



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

اَللّٰهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰى
اَيِّمَانِ الْاَبْحَابِ

وَسَامِيَتِنِ

كَهْلِيَدِ الْاَجْمَعِ

حَضْرَتِ اَبِي الْاَبْحَابِ نَاصِلِ الْاَكْرَامِ

تَعْلِمِ سَيِّدِ الْاَبْحَابِ

اَبُو الْاَبْحَابِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

دارالکتاب

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۳
۱۴	مشخصات کتاب
۱۵	اشاره
۱۷	مقصد دوم «نواهی»
۱۷	اشاره
۱۸	متعلق نهی «ترک» است یا «کف»
۲۱	آیا صیغه نهی دال بر دوام و تکرار هست؟
۲۴	«اجتماع امر و نهی»
۲۴	اشاره
۲۴	۱- مقصود از کلمه «واحد» چیست؟
۲۷	۲- فرق بین مسأله «اجتماع امر و نهی» با «نهی در عبادت»
۲۷	اشاره
۳۰	نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله
۳۳	۳- مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است
۳۶	۴- آیا مسأله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟
۴۰	۵- آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می شود؟
۴۳	۶- آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه معتبر است؟
۴۶	۷- بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله تعلق احکام به طبایع ندارد
۵۰	۸- اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماع
۵۳	۹- مناط امر و نهی در ماده اجتماع چگونه احراز می شود؟
۵۸	۱۰- ثمره بحث اجتماع امر و نهی
۵۸	اشاره
۵۸	۱- ثمره بحث، بنا بر قول به جواز:

۵۹	۲- ثمره بحث بنا بر قول به امتناع:
۶۶	فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی
۶۶	اشاره
۶۹	۱- تضاد احکام خمس
۷۱	۲- متعلق تکالیف چیست؟
۷۴	۳- تعدد عنوان، باعث تعدد معنون نمی شود
۷۵	۴- دفع دو توهم
۸۰	تقریر دلیل امتناع
۸۰	اشاره
۸۱	ادله مجوزین
۸۱	اشاره
۸۱	دلیل اول قائلین به جواز اجتماع
۸۱	اشاره
۸۴	ردّ دلیل اول مجوزین
۸۴	دلیل دوم قائلین به جواز اجتماع
۸۴	اشاره
۸۶	ردّ دلیل دوم مجوزین
۸۷	دلیل سوم قائلین به جواز اجتماع
۸۷	اشاره
۸۹	ردّ دلیل سوم مجوزین
۸۹	پاسخ اجمالی
۹۲	پاسخ تفصیلی از دلیل سوم مجوزین
۹۲	اشاره
۹۳	عبادات مکروهه بر سه قسم است
۹۴	احکام عبادات مکروهه
۹۴	«حکم قسم اول»

- حکم قسم دؤم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد ۱۰۱
- حکم قسم سوّم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد ۱۰۶
- دلیل چهارم قائلین به جواز اجتماع ۱۱۶
- اشاره ۱۱۶
- ردّ دلیل چهارم مجوّزین ۱۱۷
- تنبیهاات مسئله اجتماع امر و نهی ۱۲۱
- تنبیه اوّل: ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟ ۱۲۱
- اشاره ۱۲۱
- حکم اضطرار به سوء اختیار ۱۲۴
- مختار و دلیل مصنّف ۱۲۶
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم ۱۳۱
- نقد و بررسی سائر اقوال در مسئله ۱۴۴
- ثمره مسأله خروج از دار غضبی ۱۵۳
- تنبیه دؤم ۱۵۹
- اشاره ۱۵۹
- وجوه ترجیح نهی بر امر ۱۶۶
- اشاره ۱۶۶
- ۱- اقوائت دلالّت نهی، نسبت به امر ۱۶۶
- ۲- اولویت دفع مفسده از جلب منفعت ۱۷۲
- ۳- استقرا ۱۷۹
- تنبیه سوم: الحاق تعدّد اضافات به تعدّد جهات ۱۸۸
- اشاره ۱۸۸
- آیا نهی در شیء، مقتضی فساد آن شیء هست یا نه ۱۹۰
- اشاره ۱۹۰
- ۱- فرق بین بحث فعلی با بحث اجتماع امر و نهی چیست؟ ۱۹۰
- ۲- بحث فعلی از مباحث الفاظ هست ۱۹۲

