) مکلف می باشد.

۲. وجه دوّم بر واجب نفسی نبودن «خروج» این است که اگر قرار باشد که عنوان
(تخلّص از حرام) بر (خروج) صادق باشد باید خروج را به حرکات خروجی و قدمهایی که
به سوی درب خروجی برداشته می شود معنی نکنیم و بلکه (خروج) را به چیزی معنا کنیم که
حرکات خروجی و قدمهایی که به سوی درب خروجی برداشته می شود، مقدّمه و یا شبه
مقدّمه برای آن چیز باشد و آن چیز عبارت است از کون فی خارج الدّار، در این صورت ایضاً
عنوان (تخلّص از حرام) بر حرکات خروجی که تصرف در مغصوب است صادق نخواهد
بود، چنان چه قائل به وجوب نفسی داشتن (خروج) می خواست ثابت کند که این حرکات

الخروج نفس الحركات الخرجية، بل على تقديره ينبغي أن يراد منه ما تكون الحركات الخرجية مقدمة له أو بمنزلة المقدمة. فلا ينطبق إذاً عنوان التخلّص على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد أن يحققه هذا القائل.

وَالسِّرُّ وَاضِحٌ،^(۱) فان الخروج يقابل الدخول ولما كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد أن يكون الخروج بمقتضى المقابلة عنواناً للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. اما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخرجية التي منها يكون الخروج فهو مقدمة أو شبه المقدمة للخروج لا نفسه.

و(ثالثاً) - لو سلمنا ان التخلّص^(۲) عنوان ينطبق على الحركات الخرجية فلا نسلم

خروجی که تصرف در مغصوب است مُعْنَوْنٌ و مصداق برای عنوان (تخلّص از حرام) است.
 ۱. خروج در نقطه مقابل دخول است و دخول همان کون و بودن در داخل دار است که سابقه عدم دارد و خروج باید همان کون و بودن در خارج دار باشد که مسبوق به عدم می باشد، بنا بر این خروج چیزی است که حرکات خروجیه که تصرف در مغصوب است مقدمه و شبه مقدمه برای آن چیز خواهد بود و در عین حال وجوب نفسی برای آن حرکات خروجی که تصرف در مغصوب است و مورد بحث و نظر می باشد، ثابت نمی شود چه آنکه مصداق و معنوی (تخلّص از حرام) «خروج» است نه آن حرکات خروجی و قدمهایی که به سوی درب خروجی برداشته می شود و تصرف در مغصوب است.

۲. وجه سؤم برای واجب نفسی نبودن «خروج» (حرکات خروجیه که تصرف در مغصوب است) آن است که تاکنون اصرار بر این بود که خروج و حرکات خروجی را از تحت عنوان (تخلّص از حرام) خارج نماییم.

در وجه سؤم می گوئیم این حرکات خروجی داخل در عنوان «تخلّص از حرام» می باشد قائل به وجوب نفسی داشتن «خروج» فوراً با خوشحالی عمیق می گوید عنوان «تخلّص از حرام» واجب نفسی است و حرکات خروجی آن که معنوی آن می باشد بلا شک واجب نفسی خواهد بود، می گوئیم کئی گفته است که عنوان «تخلّص از حرام» وجوب نفسی دارد (دقت فرمایید) تخلّص از حرام عبارت اخری ترک حرام است، نهی «لا تَغْصَب» دلالت بر زَجْر و مَنع از غصب می نماید و ترک حرام که همان تخلّص از غصب باشد واجب نفسی دارنده مصلحت نمی باشد چه آنکه نهی از غصب، اقتضای امر به ترک غصب و تخلّص از غصب را ندارد و

بوجوبه النفسي، لأن التخلص عن الحرام ليس هو الا عبارة اخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهي عن الفعل، وقد تقدم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الاول وفي مسألة الضد في الجزء الثاني، فكما ان الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده العام أي نقيضه وهو الترك، كذلك ان النهي عن الشئ لا يقتضي الامر بضده العام أي نقيضه وهو الترك. ولذا قلنا في مبحث النواهي: ان تفسير النهي بطلب الترك كما وقع للقوم ليس في محله وانما هو تفسير للشئ بلازم المعنى العقلي، فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل. وكذلك في الامر فان مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلا لا على ان يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي الا مفسدة الفعل وليس في الامر الا مصلحة الفعل.

واما ان الخروج ليس (بواجب غيري)، فلأنه:

(أولا) - قد تقدم^(١) ان مقدمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأن التخلص

واجب نفسي.

(ثانيا) - ان الخروج^(٢) الذي هو عبارة عن الحركات الخرجية في مقصود هذا

بلکه ترک غضب و تخلّص از غضب، لازم عقلی برای زجر و منع از غضب خواهد بود و این ترک غضب و تخلّص از غضب ذی مصلحت نفسیه نمی باشد تا واجب نفسی باشد.

بنا بر این عنوان تخلّص از حرام، وجوب نفسی ندارد و خروج و حرکات خروجیه از دار غصبی که معنوی و مصداق برای (تخلّص از حرام) است به هیچ وجه وجوب نفسی نخواهد داشت.

١. وجه اول بر واجب غیري نبودن خروج آن است که قائل به وجوب غیري داشتن «خروج» فرمودند که (خروج) مقدمه برای «تخلّص از حرام» است و «تخلّص از حرام» واجب است و مقدمه آن وجوب غیري و مقدمی خواهد داشت، قُتِبَتْ اینکه «خروج» وجوب غیري و تبعی دارد می گوییم در بحث مقدمه واجب ثابت کردیم که مقدمه واجب، واجب نخواهد بود. بنا بر این (خروج) از داشتن وجوب غیري و تبعی محروم می باشد.

٢. ما حصل وجه دوم بر واجب غیري نبودن «خروج»: این است که «خروج» عبارت است

القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق انما هو مقدمة للكون في خارج الدار والكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لانفسه، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فان المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد.

وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته.

وَ(ثَالِثًا) - لَوْ سَلَّمْنَا أَنَّ التَّخْلَصَ وَاجِبٌ نَفْسِي^(۱) وانه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له وان مقدمة الواجب واجبة - لو سلمنا كل ذلك فان مقدمة الواجب انما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك كما لو كانت محرمة في نفسها كركوب المركب الحرام في طريق الحج فانه لا يقع على صفة الوجوب وان توصل به إلى

از همان حرکات خروجی و قدم برداشتن به سوی درب خروجی و این حرکات خروجی مقدمه برای «تخلص از غصب» نمی باشد بلکه مقدمه برای «كون فی خارج الدار» خواهد بود، منتهی این «كون فی خارج الدار» ملازم با عنوان تخلص از حرام می باشد نه آنکه نفس تخلص از حرام باشد و بر فرض که عنوان (تخلص از حرام) واجب باشد لازم نمی آید که ملازم آن ایضاً واجب باشد چه آنکه در مسئله ضد بیان کردیم که لازم نیست متلازمین در حکم، مشترک باشند، بنا بر این (كون فی خارج الدار) واجب بودنش محرز نمی باشد و (خروج) که مقدمه آن می باشد چگونه واجب بودنش محرز خواهد بود؟

۱. وجه سؤم بر واجب غیری نبودن «خروج» این است: بر فرضی که قبول نماییم عنوان (تخلص از حرام) وجوب نفسی دارد و ایضا قبول نماییم که تخلص از حرام، نفس (كون فی خارج الدار) است و حرکات خروجی مقدمه برای آن عنوان تخلص از حرام می باشد و ایضا قبول نماییم که مقدمه واجب، واجب خواهد بود، در عین حال (خروج) به عنوان مقدمه نمی تواند واجب باشد چه آنکه مقدمه واجب، زمانی می تواند وجوب غیری داشته باشد که مانعی در کار نباشد و اگر مانعی وجود داشته باشد از واجب بودن غیری، ساقط خواهد شد مثلاً با مَرَكَبٍ مُحَرَّمٍ الرُّكُوبِ اگر طریق حج را بپیماید این طی طریق صفت وجوب غیری را به خود نمی گیرد در ما نحن فیه حرکات خروجی و قدم برداشتن های بسوی درب خروجی نظر بر اینکه تصرف در مال غیر است و حرام می باشد، هرگز صفت

وجوب را به خود نمی گیرد و از باب مقدمه، واجب نخواهد بود.

الواجب. وهنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من افراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة.

فان قلت: ان المقدمة المحرمة^(۱) انما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، واما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذیها لان الامر يدور حينئذ بين امثال الوجوب وبين امثال الحرمة، فلو كان الوجوب اهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. وهنا الامر كذلك فان المقدمة منحصرة، والواجب - وهو ترك الغصب الزائد - اهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فانه حينئذ يكون الدوران في مقام التشريع. واما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض في المقام، فان المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من اول الامر بالنهي عن الغصب مطلقا ولا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الاهم.