- ۳- ملاک بحث، شامل نهی «تزیه‌ی» هم می‌شود ۱۹۴
- اشاره ۱۹۴
- آیا نهی «غیری» هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟ ۱۹۶
- آیا نهی «تبعی» هم داخل محلّ نزاع هست یا نه؟ ۱۹۸
- ۴- معنای عبادت ۱۹۹
- ۵- مقصود از «شیء» در عنوان بحث چیست؟ ۲۰۳
- ۶- معنای «صحت» و «فساد» ۲۰۴
- اشاره ۲۰۴
- صحت و فساد از احکام شرعیّه هست یا عقلیه یا اعتباریه؟ ۲۰۹
- ۷- تأسیس اصل ۲۱۷
- ۸- اقسام تعلق نهی به عبادت ۲۱۹
- اقسام تعلق نهی به معامله ۲۲۸
- اشاره ۲۲۸
- ۱- نهی در عبادت، مقتضی فساد است ۲۲۹
- ۲- آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟ ۲۳۷
- آیا نهی بر صحت متعلق خود دلالت می‌کند؟ ۲۴۴
- مقصد سوّم «مفاهیم» ۲۵۱
- اشاره ۲۵۱
- تعریف مفهوم: ۲۵۱
- مفهوم شرط ۲۵۷
- اشاره ۲۵۷
- ادلّه قائلین به ثبوت مفهوم شرط ۲۶۲
- الف: تبادر ۲۶۲
- ب: انصراف ۲۶۳
- ج: تمسک به مقدّمات حکمت ۲۶۵
- ادلّه منکرین مفهوم شرط ۲۷۵

- ۲۷۵ اشاره
- ۲۷۶ وجه اول:
- ۲۷۹ وجه دوم:
- ۲۸۰ وجه سوم:
- ۲۸۱ بیان چند امر
- ۲۸۱ ۱- ضابطه اخذ و اثبات مفهوم
- ۲۸۱ اشاره
- ۲۸۹ نقد و بررسی کلام شیخ اعظم
- ۲۹۶ ۲- تعدّد شرط و وحدت جزا
- ۳۰۴ ۳- تداخل یا عدم تداخل مستببات
- ۳۰۴ اشاره
- ۳۰۷ اقوال در بحث تداخل
- ۳۰۸ تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل
- ۳۲۲ نقد و بررسی کلام فخر المحققین رحمه الله
- ۳۲۶ نقد و بررسی تفصیل علامه حلی رحمه الله
- ۳۲۸ تعیین محلّ نزاع در بحث تداخل
- ۳۳۰ مفهوم وصف
- ۳۳۰ اشاره
- ۳۳۹ تعیین محلّ نزاع در مفهوم وصف
- ۳۴۴ مفهوم غایت
- ۳۴۴ اشاره
- ۳۴۷ آیا غایت، داخل در مغیا هست
- ۳۴۹ مفهوم استثنا
- ۳۴۹ اشاره
- ۳۵۴ حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟
- ۳۵۶ سائر ادوات دالّ بر حصر

- ۳۶۵ مفهوم لقب
- ۳۶۶ مفهوم عدد
- ۳۶۸ مقصد چهارم «عام و خاص»
- ۳۶۸ اشاره
- ۳۶۹ تعریف عام
- ۳۷۲ اقسام عام
- ۳۷۲ اشاره
- ۳۷۲ ۱- عام استغرافی:
- ۳۷۲ ۲- عام مجموعی:
- ۳۷۳ ۳- عام بدلی:
- ۳۷۶ آیا اسماء عدد از افراد عام است؟
- ۳۷۷ آیا «عموم»، دارای لفظ خاصی هست؟
- ۳۸۱ الفاظ دالّ بر عموم
- ۳۸۸ آیا عام مخصّص، نسبت به «باقی» حجّت دارد؟
- ۳۸۸ اشاره
- ۴۰۰ نقد و بررسی فرمایش شیخ اعظم در «تقریرات»
- ۴۰۴ آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می کند یا نه؟ «مخصّص مجمل»
- ۴۰۴ شبهه مفهومیه
- ۴۱۱ «شبهه مصداقیه»
- ۴۲۹ احراز مشتبه به وسیله اصل موضوعی
- ۴۳۷ آیا در غیر از مورد تخصیص می توان به عام تمسک نمود؟
- ۴۴۸ اصالت العموم در چه موردی حجّت است؟
- ۴۵۱ آیا قبل از فحص از مخصّص می توان به «عام» عمل کرد؟
- ۴۵۷ تفاوت «فحص» در محلّ بحث با «فحص» در باب اصول عملیه
- ۴۵۹ آیا خطابات شفاهیه، شامل غائبین و معدومین می شود یا نه؟
- ۴۵۹ اشاره

۴۶۰	تبیین محل نزاع
۴۷۷	ثمره خطابات مشافهتیه و مناقشه در آن
۴۷۷	«ثمره اول»
۴۷۹	ثمره دوم
۴۸۹	تعقب عام به ضمیر
۴۹۸	تخصیص عام به مفهوم مخالف
۵۰۴	استثنای عقیب جمل متعدّد
۵۱۲	تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر
۵۱۲	اشاره
۵۱۴	ادلّه مانعین و ردّ آن
۵۱۴	اشاره
۵۱۴	دلیل اول:
۵۱۴	ردّ دلیل اول:
۵۱۴	اشاره
۵۱۴	الف: جواب نقضی:
۵۱۶	ب: جواب حلّی:
۵۱۷	دلیل دوم:
۵۱۷	جواب دلیل دوم:
۵۱۸	دلیل سوم:
۵۱۸	ردّ دلیل سوم:
۵۲۱	دلیل چهارم:
۵۲۱	ردّ دلیل چهارم:
۵۲۲	تعارض عام و خاص
۵۲۲	اشاره
۵۳۰	«نسخ»
۵۳۷	«بداء»

- ۵۴۲ ----- ثمره بین نسخ و تخصیص
- ۵۴۴ ----- مقصد پنجم «مطلق و مقتید»، «مجمل و مبین»
- ۵۴۴ ----- اشاره
- ۵۴۴ ----- تعریف مطلق:
- ۵۴۶ ----- مصادیق کلمه «مطلق»
- ۵۴۶ ----- اشاره
- ۵۴۶ ----- ۱- اسم جنس
- ۵۴۶ ----- اشاره
- ۵۴۷ ----- موضوع له اسم جنس
- ۵۵۰ ----- ۲- علم جنس
- ۵۵۳ ----- ۳- مفرد معرف به لام
- ۵۶۰ ----- ۴- نکره
- ۵۶۷ ----- مقدمات حکمت
- ۵۶۷ ----- اشاره
- ۵۷۴ ----- تأسیس اصل
- ۵۷۶ ----- اقسام انصراف
- ۵۸۲ ----- آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدّد باشد، می توان به آن تمسک نمود؟
- ۵۸۴ ----- حمل مطلق بر مقتید
- ۵۸۴ ----- اشاره
- ۵۹۵ ----- حمل مطلق بر مقتید، مختصّ احکام تکلیفی نیست
- ۵۹۶ ----- نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است
- ۶۰۱ ----- مجمل و مبین
- ۶۰۱ ----- اشاره
- ۶۰۱ ----- تعریف مبین:
- ۶۰۱ ----- تعریف مجمل:
- ۶۰۶ ----- فهرستها

۶۰۶ اشاره

۶۰۸ الفهرس الموضوعى

۶۱۸ فهرست موضوعى كتاب

۶۲۹ درباره مركز

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۳

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی / بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر: قم: دارالکتاب، ۱۳۷۳ -

مشخصات ظاهری: ج. ۶.

شابک: ۳۵۰۰ ریال؛ ۹۰۰۰ ریال (ج. ۴، چاپ دوم)؛ ۱۶۵۰۰ ریال: ج. ۴، چاپ سوم ۹۶۴-۵۵۹۴-۱۱-۱:

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی است.

یادداشت: ج. ۴ (چاپ دوم: ۱۳۷۴).

یادداشت: ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۷۸).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ -، گردآورنده

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۳۳ک۳۲۱۶/۱۳۷۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۴-۸۴

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثانی فی التّواهی

فصل: الظّاهر أنّ النهی بمادّته و صیغته فی الدلاله علی الطلب مثل الامر بمادّته و صیغته، غیر أنّ متعلّق الطلب فی أحدهما الوجود و فی الآخر العدم فیعتبر فیهِ ما استظهرنا اعتباره فیهِ بلا تفاوت أصلا [۱].