۱. ما حصل اشكال این است که حرمت مقدمه واجب، زمانی از واجب بودن آن مقدمه ممانعت می کند که توصل و رسیدن به ذی المقدمه منحصر به مقدمه حرام نباشد و اما اگر توصل و رسیدن به ذی المقدمه منحصر به مقدمه حرام باشد و راه دیگری نداشته باشد در این صورت محرم بودن مقدمه، مانع از واجب بودن مقدمه نخواهد بود، چه آنکه در فرض مذکور بین وجوب ذی المقدمه و حرمت مقدمه تزاحم برقرار می شود و وجوب ذی المقدمه اهم است و باعث سقوط حرمت از مقدمه می شود و سرانجام صفت حرمت از مقدمه سلب شده و صفت وجوب برای مقدمه ثابت خواهد شد، فثبت اینکه «خروج» با آنکه محرم است وجوب گیری و مقدمی خواهد داشت.

قلت: ما حصل جواب این است که همه سخنان فان قلت درست است و قابل قبول می باشد ولی سخنان مستشکل در جایی درست است که حرمت مقدمه از ناحیه خود مکلف و بسوء اختیار مکلف نباشد و در مانحن فيه فرض مسئله آن جایی است که مکلف بسوء اختیار خود حرمت (خروج) را به وجود آورده و لذا «خروج» هرگز به صفت وجوب از باب مقدمه، متصف نمی شود و بلکه خروج و حرکات خروجی حرام است و مکلف مجبورا باید آن حرام را مرتکب شود و از دار غصبی خارج گردد و در عین حال منتظر عقاب در این رابطه ایضا باشد.

وانما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاءً خارجياً بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض ان المولى من اول الامر - قبل ان يدخل المكلف في المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع اذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تزام في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخرجية تكون أيضاً محرمة يستحق عليها العقاب لانها من افراد ما هو منهي عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

صحة الصلاة حال الخروج

واما (الناحية الثانية) وهي صحة الصلاة^(١) حال الخروج، فانها تبثني على اختيار احد الاقوال في الناحية الاولى.

فان قلنا: بان الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فانه لا مانع من الاتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها ام لم يضق، ولكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً على الحركات الخرجية فان هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرماً منهاه عنه.

فاذا استلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً فان كان الوقت ضيقاً، فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلي ايماء بدل الركوع والسجود. وان كان الوقت متسعاً لادائها بعد الخروج وجب ان ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

١. ناحیه دوم بحث اگر آقای مکلف در حین خروج از زمین غصبی اتیان صلوة نماید صحت صلوة مبتنی بر اختیار یکی از اقوال خمسہ است کہ در ناحیه اولی بیان گردید به این کیفیت اگر در ناحیه اولی قول به وجوب «خروج» را اختیار نمودیم در این صورت وقت صلوة چه ضیق باشد و چه ضیق نباشد اتیان صلوة در حال (خروج) مانعی ندارد منتهی اتیان صلوة در صورتی مانع ندارد کہ تصرفات بیشتری را در زمین مغصوب باعث نگردد، و الاً اگر اتیان صلوة علاوه بر حرکات خروجی و قدم زدن های به سمت درب خروجی، باعث تصرفات دیگری در زمین مغصوب بشود در این صورت اگر وقت صلوة ضیق باشد باید به اقل اکتفا نماید و جای رکوع و سجود به ایما و اشاره اکتفا کند و صلوة را انجام بدهد و اگر وقت موسع باشد باید بعد از خروج صلوة را اتیان نماید.

وَإِنْ قُلْنَا: بِوُقُوعِ الْخُرُوجِ عَلَى صِفَةِ الْحُرْمَةِ^(۱) فإنه مع سعة الوقت لابد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزم تصرفاً زائداً أم لم تستلزم، ومع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبة، والصلاة لا تترك بحال فيجب أدائها مع ترك ما يستلزم منها تصرفاً زائداً فيصلّي ايماء للركوع والسجود ويقرأ ما شيا فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا.

وَإِنْ قُلْنَا: بِعَدَمِ وَقُوعِ الْخُرُوجِ عَلَى صِفَةِ الْحُرْمَةِ^(۲) ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفاً زائداً حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

المسألة الخامسة - دلالة النهي على الفساد

تحرير محل النزاع

هذه المسألة^(۳) من أمهات^(۴) المسائل الأصولية التي بحثت من القديم. ولأجل

۱. اگر قائل شویم که (خروج) حرمت دارد و سرانجام عقابی در انتظار مکلف خواهد بود، در این صورت اگر وقت صلوة توسعه دارد اتيان صلوة چه مستلزم تصرفات زايد باشد يا نباشد بايد به بعد از خروج محول شود و اما اگر وقت صلوة ضيق باشد بايد صلوة را اتيان نمايد منتهی تزاحم بين حرام غصبي و صلوة واجب برقرار می شود و اداء صلوة واجب است با رعایت اقل واجب و ترک تصرفات زائد که طمأنينه و انجام رکوع و سجود ساقط می شود.

۲. و اگر قائل شویم که (خروج) نه واجب است و نه حرام، در این صورت اداء صلوة در حال خروج حتی با سعة وقت آن مانعی ندارد منتهی در صورتی که مستلزم تصرفات زائد نشود.

۳. پنجمین مسئله از مسائل ملازمات عقليه غير مستقلة، مسئله دلالت نهی بر فساد است. پیش از بررسی و توضیح مطالب کتاب و فرمایشات مرحوم مظفر لازم است نکته ای را در رابطه با مسئله مورد بحث مورد توجه قرار بدهیم و آن نکته این است که مسئله دلالت نهی بر فساد اولاً جزء مسائل علم اصول است و ثانیاً جزء مسائل عقلی غیر مستقل می باشد.

و اما اصولی بودن مسئله مورد بحث از این قرار است که ملاک و معیار مسئله اصولی آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلّی واقع شود و بدون ضمیمه مسئله دیگر و بنفسها

تحریر محل النزاع فيها وتوضیحه علینا أن نشرح الالفاظ الواردة في عنوانها وهي كلمة: الدلالة، النهی، الفساد.

ولابد من ذکر المراد من الشيء المنهى عنه أيضاً، لانه مدلول عليه بكلمة النهی اذ النهی لابد له من متعلق.

إذاً ينبغي البحث عن أربعة أمور:

۱- (الدلالة). فَإِنَّ ظَاهِرَ^(۵) اللفظة يعطي أن المراد منها الدلالة اللفظية ولعله لأجل

در استنباط حکم شرعی کلی مؤثر باشد و این خصوصیت در مسئله مورد بحث موجود است، چه آنکه در مسئله مورد بحث، در حقیقت بحث از این است که آیا ملازمه بین تعلق نهی بشیء، و فساد و عدم صحت آن شیئی موجود است یا خیر؟

اگر ملازمه ثابت باشد نتیجه کلی که بطلان و فساد منهی عنه باشد حاصل می شود.

و اما عقلی بودن مسئله مورد بحث بدین لحاظ است که حاکم به ثبوت ملازمه بین حرمت شیئی و فساد و بطلان آن، عقل خواهد بود و لذا مسئله دلالت نهی بر فساد جزء مسائل عقلی بوده و به عالم لفظ ارتباطی نخواهد داشت.

۴. مرحوم مظفر می فرماید: مسئله دلالت نهی بر فساد از مسائل بسیار مهم علم اصول است و از قدیم الآیام محل بحث و نزاع بوده است و ما بخاطر مشخص و واضح شدن محل نزاع در مسئله مزبور، سه کلمه ای را که در عنوان نزاع بکار رفته اند و همچنین کلمه منهی عنه را باید مورد بررسی قرار دهیم و مراد و مقصود از آنها را مشخص نماییم.

۵. غرض این است که آیا منظور و مقصود از (دلالة) در عنوان نزاع دلالت لفظی است و یا دلالت عقلی که همان اقتضا باشد، می باشد و یا آنکه مراد از دلالت اعم از دلالت لفظی و عقلی خواهد بود با ظهور بدوی از ظاهر لفظ (الدلالة) چنین فهمیده می شود که مراد از دلالت، دلالت لفظی است و لذا بعضی از اصولیین مسئله دلالت نهی بر فساد را در مباحث الفاظ درج نموده است و لکن با توجه به بحث هایی که علماء در مورد آن مسئله مطرح نموده اند و با توجه به گفتار اصولیین متأخرین، مراد و مقصود از (دلالة) همان اقتضای عقلی می باشد، بنا بر این منظور از (دلالة) در محل نزاع دلالت عقلی و همان اقتضای عقلی خواهد بود که آیا طبیعت نهی از شیء، از نظر عقلی اقتضای فساد منهی عنه را دارد یا ندارد، و روی این جهت لازم نیست که دلیل دال، بر نهی از شیئی حتماً باید دلیل لفظی باشد، بلکه اگر دلیل

هذا الظهور البدوي أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الالفاظ، ولكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي اليه لفظ الاقتضاء، حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجملة من الاقوال فيها، لاسيما المتأخرون من الاصوليين.

وعليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. وحينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلاً، ومن هنا يعلم أنه لا يشترط في النهي أن يكون مستفاداً من دليل لفظي. وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، او عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء وصحته. لا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية.

نعم قد يدعي بعضهم أن هذه الملازمة - على تقدير ثبوتها^(١) - من نوع الملازمات البينة بالمعنى الاخص. وحينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي دالاً بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه، فيصح أن يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية.

مرکز تحقیق کلامی و فقهی اسلامی

دال بر نهی از شیئی دلیل عقلی باشد ایضاً نزاع مطرح است که آیا ملازمه عقلی بین نهی از شیئی و فساد آن شیئی وجود دارد یا خیر؟ و نظر بر اینکه بحث و نزاع در مسئله مورد نظر در حقیقت بحث از ملازمه و عدم ملازمه عقلیه است، لذا مسئله را در قسم ملازمات عقلیه مطرح نمودیم.

١. تاکنون معلوم گردید که مراد از دلالت، دلالت عقلی می باشد و در این عبارت مرحوم مظفر می خواهد یاد آور شود که اگر از لفظ (دلالت) در عنوان نزاع، معنای عام که شامل دلالت لفظی و عقلی باشد، اراده شود ایضاً صحیح می باشد و رمز صحت آن است که بعضی از علماء مدعی هستند که ملازمه مذکور (بر فرض ثبوت آن) از نوع ملازمه بین به معنی الاخص بوده و لازم بین به معنی الاخص مدلول التزامی به دلالت لفظی خواهد بود و به دلالت عقلی ربطی ندارد و حینئذ مثلاً لفظ (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَا) به دلالت مطابقی بر نهی از صلوة دلالت دارد و به دلالت التزامی بر فساد و بطلان صلوة دلالت خواهد داشت، بنا بر این اگر از لفظ (دلالت) اعم از دلالت لفظی و عقلی مراد باشد ایضاً صحیح است و عنوان نزاع این ادعای بعضی از علماء را شامل خواهد شد.

وَنَحْنُ نَقُولُ: هَذَا صَحِيحٌ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ^(۱) وَلَا بِأَسْ بِتَعْمِيمِ الدَّلَالَةِ إِلَى اللَّفْظِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ فِي الْعَنْوَانِ حِينَئِذٍ، وَلَكِنْ النِّزَاعُ مَعَ هَذَا الْقَائِلِ أَيْضًا يَقَعُ فِي الْمُلَازِمَةِ الْعَقْلِيَّةِ قَبْلَ فَرْضِ الدَّلَالَةِ اللَّفْظِيَّةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ، فَالْبَحْثُ مَعَهُ أَيْضًا يَرْجِعُ إِلَى الْبَحْثِ عَنِ الْاِقْتِضَاءِ الْعَقْلِيِّ. فَالْأَوَّلَى أَنْ يَرَادَ مِنَ الدَّلَالَةِ فِي الْعَنْوَانِ الْاِقْتِضَاءُ الْعَقْلِيِّ، فَانَّهُ يَجْمَعُ جَمِيعَ الْاِقْوَالِ وَالْاِحْتِمَالَاتِ، لَا سِوَمَا إِنْ الْبَحْثُ يَشْمَلُ كُلَّ نَهْيٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَفَادًا مِنْ دَلِيلٍ لَفْظِيٍّ. وَالْعِبَارَةُ تَكُونُ أَكْثَرَ اسْتِقَامَةً لَوْ عَبَّرَ عَنْ عَنْوَانِ الْمَسْأَلَةِ بِمَا عَبَّرَ بِهِ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ بِقَوْلِهِ (اِقْتِضَاءُ النَّهْيِ الْفُسَادِ) فَأَبْدَلَ كَلِمَةَ الدَّلَالَةَ بِكَلِمَةِ الْاِقْتِضَاءِ، وَلَكِنْ نَحْنُ عَبَّرْنَا بِمَا جَرَتْ عَلَيْهِ عَادَةُ الْقَدَمَاءِ فِي عَنْوَانِ الْمَسْأَلَةِ مُتَابِعَةً لَهُمْ.

۲- (النهي). أَنَّ كَلِمَةَ النَّهْيِ^(۲) ظَاهِرَةٌ - كَمَا تَقْدُمُ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ ص ۱۷۰ - فِي

۱. مرحوم مظفر می فرماید که اگر مراد از (دلالة) در عنوان نزاع همان دلالت عقلی یعنی اقتضا باشد بهتر است و ادعای بعضی از علماء را شامل می شود چه آنکه نزاع با کسی که می گوید ملازمه از نوع ملازمه بین به معنی الاخص است در حقیقت نزاع از ملازمه عقلیه خواهد بود به این معنا که پیش از فرض دلالت لفظیه التزامیه با این قائل نزاع می شود که آیا ملازمه عقلیه بین نهی از شیئی و فساد آن شیء، موجود است یا نه و در ادامه نزاع قائل مذکور ملازمه بین به معنی الاخص را مطرح می نماید، بنابراین در ابتدای امر نزاع و بحث با قائل مذکور، مربوط به ملازمه عقلیه و اقتضای عقلی خواهد بود، بنا بر این اولی و سزاوار این است که (دلالة) به معنی اقتضای عقلی باشد و همه احتمالات و اقوال را شامل می شود و مخصوصاً عنوان بحث، هر نهی را حتی نهی که مدلول دلیل لفظی نباشد شامل می شود.

کوتاه سخن: مراد از کلمه (دلالة) در عنوان نزاع، خصوص دلالت عقلی است که همان اقتضا باشد و لذا عبارت صاحب کفایه که کلمه (دلالة) را با کلمه (اقتضا) عوض نموده و به جای کلمه دلالت از کلمه (اقتضا) استفاده کرده است، از استقامت بیشتری برخوردار می باشد و مرحوم مظفر بخاطر پیروی از عادت قدما کلمه (دلالة) را در عنوان نزاع بکار برده و دست به تعویض کاری نزده است.

۲. پیش از بیان اینکه مراد و مقصود از کلمه (نهی) چه می باشد باید توجه داشت که در شریعت مقدس اسلام سه قسم نهی وجود دارد:

۱- نهی تحریمی، مانند لا تشرب الخمر، که شرب خمر منهی عنه بنهی تحریمی

خصوص الحرمة، وقلنا هناك: ان الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل، أما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشتمل النهي التحريمي والنهي التنزيهي (اي الكراهة). ولعل كلمة النهي في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلا ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكل من القسمين بعد ان كان النزاع قد وقع في كل منهما.

وكذلك كلمة النهي - باطلاقها - ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، ولكن النزاع أيضا وقع في كل منهما فاذا ينبغي تعميم كلمة النهي في العنوان للتحريمي والتنزيهي وللنفسي والغيري، كما صنع صاحب الكفاية رحمته وشيخنا النائيني رحمته جزم باختصاص النهي ^(۱) في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسي، لانه يجزم بان

می باشد.

۲- نَهْيُ تَنْزِيهِي و كراهتی، مانند لَا تُصَلِّ فِي الْحَمَّامِ، که صلوة در حمام منهی عنها به نَهْيِ تنزیهی و کراهتی می باشد.

۳- نَهْيِ غیری، مانند نَهْيِ از صلوتی که ازاله نجاست از مسجد توقّف بر ترک آن صلوة، دارد، صلوتی که ضِدّ ازاله است منهی عنها به نَهْيِ غیری می باشد.

در مورد کلمه (نَهْيِ) مسلم است همان طوری که در باب نواهی بیان کردیم موضوع له و معنای حقیقی نَهْيِ، مَنع و رَجْر می باشد و ظهور نَهْيِ در حرمت مستند به وَضْع نبوده و بلکه به حکم عقل ظهور در حرمت دارد، بنا بر این کلمه نَهْيِ با توجّه به حکم عقل ظهور در نَهْيِ تحریمی خواهد داشت و لکن کلمه نَهْيِ به لحاظ وَضْع که به معنای رَجْر و مَنع می باشد نَهْيِ تحریمی و تنزیهی را شامل می شود، بنا بر این کلمه نَهْيِ در عنوان نزاع تعمیم داشته و هر دو قسم نَهْيِ را شامل می شود و نزاع در مورد هر دو قسم مطرح می باشد وَ كَذَلِكَ كَلِمَةُ النَّهْيِ - بِإِطْلَاقِهَا ... و همچنین کلمه نَهْيِ از نظر ظهور اطلاقاً تنها نَهْيِ تحریمی نفسی را شامل می شود و لکن نزاع در مورد نَهْيِ غیری ایضاً مطرح است، بنا بر این باید کلمه نَهْيِ را در عنوان نزاع تعمیم بدهیم تا نَهْيِ غیری را ایضاً شامل بشود، چنانچه مرحوم صاحب کفایه کلمه نَهْيِ را تعمیم داده که شامل نَهْيِ تحریمی و تنزیهی و غیری خواهد بود.