- شرح :

مقصد دوّم «نواهی»

اشاره

[۱]- در بحث اوامر، مطالبی راجع به مادّه امر- الف، میم و راء- و همچنین صیغه امر- هیئت افعال- ملاحظه کردید از جمله اینک:

معنای مادّه چیست و بر چه دلالت دارد و آیا در امر، علو، معتبر است یا استعلا(۱)، همان مطالب در مادّه نهی- نون، هاء و یاء- و صیغه نهی- لا تفعل- جریان دارد مثل این که: معنای مادّه نهی چیست و آیا در آن، علو، معتبر است یا نه؟

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

ص: ۳

۱- گفتیم در امر «علو» معتبر است اما اگر دوستی از دوست دیگر یا فقیری از انسان، طلب و خواهشی نمود از نظر لغت و عرف به آن «امر» اطلاق نمی شود و اگر گاهی می شنوید که به آن، عنوان امر داده اند از باب مسامحه و مجاز است و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۱/ ۴۰۵.

نعم يختص النهى بخلاف، و هو: أن متعلق الطلب فيه هل هو الكفّ أو مجرد الترك و أن لا يفعل؟ و الظاهر هو الثاني [١].

- شرح :

است (١).

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

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

متعلق نهی «ترک» است یا «کفّ»

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

سؤال: آیا مطلوب مولا- و ناهی، نفس ترک- امر عدمی- می باشد یا اینکه مطلوب او کفّ از فعل- که شائبه ای از وجود در آن هست- می باشد مثلاً وقتی مولا می فرماید:

«لا تشرب الخمر» صرف عدم تحقق منهی عنه و ترک شرب خمر، مطلوب خداوند متعال است یا اینکه معنای اخص دیگری منظور است و آن عبارت از «کفّ» و خودداری نفس می باشد؟

ص: ٤

١- همان طور که در بحث اوامر، متذکر شدیم، معانی ماده امر، متعدّد بود گاهی امر به معنای فعل، استعمال می شد گاهی به معنای فعل عجیب و زمانی به معنای شأن و گاهی در سائر معانی استعمال می گشت اما آن معانی در ماده نهی راه ندارد بلکه ماده نهی به معنای همان طلب است که ماده امر هم دارای این معنا بود و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ١/ ٣٩٣.

و توهم أنّ التّرك و مجرّد أن لا- يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث و الطّلب فاسد، فإنّ التّرك أيضا يكون مقدورا، و الا- لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالاراده و الاختيار. و كون العدم الازليّ لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذي يكون بحسبه محلا للتكليف [۱].

- شرح :

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

۱- «کفّ» به معنای خودداری، تحفّظ و کنترل کردن نفس می باشد و شائبه ای از وجود در آن هست امّا ترک، عبارت از عدم تحقّق منهی عنه می باشد.

۲- بین کفّ و مجرّد ترک، عموم و خصوص مطلق است مثلا پیرمرد صدساله ای را در نظر بگیرید که تمام اغراض جنسی در او از بین رفته، نسبت به او ترک زنا صدق می کند امّا کفّ از زنا درباره او صادق نیست زیرا معنای کفّ از زنا، این است که میل به زنا در او پیدا شده و تحریک نفس، متوجّه او گشته اما او خود را نگه می دارد و مرتکب آن عمل نمی شود پس کفّ، عبارت از یک امر وجودی هست و از جمله شرائط آن، امکان تمایل و فعلیت تمایل هست به نحوی که اگر امکان میل یا وجود میل تحقّق نداشته باشد، معنای کفّ، محقّق نمی شود امّا در امر عدمی و ترک زنا، مسأله میل و رغبت مدخلیت ندارد.

جواب: مصتّف رحمه الله می فرمایند: ظاهر، این است که مطلوب مولا- در باب نواهی، همان تروک است و نواهی مولا در تمام حالات، نسبت به تمام مردم توجّه دارد.

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

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

ص: ۵

دفع شبهه: قدرت به یک طرف متعلق نمی شود حتّی در باب اوامر که انسان، قدرت بر فعل دارد، معنای قدرت، این است که «له ان یفعل» و «له ان لا یفعل» پس معنای قدرت، این است که به هر دو طرف، اضافه پیدا کند بنابراین، قدرت به وجود و عدم، نسبت متساوی دارد و همین نسبت در باب نواهی هم موجود است منتها در اوامر «له ان یفعل» را اوّل و «له ان لا یفعل» را دوّم ذکر می کنند امّا در باب نواهی، تعبیر مذکور برعکس است امّا قدرت از نظر واقع به هر دو طرف، ارتباط و اضافه پیدا می کند و معنا ندارد فقط وجود، مقذور انسان باشد بلکه قدرت، نسبت به فعل و ترک، تساوی نسبت دارد.

شبهه دوّم: عدم، قبل از انسان تحقّق داشته مخصوصاً عدم ازلی که یک مسأله ریشه دار و از اوّل ثابت بوده و مکلف بعد از فرضاً میلیون ها سال بوجود آمده لذا گفته اند چگونه می شود که آن عدم با آن سابقه ازلی مطلوب مولا و ناهی قرار گیرد؟

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

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

ثمَّ أَنَّهُ لَا دَلَالَةَ لَصِيغَتِهِ عَلَى الدَّوَامِ وَالتَّكْرَارِ، كَمَا لَا دَلَالَةَ لَصِيغَةِ الْأَمْرِ وَانْكَارِ قَضِيَّتَيْهِمَا عَقْلًا تَخْتَلِفُ وَ لَوْ مَعَ وَحْدِهِ مُتَعَلِّقَهُمَا، بَأَنَّ يَكُونُ طَبِيعَهُ وَاحِدَةً بِذَاتِهَا وَ قِيدَهَا تَعَلَّقَ بِهَا الْأَمْرُ مَرَّةً وَ النَّهْيُ أُخْرَى، ضَرُورَةٌ أَنَّ وَجُودَهَا يَكُونُ بِوَجُودِ فَرْدٍ وَاحِدٍ، وَ عَدَمُهَا لَا يَكَادُ يَكُونُ إِلَّا بِعَدَمِ الْجَمِيعِ كَمَا لَا يَخْفَى [١].

وَ مِنْ ذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ الدَّوَامَ وَ الاسْتِمْرَارَ أَمَّا يَكُونُ فِي النَّهْيِ إِذَا كَانَ مُتَعَلِّقَهُ طَبِيعَهُ مُطْلَقًا غَيْرَ مُقَيَّدَةٍ بِزَمَانٍ أَوْ حَالٍ، فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لَا يَكَادُ يَكُونُ مِثْلَ هَذِهِ الطَّبِيعَةِ مُعْدُومَةٍ إِلَّا بِعَدَمِ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا الدَّفْعِيَّةِ (١) وَ التَّدْرِيجِيَّةِ (٢). وَ بِالْجُمْلَةِ قَضِيَّةُ النَّهْيِ لَيْسَ إِلَّا تَرْكُ تِلْكَ

- شرح :

آیا صیغه نهی دال بر دوام و تکرار هست؟

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

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

ص: ٧

١- ای العرضیه.

٢- ای الطولیه- بحسب الزمان.

الطَّيْبَةُ الَّتِي تَكُونُ مُتَعَلِّقَةً لَهُ كَانَتْ مُقَيَّدَةً أَوْ مُطْلَقَةً، وَ قَضِيَّتُهُ تَرْكُهَا عَقْلًا أَمَّا هُوَ تَرْكُ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا [١].

ثُمَّ أَنَّهُ لَا دَلَالَهَ لِلنَّهْيِ عَلَى ارَادَةِ التَّرْكِ لَوْ خَوْلَفَ، أَوْ عَدَمِ ارَادَتِهِ بَلْ لَا بَدَّ فِي تَعْيِينِ ذَلِكَ مِنْ دَلَالِهِ وَ لَوْ كَانَ إِطْلَاقُ الْمُتَعَلِّقِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، وَ لَا يَكْفِي إِطْلَاقُهَا مِنْ سَائِرِ الْجِهَاتِ، فَتَدَبَّرْ جَيِّدًا [٢].

- شرح :

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

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

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

ص: ٨

مخالفت و شرب خمر نمود آیا صرف نظر از دلیل خارجی، آن نهی به قوت خود باقی هست و حکم می کند اکنون که یک مرتبه با آن مخالفت شده برای مرتبه دوم و سوم نباید با آن مخالفت شود یا اینکه نهی مذکور، چنین دلالتی ندارد به عبارت دیگر: نهی مزبور دلالت می کند که برفرض مخالفت، باز هم تکلیف مولا به قوت خود باقی هست یا نه؟

لازم به تذکر است که به کمک دلیل خارجی می دانیم که اگر کسی شرب خمر نمود باز هم مکلف به ترک آن هست لکن فعلا درصدد تحقیق در این مسئله هستیم که آیا از صیغه نهی، چنان مطلبی استفاده می شود یا نه؟

ممکن است کسی بگوید وقتی انسان، یک مرتبه با «لا تشرب الخمر» مخالفت کرد چرا نهی مذکور، باز هم دلالت بر نهی از شرب خمر داشته باشد بلکه نهی مذکور، دلالتی ندارد که اگر یک مرتبه با آن مخالفت شد باز هم باید آن تکلیف رعایت شود.