۱. مرحوم نائینی عنوان نزاع را خصوص نَهْيِ تحریمی نفسی قرار داده است و نَهْيِ تنزیهی و غیری را از دائره نزاع خارج ساخته است و فرموده است که نَهْيِ تنزیهی و نَهْيِ غیری

التنزيهي لا يقتضي الفساد وكذا الغيري.

والذي ينبغي أن يقال له: ^(۱) ان الاختيار شيء وعموم النزاع في المسألة شيء آخر، فان اختياركم بان النهي التنزيهي والغيري لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع في المسألة مختصا بما عداهما، والمفروض أن هناك من يقول بان النهي التنزيهي والغيري يقتضيان الفساد.

فتعميم كلمة النهي في العنوان هو الاولى.

۳- (الفساد). ^(۲) ان الفساد كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحة تقابل

بدون شك اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را ندارد مثلاً صلوة در حمام که نهی تنزیهی دارد بدون شک صحیح است و باطل نخواهد بود و همچنین اتیان صلوة با ترک ازاله که نهی غیری دارد بدون شک صحیح است و باطل نخواهد بود، و لذا نهی تنزیهی و غیری باید از دائره نزاع بیرون باشد.

۱. در مقام پاسخ از مرحوم نائینی باید گفت جناب حضرت محقق نائینی بنا بر اختیار و مبنای شما بلی نهی تنزیهی و غیری اقتضای فساد را ندارد ولی ممکن است کسانی دیگر پیدا شوند که نهی تنزیهی و غیری را مقتضی فساد بدانند و اختیار شما مسئله ای است و عنوان نزاع مسئله دیگری خواهد بود بنا بر این باید عنوان نزاع را تعمیم بدهیم تا هر سه قسم نهی را شامل شود و قول کسانی که نهی تنزیهی و غیری را مقتضی فساد می دانند ایضاً مشمول نزاع واقع شود بنا بر این مقصود از کلمه (نهی) در عنوان نزاع عام است که شامل نهی تحریمی و تنزیهی و غیری خواهد بود.

۲. یکی از کلمات عنوان نزاع کلمه (فساد) است و در مقابل فساد (صحت) می باشد و تقابل صحت و فساد از قبیل تقابل نقیضین (عدم و وجود) و همچنین از قبیل تقابل ضدین (سیاهی و سفیدی) نخواهد بود بلکه تقابل آنها از قبیل تقابل عدم و ملکه (عمی و بصن) می باشد به این معنی شیئی ای که قابلیت صحت را دارد متصف به فساد می شود و الا شیئی که قابلیت صحت را ندارد هرگز متصف به صفت فساد نخواهد شد و صحت و فساد هر شیئی به حسب خود آن شیئی خواهد بود و مرحوم مظفر مطلب را به اندازه کافی توضیح داده است، بنا بر این مقصود و منظور از (فساد) در عنوان نزاع آن چیزی است که در مقابل (صحت) واقع شود، صحت یعنی تَامُ الْأَجْزَاء و شرائط بودن و فساد یعنی چیزی که تَامُ الْأَجْزَاء

العدم والملكة على الاصح، لا تقابل النقيضين ولا تقابل الضدين. وعليه فما له قابلية أن يكون صحيحا يصح أن يتصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

وصحة كل شيء بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها وجميع ما هو معتبر فيها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الامر وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب اثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال في عقد البيع والاجارة، ومن نحو العلقة الزوجية في عقد النكاح... وهكذا.

٤- (متعلق النهي).^(١) لا شك في أن متعلق النهي - هنا - يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحة والفساد ليصح النزاع فيه، والا فلا معنى لان يقال - مثلا -: ان النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد أولا يقتضي.

وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهي يقع موضعاً للنزاع في هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحة والفساد. وهذا واضح.

ثم ان متعلق النهي يعم العبادة والمعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم.

و شرائط نباشد.

١. مقصود و مراد از (منهى عنه) در محل نزاع آن چیزی است که قابلیت اتصاف به صحت و فساد را داشته باشد یعنی باید شیئی مرکب باشد که دارای اجزا و شرایط می باشد و اگر منهى عنه شیئی بسیط باشد که امرش دائر بین وجود و عدم باشد از محل نزاع بیرون خواهد بود مثلاً (شرب خمر) امرش دائر بین وجود و عدم است و مورد نزاع واقع نخواهد شد، بنا بر این هر چیزی که متعلق نهی باشد مورد نزاع واقع نمی شود بلکه متعلق نهی زمانی مورد نزاع است که وصف صحت و فساد را پذیرا باشد و ضمناً «متعلق نهی» عبادات و معاملات را شامل می شود.

وإذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان، يتضح المقصود من النزاع ومحلّه هنا، فانه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، فمن يقول بالاعتضاء فانما يقول بأن النهي يستلزم عقلاً فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهي دال على فساد المنهي عنه بالدلالة الالتزامية. ومن يقول بعدمه انما يقول بأن النهي عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساد.

او فقل: ان النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة والمنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهيّاً عنه، أي انه هل هناك مانعة جميع بين صحة الشيء والنهي عنه اولا؟

ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.
ولما كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً في كل واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادة والمعاملة، فينبغي البحث عن كل منهما مستقلاً في مبحثين:

المبحث الأول - النهي عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محل النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الخاص أي خصوص ما يشترط في صحتها قصد القرية، او فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه.^(۱)

۱. از بیانات گذشته معلوم شد که مرکز نزاع در مسئله مورد بحث این است که ملازمه عقلیه بین نهی از شیئی و فساد و ناصحیح بودن آن شیئی وجود دارد یا نه؟ و نظر بر اینکه بحث از نهی در عبادات با بحث از نهی در معاملات اختلاف و تفاوت‌های فراوانی دارد لذا هر کدام را جدای از هم و مستقلاً در دو مبحث مورد بررسی قرار داده است.

مبحث اول مربوط به نهی از عبادت است. مرحوم مظفر در مبحث اول ابتداءً دو مطلب قابل تذکری را یادآور می‌شود و پس از آن نحوه‌های چهارگانه نهی از عبادت را شمارش نموده و نظریه خود را در مورد اینکه نهی از عبادت اقتضای فساد آن عبادت را دارد یا ندارد ابراز می‌فرماید.

مطلب اول: الْمَقْصُودُ مِنَ الْعِبَادَةِ... در شریعت مقدّس اسلام دو نوع عبادت وجود دارد عبادت توصلیه، مانند تطهیر ثوب و دفن میت و... که قصد قربت در آن‌ها شرط نمی‌باشد و

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الاعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لانه - وان صح ان يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى - لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه وهو زوال النجاسة على وقوعه قريبا، فلو فرض وقوعه منهيا عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال ويسقط الامر به فلا يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهي به. نعم إذا وقع محرما منهيا عنه فانه لا يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى. فاذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: ان النهي عن العبادة بالمعنى الاعم يقتضي الفساد، فان من يدعي الممانعة بين الصحة والنهي يمكن ان يدعي الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحا - أي عبادة متقربا به إلى الله تعالى - وبين النهي عنه.

عبادت تعبدیه که قصد قربت در آنها شرط می باشد مانند صوم و صلوة و.. مرحوم مظفر از عبادات توصلیه به عبادات به معنی الاعم و از عبادات تعبدیه به عبادت به معنی الأخص تعبیر نموده است.

علی ای حال عبادتی که در محل نزاع مورد نظر است عبادت تعبدی به معنی الأخص می باشد و در عبادات توصلی نزاع دلالت نهی بر فساد جاری نمی شود مثلا تطهیر ثوب با آب غصبی منهی عنه می باشد و اگر کسی با آب غصبی لباس خود را تطهیر نماید امتثال حاصل می شود و نزاع مزبور قابل تصور نخواهد بود.

آری اگر فساد را به معنای عدم ثواب تفسیر کنیم نزاع مزبور در عبادت توصلی به معنی الاعم ایضا جاری خواهد شد در حالی که منظور از فساد همان معنایی است که بیان گردید نه آنکه فساد به معنای عدم ثواب باشد.

مطلب دوم: وَ لَيْسَ مَعْنَى الْعِبَادَةِ هُنَا أَنَّهَا... مقصود از عبادت در محل نزاع آن عبادتی است که شأنیت عبادت را دارا می باشد نه آنکه متعلق امر فعلی باشد و اگر عبادت امر ^{متعلق} فعلی باشد و در عین حال با همان عنوان که متعلق امر واقع شده است متعلق نهی قرار بگیرد اجتماع امر و نهی در شیی با عنوان واحد لازم می شود و نامعقول خواهد بود، بلکه محل نزاع آن عبادتی است که متعلق نهی باشد و بر فرض عدم نهی، قابلیت داشته باشد که با همان عنوان متعلق امر باشد مثلا صوم عیدین (عید فطر و عید قربان) متعلق نهی واقع شده است و صوم مذکور امر فعلی ندارد بلکه شأنیت آن را دارد که اگر منهی عنه نباشد مورد تعلق امر واقع بشود.

وليس معنى العبادة هنا انها ما كانت متعلقة للأمر فعلا، لانه مع فرض تعلق النهي بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الامر بها ايضا، وليس ذلك كباب اجتماع الامر والنهي الذي فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الامر، فانه ان جاز هناك اجتماع الامر والنهي فلا يجوز هنا لعدم تعدد العنوان، وانما العنوان الذي تعلق به الامر هو نفسه صار متعلقا للنهي.

وعلى هذا فلا بد أن يراد بالعبادة المنهي عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر وان لم تكن شاملة - بما هي مأمور بها - لما هو متعلق النهي، او ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. وبعبارة أخرى جامعة أن يقال: ان المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها وان لم يتعلق بها أمر فعلي لخصوصية المورد. **ثُمَّ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْعِبَادَةِ يَتَصَوَّرُ عَلَى أَنْهَاء: (١) (أحدها) - أن يتعلق النهي باصل العبادة كالنهي عن صوم العيدين وصوم الوصال وصلاة الحائض والنفساء، و(ثانيها) - أن يتعلق بجزئها كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة، و(ثالثها) - أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب أو المستنجز، و(رابعها) - أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع**

۱. نهی از عبادت به چهار نحو قابل تصور می باشد:

نحوه اول: این است که نهی به اصل عبادت تعلق بگیرد مانند نهی از صوم در روزهای عید قربان و عید فطر و نهی از روزه وصال (سه روز، روزه بدون افطار کردن) و نهی از صلوة حائض و نفساء که در همه موارد مذکور نهی به اصل عبادت که مجموعه ای از اجزأ و شرایط می باشد تعلق گرفته است.

نحوه دوم: آن است که نهی به یکی از اجزای عبادت تعلق گرفته باشد مانند نهی از قرائت سورة عزائم در صلوة.

نحوه سوم: آن است که نهی به یکی از شرایط عبادت و یا به یکی از شرایط جزء عبادت تعلق می گیرد، مانند نهی از صلوة با لباس غصبی و یا با لباس نجس است.

نحوه چهارم: آن است که نهی به وصفی که ملازم با عبادت است و یا ملازم با جزء عبادت است تعلق بگیرد مانند نهی از قرائت جَهْری، در موردی که إِخْفَات واجب است و یا نهی از قرائت إِخْفَاتی در موردی که جَهْر واجب است.

الاخفات والنهي عن الاخفات في موضع الجهر.

والحق: ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد سواء كَانَ نَهْيًا^(۱) عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته وبين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه، ويستحيل أيضا التقرب بما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو موصوف بالمبعد.

ومن الواضح ان المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنى.

ونحن اذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف^(۲) نقول به لا لأجل أن

۱. مرحوم مظفر^۱ نهی از عبادت در همه موارد چهارگانه ای که بیان گردید مقتضی فساد و یا ناصحیح بودن منهی عنه خواهد بود و ما حصل دلیل ایشان بر مدعای مذکور این است که معنای منهی عنه بودن شیء، آن است که آن شیئی مبعوض مولى بوده و باعث دوری از مولى خواهد بود و چیزی که مورد سخط و نفرت و خشم مولى باشد هرگز مورد رضایت و محبت مولى واقع نمی شود و باعث تقرب مولى نخواهد شد، بنا بر این صلوة حائض اگر مبعوض مولى باشد چگونه می تواند صحیح و وسیله تقرب به مولى باشد؟ بنا بر این نهی از اصل عبادت و نهی از جزء و شرط و وصف عبادت اقتضای فساد و ناصحیح بودن عبادت را دارد و رمز و انگیزه فاسد بودن و ناصحیح بودن همان است که شیئی مبعوض و منفور باعث تقرب به مولى و خشنودی مولى نخواهد شد و همین انگیزه در همه چهار مورد موجود است.

۲. بعضی ها مدعای مذکور را این چنین تعلیل نموده اند، نهی از اصل عبادت درست است که باعث فساد و ناصحیح بودن آن عبادت خواهد شد، و اما نهی از جزء و شرط و وصف عبادت که باعث فساد اصل آن عبادت می شود به این جهت است که فساد جزء و شرط و وصف یا از باب واسطه در ثبوت و یا از باب واسطه در عروض به اصل و خود عبادت سرایت می کند و سرانجام در فرض منهی عنه بودن جزء و شرط و وصف، اصل عبادت ایضا فاسد و ناصحیح خواهد بود. وَ لَا لِأَجْلِ أَنَّ جُزْءَ الْعِبَادَةِ... و بعض دیگر این چنین تعلیل کرده اند که در فرض منهی عنه بودن جزء و شرط عبادت، فساد و ناصحیح بودن اصل عبادت

النهي عن هذه الامور يسري إلى أصل العبادة وان ذلك واسطة في الثبوت او واسطة في العروض كما قيل، ولا لأجل أن جزء العبادة وشرطها عبادة فاذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط.

بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك لانه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات ولا تصل النوبة اليها بعد ما قلناه من انه يستحيل التقرب^(١) بما يشتمل على المبعد او بما هو مقيد او موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

على ان في هذه التعليلات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر ولا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه.



به اين لحاظ است كه فساد جزء فساد مركب را و فساد شرط، فساد مشروط را لازم خواهد داشت.

مرحوم مظفر می فرماید مدعای ما (مبنی بر اینکه منهی عنه بودن جزء و شرط و وصف عبادت، باعث فساد اصل عبادت می شود) مستند به دو تعلیل مذکور نمی باشد بلکه مستند به این است که شیئی ای که خودش مبغوض است و یا جزء و شرط و وصف آن مبغوض می باشد هرگز باعث تقرّب نمی شود و از صفت صحت، برخوردار نخواهد بود بنا بر این نیاز به دو تعلیل مذکور با آنکه هر کدام قابل مناقشه می باشد، نداریم و همین دلیلی را که ذکر کردیم مدعای ما را ثابت می کند و ما را از هر گونه تعلیل دیگر بی نیاز خواهد ساخت.

۱. بعد از آن چه که ما گفتیم (مِنْ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ...) بیان است از (ما) ما قلناه یعنی محال است تقرّب جستن به مولی (بِمَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْمُبْعَد) به آن چیزی که متضمن و مشتمل (مُبْعَد) و دور کننده از مولی است اشاره است به آن صورتی که نهی متعلق به جزء عبادت باشد (أَوْ بِمَا مُقَيَّدٌ) یا به آن چیزی که مقید و مشروط به مُبْعَد است که اشاره است به آن صورتی که نهی، به شرط عبادت متعلق باشد (او موصوف بِالْمُبْعَد) یا به آن چیزی که موصوف برای مَبْعَد می باشد که اشاره است به آن صورتی که نهی، به صفت عبادت متعلق باشد کما يَسْتَحِيلُ التَّقَرُّبُ بِنَفْسِ الْمُبْعَد) چنان چه تقرّب بنفس مَبْعَد محال می باشد که اشاره است به آن صورتی که نهی به اصل عبادت متعلق باشد.

هذا كله في النهي النفسي، اما (النهي الغيري)^(۱) المقدمي فحكمه حكم النفسي بلا فرق، كما اشرنا إلى ذلك في ما تقدم ص: ۵۵۶

فانه اشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعظم مشايخنا^(۲) للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة وحرّازة في المنهي عنه^(۳)، فيبقى المنهي عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهي، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة، بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة والحرّازة في المنهي عنه المانعة من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بان التقرب^(۴) والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة والمفسدة

۱. مرحوم مظفر می فرماید تا کنون همه بحث های ما و مدعای ما و دلیل ما در مدار نهی نفسی می چرخید و اما نهی غیری مانند تعلق نهی به صلوتی که ضد ازاله می باشد مرحوم مظفر می فرماید با نهی نفسی از جهت اقتضای فساد منهی عنه، هیچ گونه فرقی ندارد و در صفحه ۵۵۵ همین کتاب به عدم فرق بین نهی نفسی و تبعی از لحاظ اقتضای فساد، اشاره کردیم که بعضی از مشایخ عظام بین نهی نفسی و تبعی فرق قائل شده بودند به این کیفیت که نهی غیری و تبعی از وجود مفسده و حرّازة در منهی عنه کشف نمی کند و لذا منهی عنه بر همان مصلحت ذاتی که داشت باقی می ماند و نهی تبعی مفسده را در آن بسیار نمی آورد و سرانجام منهی عنه بنهی تبعی به عنوان عمل عبادی و دارنده مصلحت ذاتی، باعث تقرب خواهد بود.

و اما به خلاف نهی نفسی که کاشف از وجود مفسده در منهی عنه بوده و منهی عنه به نهی نفسی هرگز باعث تقرب نخواهد بود.

۲. «حرّازت مفرد حرّازات است و به معنای درد و آلم قلبی می باشد که از خشونت به وجود آمده باشد و در عبارت کتاب به معنای مفسده و منقصت خواهد بود.

۳. مرحوم مظفر می فرماید ما در صفحه ۵۵۶ فرمایش بعضی از اعظام را مناقشه کردیم که مدار و معیار تقرب و تبعّد، مصلحت و مفسده ذاتی نمی باشد و اگر مقرب بودن و مبعّد بودن عمل دائر مدار مصلحت و مفسده ذاتی باشد فرمایش بعض اعظام به صحت و واقعیت می گراید و لکن ما گفتیم که معیار و مدار در مقرب بودن و مبعّد بودن عمل، مصلحت و مفسده ذاتی نیست و بلکه معیار مبعوض بودن و محبوب بودن عمل است، بنا بر این عملی که

الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - ان الفعل المبعد عن المولى في حال كونه مبعدا لا يعقل ان يكون متقربا به اليه كالتقرب والابتعاد المكانيين، والنهي وان كان غيريا يوجب البعد ومبغوضية المنهي عنه وان لم يشتمل على مفسدة نفسية. ويبقى الكلام في النهي (التنزيهي) أي الكراهة،^(١) فالحق أيضا انه يقتضي الفساد كالنهي التحريمي، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الأمر أن مرتبة البعد^(٢) في التحريمي أشد وأكثر منها في التنزيهي كاختلاف مرتبة القرب في موافقة الامر الوجوبي والاستحبابي. وهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في استحالة التقرب

به نهی غیري و تبعی نهی شده است و لو آنکه مشتمل بر مفسده نباشد هرگز باعث تقرب نخواهد شد بنا بر این نهی از شیئی اقتضای فساد و ناصحیح بودن آن شیئی را دارد گرچه نهی غیري و تبعی باشد.

۱. تاکنون مرحوم مظفر ثابت کرد که نهی تحریمی نفسی و همچنین نهی تحریمی غیري اگر متعلق بعبادت بشود اقتضای فساد و ناصحیح بودن آن را دارد چه به خود عبادت تعلق یابد و چه به جزء و شرط و وصف عبادت، متعلق بشود در همه موارد مذکور ملازمه بین نهی و فساد منهی عنه برقرار خواهد بود.

و اما نهی تنزیهی و کراهتی مرحوم مظفر می فرماید حق در مسئله این است نهی تنزیهی همانند نهی تحریمی اقتضای فساد منهی عنه را خواهد داشت به عین همان دلیلی که در نهی تحریمی بیان گردید که منهی عنه بودن شیئی عبارت از خیرای مبغوض بودن و مُبَعَد بودن آن شیئی است و شیئی مبغوض و دورکننده از مولى، هرگز باعث تقرب و نزدیک شدن به مولى نمی شود و لذا نهی تنزیهی اقتضای فساد و عدم صحت منهی عنه را خواهد داشت.

۲. منتهی مرتبه بُعد در نهی تحریمی نسبت به مرتبه بُعد در نهی کراهتی شدیدتر و زیاده تر می باشد همان طوری که مرتبه قرب در موافقت و امتثال امر وجوبی نسبت به مرتبه قرب در موافقت و امتثال امر استحبابی شدیدتر و زیاده تر می باشد و متفاوت بودن مرتبه بُعد در نهی تحریمی و کراهتی هیچ گاهی باعث نمی گردد که منتهی عنه به نهی کراهتی باعث تقرب به مولى بشود و صحت داشته باشد بلکه استحاله مقرب واقع شدن متعلق نهی کراهتی سر جای خود باقی و محفوظ خواهد بود.

بالمبعد. ولاجل هذا حمل الاصحاب الكراهة في العبادة على اقلية الثواب^(۱) مع ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف، لا الكراهة الحکمیة الشرعية، ومعنى حمل الكراهة على اقلية الثواب أن النهي الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى وبداعي الارشاد

۱. تا کنون مرحوم مظفر ثابت کرد که نهی کراهتی همانند نهی تحریمی اقتضای فساد و عدم صحت منهی عنه را دارد و با نهی تحریمی در این جهت فرق و تفاوتی نخواهد داشت در این مرحله از بحث جا دارد که مستشکلی کله تکان بدهد و سر بجنباند و لب به اعتراض بگشاید و بگوید طبق فرمایشات مرحوم مظفر صلوٰه در حمام و صلوٰه در مواضع تهمت و... باید فاسد و باطل باشد چه آنکه صلوٰه در حمام مثلا متعلق نهی کراهتی می باشد و نهی کراهتی اقتضای فساد و بطلان را دارد در حالی که هیچ یک از علماء صلوٰه در حمام را فاسد و باطل نمی دانند و بلکه صحت صلوٰه در حمام، مورد قبول همه علماء و فقها خواهد بود.

در مقام پاسخ این اعتراض باید بگوییم که نهی کراهتی بر دو قسم است:

۱- نهی کراهتی ارشادی.

۲- نهی کراهتی تکلیفی.

نهی کراهتی ارشادی به عبادت فعلی متعلق می گیرد و حَزَازَة و مُنْقَصَتْ در عبادت وجود ندارد، به عبارت دیگر نهی از وجود مُنْقَصَتْ در متعلق خود حکایت ندارد بلکه بیان گر آن است که این عبادت از نظر ثواب اقل ثواباً می باشد و صحت آن عبادت منهی عنها، از نظر شرعی ثابت است مانند صلوٰه در حمام و صلوٰه در مواضع تهمت، در این قسم از نهی کراهتی همه اتفاق دارند که منهی عنه صحت شرعی دارد و نهی اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را نخواهد داشت.

و اما قسم دوم از نهی کراهتی، نهی کراهتی است که از وجود حَزَازَت و مُنْقَصَتْ در منهی عنه حکایت دارد و بداعی رَدْع و مَنَع از منهی عنه، صادر شده است. این قسم دوم از نهی کراهتی اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را خواهد داشت و محل بحث و نزاع همین قسم دوم است، و اینکه مرحوم مظفر ثابت کرده که نهی کراهتی همانند نهی تحریمی اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را دارد مرادش همین نهی کراهتی تکلیفی می باشد وَ عَلَیْهِ فَلَوْ أَحْزَرَ... بنا بر این اگر با دلیل خاص محرز گردید که نهی کراهتی بداعی زجر و منع صادر شده است و یا با دلیل خاص صحت عبادت مکروهه محرز نگردید در این دو صورت به صحت عبادتی که به نهی کراهتی نهی شده است قائل نمی شویم و بلکه حکم به فساد و بطلان آن خواهیم داد.

إلى أقلية لثواب، وليس مسوقا لبيان الحكم التكليفي المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه فلو أحرز - بدليل خاص أن النهي بداعي الزجر التنزيهي، أو لم يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي.

هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة^(۱) أو جزئها أو شرطها أو وصفها، أما لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به كما لو كان بين المنهي عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه فإن هذا المورد يدخل في باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الأمر والنهي التحريمي فضلا عن الأمر والنهي التنزيهي، وليس هو من باب النهي عن العبادة إلا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا.^(۲)



۱. بحث و بررسی در رابطه با نهی کراهتی تاکنون بر فرضی بود که نهی تنزیهی و کراهتی متعلق به عنوان اصل عبادت و یا به جزء و شرط و وصف عبادت باشد و اما اگر نهی کراهتی به عنوان دیگری غیر از عنوان مأمور به تعلق بگیرد مثلا امر به «كُلْ عَالِم» تعلق گرفته و نهی تنزیهی به «كُلْ فَاسِق» تعلق گرفته است و مابین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه می باشد و ماده اجتماع، شخصی است که دارای علم و دانش است و در عین حال متصف به صفت فاسق می باشد این فرض به کلی از محل نزاع و بحث خارج است چه آنکه در آخر صفحه ۵۵۷ بیان گردید که مبحث اول (نهی از عبادت) در جایی مطرح است که عمل عبادی عنوان واحدی دارد و با همین عنوانی که متعلق نهی واقع شده است اگر نهی نمی بود شأنیت و قابلیت آن را داشته باشد که با همین عنوان متعلق امر قرار بگیرد، و لذا فرض مزبور داخل در بحث اجتماع امر و نهی می باشد و ما در آن باب، قائل به جواز اجتماع امر و نهی تحریمی بودیم و در فرض مذکور به طریق اولی جمع بین امر و نهی جائز خواهد بود چه آنکه نهی در فرض مذکور نهی تنزیهی و کراهتی می باشد.

۲. یعنی فرض مذکور از باب نهی از عبادت (که هم اکنون مورد بحث می باشد) نخواهد بود مگر آنکه ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم که در این صورت فرض مزبور داخل در مسئله مورد بحث خواهد بود.

(تنبيه): ان النهي الذي هو موضع النزاع^(۱) - والذي قلنا باقتضائه الفساد في

(مؤلف) بنظر می‌رسد که فرض مذکور علی‌ای حال چه قائل به امتناع اجتماع امر و نهی باشیم و چه قائل به جواز اجتماع باشیم، در هر دو صورت از مسئله مورد بحث ما بیرون است چه آنکه مسئله مورد بحث (یعنی نهی از عبادت) در جایی مطرح است که متعلق نهی عنوان واحدی داشته باشد که با همان عنوان، مورد تعلق نهی واقع شود و اگر نهی نباشد با همان عنوان قابلیت تعلق امر را داشته باشد.

۱. ما حصل آن چه را که مرحوم مظفر تحت عنوان (تَنْبِيْهٌ) بیان می‌فرماید آن است که نهی بر دو قسم می‌باشد نهی تکلیفی و ارشادی، نهی که مورد بحث می‌باشد و طبق مبنای مرحوم مظفر اقتضای فساد در عبادت را دارد نهی تکلیفی خواهد بود و نهی تکلیفی همان است که ماده و صیغه نهی، ظهور در آن دارد، به عبارت دیگر نهی تکلیفی آن است که حکم تحریمی و یا حکم کراهتی را بیان می‌کند و به عبارت سوم نهی تکلیفی آن است که از ناحیه مولی بداعی رَدْع و زَجْر انشاء و ایجاد می‌گردد.

اما نهی ارشادی مورد بحث و نزاع نبوده و اقتضای فساد منهی عنه را ندارد و صدور و انشاء ارشادی بداعی زجر و منع از منهی عنه و بداعی مَبْغُضِيَّت منهی عنه نخواهد بود و بلکه صدور امر ارشادی دواعی مختلف و گوناگونی دارد، مثلاً:

۱- یکی از دواعی صدور نهی ارشادی بیان اقلیت ثواب است که در نهی کراهتی بیان گردید مثلاً نهی از صلوة در حمام نهی ارشادی است و فقط اقلیت ثواب صلوة در حمام را تفهیم می‌نماید و اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را ندارد.

۲- یکی از دواعی صدور نهی ارشادی، ارشاد و راهنمایی به مانعیت شیئی است مثلاً نهی از لُبْس جِلْدِ مَيْتَه (در صلوة)، نهی ارشادی است و داعی صدور آن این است که می‌خواهد بفهماند، لُبْس جلد مَيْتَه در صلوة مانع از صحت صلوة است و عدم لُبْس جلد مَيْتَه شرط صحت صلوة خواهد بود و اگر کسی منهی عنه مذکور را مرتکب شود یعنی صلوة را با لُبْس جلد مَيْتَه اتیان نماید صلوة مذکور فاسد و باطل است، البته نه از باب اینکه نهی اقتضای فساد را دارد، بلکه بطلان صلوة از باب این است که صلوة مذکور یکی از شرایط صحت که عدم لُبْس جلد مَيْتَه باشد را فاقد است و یا از باب این است که یکی از موانع صحت صلوة که لُبْس جِلْدِ مَيْتَه باشد را دارا می‌باشد.

بنا بر این نهی مذکور اقتضای فساد را ندارد و فساد صلوة مورد نظر از باب دیگری

العبادة - هو النهي بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته أعني ما يتضمن حكما تحريما او تنزيها بان يكون انشاؤه بداعي الردع والزجر.

اما النهي بداع آخر كداعي بيان اقلية الثواب، او داعي الارشاد إلى مانعية الشيء مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاة، او نحو ذلك من الدواعي - فانه ليس موضع النزاع في مسألتنا، ولا يقتضي الفساد بما هو نهى، الا ان يتضمن اعتبار شيء في الأمور به، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق المأتي به على الأمور به فيقع فاسدا كالنهي بداعي الارشاد إلى مانعية شيء فيستفاد منه ان عدم ذلك الشيء يكون شرطا في الأمور به. ولكن هذا شيء آخر لا يرتبط بمسألتنا فان هذا يجري حتى في الواجبات التوصلية فان فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثاني - النهي عن المعاملة

ان النهي في المعاملة على نحوين - كالنهي عن العبادة -، فانه تارة يكون النهي بداعي بيان مانعية الشيء المنهي عنه او بداع آخر مشابه له، وأخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبعوضة ما تعلق به النهي ووجود الحزاة فيه.^(١)

می باشد و ربطی به مسأله مورد بحث ندارد، فَإِنَّ هَذَا يَجْرِي حَتَّى فِي الْوَاجِبَاتِ التَّوَصُّلِيَّةِ... یعنی فساد و بطلان عبادت بخاطر فقدان شرط صحت و یا وجود مانع، حتی در واجبات توصلی جاری می باشد که اگر در واجب توصلی اگر شرط صحت مفقود باشد و یا مانع از صحت موجود باشد واجب توصلی فاسد و باطل خواهد بود در عین حالی که در اول بحث نهی از عبادت گفتیم که واجبات توصلیه از مرکز نزاع خارج و بیرون می باشد.

١. نهی از معامله بر دو قسم می باشد: ١- نهی ارشادی، ٢- نهی تکلیفی.

نهی ارشادی آن است که از وجود حَزَا زَتْ و مَنْقَصَتْ در منهی عنه حکایت نمی کند و صدور آن دواعی و انگیزه های مختلفی دارد گاهی بداعی بیان مانعیت شیئی است مثلا نهی از بیع غَرَری نهی ارشادی می باشد و صدور نهی بداعی این است که بفهماند غَرَر، و ضَرَر در معامله مانع از وقوع صحت معامله می باشد، اَوْ بِدَاعٍ آخَرَ مُشَابِهٌ لَهُ... گاهی بداعی دیگری است که مشابه آن داعی قبلی است مثلا از بیع ما لیس عندک نهی شده است و این نهی بیان گر آن است که در صحت معامله تسلط بر مبیع و قدرت تسلیم، بیع را برای مشتری، شرط

می باشد و الا اگر در صحت معامله چنین شرطی لازم نبود اولین تاجری که ماهیان اقیانوس اطلس و یا ماهیان جزیره خضراء (مثلث پرمودا) را به فروش می رساند بنده بودم و نظر بر اینکه این قسم اول از نهی از معامله دلالت و ارشاد به مانعیت شیئی از صحت معامله و یا اشتراط شیئی در صحت معامله دارد لذا اقتضای فساد را در صورت وجود مانع و عدم شرط خواهد داشت و هیچ دو نفر در آن اختلاف و نزاع ندارند و از محل بحث بیرون می باشد.

و اما قسم دوم نهی تکلیفی آن است که بداعی زجر و منع صادر شده و از وجود خَزَا زَتْ و مَبْغُضِیَّت در منهی عنه حکایت می نماید و این قسم دوم محل نزاع بوده، و داخل در مسئله مورد بحث خواهد بود که آیا نهی تکلیفی از معامله، اقتضای فساد آن معامله را دارد یا خیر؟ این نهی تکلیفی از معامله بر دو قسم می باشد.

قسم اول: **إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَنْ ذَاتِ السَّبَبِ...** آن است که نهی تکلیفی به ذات (سبب) که همان عقد انشایی باشد تعلق می گیرد او فقل... به عبارت دیگر از تسبیب و سبب واقع شدن عقد برای ایجاد معامله، نهی شده است (که عقد = بَعْتُ و اِشْتَرَيْتُ، سبب است و ایجاد ملکیت و نقل و انتقال، مسبب می باشد) مانند نهی از بیع در موقع نداء صلوة جمعه، که نهی با صل عقد که سبب است و به تعبیر دیگر به سببیت عقد برای ایجاد معامله تعلق گرفته است چه آنکه مطلوب مولی در نهی مزبور آن است که مردم در موقع صلوة جمعه از ایجاب و قبول و انجام معامله صرف نظر کنند و به صلوة جمعه شرکت نمایند و کاری به ایجاد ملکیت و مالک شدن ندارد.

قسم دوم: **وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ عَنْ ذَاتِ الْمُسَبَّبِ أَيْ عَنْ نَفْسِ وُجُودِ الْمُعَامَلَةِ...** آن است که نهی تکلیفی به ذات مسبب یعنی به نفس ایجاد معامله تعلق می گیرد مانند نهی از بیع عَبْدِ أَبِی و فراری و نهی از بیع مُصْحَف و قرآن به غیر مسلم که مطلوب مولی از نهی مزبور عدم ایجاد مسبب و ملکیت می باشد که نباید غیر مسلم نسبت به قرآن مجید مالکیت پیدا نماید.

بحث و کلام در این است که آیا نهی تکلیفی تحریمی در هر دو قسمی که ذکر شد دلالت بر فساد منهی عنه دارد یا ندارد و به تعبیر دیگر آیا ملازمه بین حرمت معامله و فساد آن برقرار است یا خیر؟

جناب ابو حنیفه و شیبانى كما تُسَبِّ إِلَيْهِمَا، معتقدند که نهی تکلیفی از معامله نه تنها دلالت بر فساد منهی عنه ندارد بلکه دلالت بر صحت آن خواهد داشت، و عده ای قائلند که

فان كان الاول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق، اذ لا شك في انه لو كان النهي بداعي الارشاد إلى مانعية الشيء في المعاملة فانه يكون دالا على فسادها عند الاخلال، لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط

نهی دلالت بر فساد دارد، صاحب کفایه و عده ای قائل به تفصیل بین مسبب و سبب شده اند که نهی از مسبب دلالت بر صحت دارد و نهی از تسبیب دلالت بر صحت منهی عنه ندارد، علی ای حال باید برویم سراغ مرحوم مظفر که او در این زمینه چه نظری دارد.

او می فرماید: فَإِنْ كَانَ النَّهْيُ عَلَى (النَّحْوِ الْأَوَّلِ)... اگر نهی تکلیفی بر نحو اول باشد یعنی به ذات سبب تعلق گرفته باشد معروف آن است که نهی دلالت بر فساد معامله ندارد، البته به شرطی که بین مغبوضیت تسبیب بعقد و بین امضای شارع،

آن عقد را، منافات عقلی و عرفی ثابت نشود و ایضاً عقد، همه شرایط معتبره را دارا باشد، بنا بر این اگر کسی در موقع ندای فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذُرُّوا الْبَيْعَ... معامله ای انجام بدهد صحیح است و نهی تکلیفی از معامله مزبور فساد و بطلان آن را ثابت نمی کند بَلْ ثَبَتَ خِلَافُهَا... یعنی خلاف ثبوت منافات بین مغبوضیت و تسبیب به عقد و بین امضای شارع آن عقد را، ثابت شده است، مثلاً «ظَهَرَ بِالْإِتِّفَاقِ مَوْرَدُهُ تَعْلُقُ نَهْيٍ اسْتِوَاءً وَ حَرَامٌ مِثْلُهُ» عین حال منافاتی بین حرمت و مغبوضیت آن و بین ترتب اثر بر آن وجود ندارد، بنا بر این اگر کسی به زنش بگوید ظَهْرُكِ كَظْهَرِ أُمِّي، زن بر او حرام می شود و فراق و جدای بین هر دو واقع خواهد شد، و إِنْ كَانَ النَّهْيُ عَلَى (النَّحْوِ الثَّانِي) أَيْ عَنِ الْمُسَبِّبِ... اگر نهی از معامله بر نحو دوم یعنی نهی از مسبب باشد جماعتی از علماء قائلند که این قسم از نهی اقتضای فساد منهی عنه را دارد و نهایت استدلالی که برای اثبات مدعای مذکور امکان دارد، این است که یکی از شرایط صحت معامله آن است که بایع و عقد کننده باید مسلط بر معامله باشد و از ناحیه شارع نسبت به عین و مبیع ممنوع التصرف نباشد و حال آنکه در نحوه دوم از نهی، که به مسبب تعلق گرفته است مکلف بر مبیع و عین، تسلط و حق تصرف ندارد چه آنکه نهی تکلیفی از ناحیه شارع باعث شده است که مکلف سلطه و حق تصرف نسبت به منهی عنه نداشته باشد مثلاً در بیع مُصَحَّفٍ نهی تکلیفی به بیع مُصَحَّفٍ و مالکیت پیدا کردن غیر مسلم تعلق گرفته است و این نهی باعث شده است که مکلف نسبت به مصحف سلطنت و حق التصرف ندارد و بدین لحاظ یکی از شرایط صحت معامله مفقود است و این است که نهی از معامله در نحوه دوم از نهی، اقتضای فساد آن معامله را دارد.

المعتبر في صحتها. وهذا لا ينبغي ان يختلف فيه اثنان.

وان كان الثاني، فان النهي اما ان يكون عن ذات السبب أي عن العقد الانشائي او فقل عن التسبب به لايجاد المعاملة كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: «إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع...». وأما ان يكون عن ذات المسبب أي عن نفس وجود المعاملة كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف.

فان كان النهي على (النحو الاول) أي عن ذات السبب فالمعروف انه لا يدل على فساد المعاملة، اذ لم تثبت المنافة لا عقلا ولا عرفا بين مبغوضية العقد والتسبب به وبين امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الاثر عليه من الفراق.

وان كان النهي على (النحو الثاني) أي عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النهي في هذا القسم يقتضي الفساد. وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعظم مشايخنا من أن صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مستلطا على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة. ونفس النهي عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتبر في صحة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها.

هذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة، ولكن التحقيق أن يقال: ^(١) إن استناد الفساد إلى النهي انما يصح أن يفرض ويتنازع فيه

١. مرحوم مظفر می فرماید این جماعت از علماء با استدلالی که بیان شد بحث را از محل نزاع بیرون ساخت چه آنکه نزاع در آن جایی است که کلیه شرایط عقد و شرایط متعاقدين و شرایط عوضین موجود باشد و تنها مبغوضیت منهی عنه آیا باعث فساد منهی عنه می شود یا خیر؟ و اما اگر خود نهی بیان گریکی از شرایط عقد و یا متعاقدين و یا عوضین باشد از محل بحث و نزاع بیرون می باشد و نهی، از تکلیفی بودن خارج شده و نهی ارشادی خواهد شد و قبلاً بیان کردیم که نهی ارشادی بدون شک دلالت بر فساد دارد و از محل نزاع

فیما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنه ليس في البين الا المبعوضة الصرفة المستفادة من النهي. وحينئذ يقع البحث في أن هذه المبعوضة هل تنافي صحة المعاملة او لا تنافياها؟

خارج می باشد مثلا نهی از بیع سفیه و مجنون دلالت بر اعتبار عقل دارد و نهی از بیع صبی دلالت بر اعتبار بلوغ را در بایع دارد و همچنین موارد دیگر که در همه آنها نهی ارشادی می باشد و بیان گر یکی از شرایط صحت معامله خواهد بود و نهی مذکور بر فساد معامله دلالت داشته و از قسم اول بوده و از مرکز بحث خارج خواهد بود و محل کلام این بود که نهی بداعی زجر و منع و مبعوضت منهی عنه صادر شود که آیا منافات بین نهی از معامله و صحت آن معامله موجود است یا نه؟

بنابر این آن چه مهم است بحث و بررسی همین منافات است که آیا بین نهی از معامله و صحت آن معامله، منافات موجود می باشد یا نه و دلیل بر اثبات این منافات وجود ندارد و لذا ملازمه عقلیه بین نهی از معامله و فساد آن برقرار نخواهد بود و اینکه جماعتی از علماء فرمودند که نهی از مسبب باعث می شود که شارع مقدس مکلف را از فعل عاجز ساخته و سلطنت او را نسبت به منهی عنه مرتفع نموده است معنای این مطلب این است که نهی در معامله دلالت بر اختلال یکی از شرایط صحت معامله در صورت ارتکاب منهی عنه دارد و لهذا کلام لَنَا فِيهِ، و این از ما نحن فیه و محل بحث بیرون خواهد بود.

کوتاه سخن: مرحوم مظفر در مورد نحوه اول که نهی متعلق به سبب باشد تنها به ذکر نظریه معروف از علماء مبنی بر عدم دلالت نهی بر فساد معامله، اکتفا کرد و به طور صریح نظریه معروف را نه رد کرد و نه مورد تأیید قرار داد و ظاهراً عدم دلالت بر فساد معامله در نحوه اول شاید مورد قبول مرحوم مظفر (ره) باشد.

و اما در نحوه دوم که نهی از معامله متعلق به مسبب می باشد ابتداءً مذهب جماعتی از علماء را (مبنی بر اقتضای نهی، فساد و بطلان منهی عنه را) یاد آور شد و سپس در حدود بیست سطر مذهب مزبور را خارج از محوطه نزاع معرفی نمود و در ضمن با جمله (وَلَيْسَ مِنْ دَلِيلٍ عَلَيْهَا حَتَّى تَثْبُتَ الْمُلَازِمَةُ بَيْنَ النَّهْيِ وَ فساد الْمُعَامِلَةِ...) نظریه ضمنی خود را (مبنی بر عدم دلالت نهی از معامله بر فساد و بطلان منهی عنه) ابراز نموده و به همین مقدار بحث در

رابطه با نهی از معامله اکتفا فرمودند. خدایا چنان کن که پایان کار

تو خشنود باشی و ما رستگار العز و التوفيق من الله عز وجل حوزه علمیه قم

سید عبدالله اصغری

اما إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقدين والعوضين او العقد، مثل النهي عن أن يبيع السفیه والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ في الباع، وكالنهي عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها الدال على اعتبار اباحة المبيع والتمكن من التصرف منه، وكالنهي عن العقد بغير العريية - مثلاً - الدال على اعتبارها في العقد - فان هذا النهي في كل ذلك لا شك في كونه دالاً على فساد المعاملة لأن هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الاول الذي ذكرناه وهو ما كان النهي بداعي الارشاد إلى اعتبار شيء في المعاملة، وقد تقدم ان هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام في هذه المنافاة وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهي وفساد المعاملة، وكون النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه، فان معنى ذلك ان النهي في المعاملة شأنه ان يدل على اختلال شرط في المعاملة بارتكاب المنهي عنه وهذا لا كلام لنا فيه.

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية وفقنا الله تعالى لمراضيه.

مركز تحقيقات علوم اسلامی