حقیقت مطلب این است که صیغه نهی من حیث هی، هیچ اقتضائی ندارد که اگر یک مرتبه با آن مخالفت شد باز هم نباید شرب خمر شود بلکه باید این مطلب را از دلیل خارجی استفاده کرد.

البته اگر صیغه نهی از این جهتی که مورد بحث ما هست در مقام بیان و دارای اطلاق باشد- یعنی بگوید ترک شرب خمر، مطلوب مولا- هست و لو تحققت المخالفه- می توان به آن اطلاق تمسک کرد و گفت بعد از مخالفت هم باید شرب خمر ترک شود و الا اگر از سائر جهات، دارای اطلاق باشد برای محلّ بحث ما فائده ای ندارد.

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

فصل: اختلفوا في جواز اجتماع الامر و النهي في واحد و امتناعه على أقوال:

ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفا. و قبل الخوض في المقصود يقدم أمور: الأول:

المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين بأحدهما كان موردا للامر، و بالآخر للنهي، و ان كان كليًا مقولا على كثيرين كالصلاه (1) في المغصوب، و انما ذكر لاخراج ما اذا تعدد متعلق الامر و النهي و لم يجتمعا وجودا و لو جمعهما واحد مفهومًا كالسجود لله تعالى و السجود للصيتم مثلا، لا لاخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة و السكون الكليين المعنويين بالصلاحيه و الغصبيه [1].

- شرح :

«اجتماع امر و نهي»

اشاره

[1]- اجتماع امر و نهي، یکی از مسائل مهمی هست که مورد اختلاف واقع شده و عنوان مسئله، این است که: آیا اجتماع امر و نهي در شیء واحد، جائز است یا ممتنع؟

اینک به ذکر اقوال می پردازیم: ۱- از نظر عقل و عرف، اجتماع امر و نهي، ممتنع است. ۲- عقلا و عرفا اجتماع امر و نهي، جائز است. ۳- از نظر عقل، اجتماع، جائز اما عرفا ممتنع است.

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

۱- مقصود از کلمه «واحد» چیست؟

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

ص: ۱۰

۱- و في العبارة مسامحة اذ الصيلاه عنوان للواحد المذكور و الاولى ان يقول كالحركة بقصد الصلاه في المغصوب الا ان يكون مراده التمثيل لمتعلق الامر و النهي المجتمعين في الواحد لا لنفس الواحد و ان كان خلاف الظاهر اذ الظاهر كونه مثلا لما يرجع اليه ضمير كان الاخير. مشكيني رحمه الله. ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲۳۴.

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

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

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

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

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

ص: ۱۱

۱- به زودی مثالی برای آن ذکر می کنیم.

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

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

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

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

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

سؤال: آیا واحد مفهومی مذکور هم محلّ بحث ما هست یا نه؟

خیر، زیرا کلیّ سجود که امر و نهی ندارد بلکه سجود لله دارای امر و سجود للّٰه منهی عنه هست و امکان ندارد که آن دو خارجاً متحد شوند تا اینکه بحث کنیم آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه.

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

الثانی: الفرق بین هذه المسأله و مسأله النهی فی العبادات هو أنّ الجهه المبحوث عنها فیها الّتی بها تمتاز المسائل هی أنّ تعدّد الوجه و العنوان فی الواحد یوجب تعدّد متعلّق الامر و النهی بحیث یرتفع به غائله استحاله الاجتماع فی الواحد بوجه واحد أو لا یوجبه بل یکون حاله حاله، فالنزاع فی سرايه کلّ من الامر و النهی الی متعلّق الآخر، لاتّحاد متعلّقیهما وجودا و عدم سرايته، لتعدّدهما وجهها. و هذا بخلاف الجهه المبحوث عنها فی المسأله الاخری، فإنّ البحث فیها فی أنّ النهی فی العباده أو المعامله یوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه الیها [۱].

- شرح :

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

اشاره

[۱]- اصولیین در باب نواهی دو مسأله را عنوان کرده اند: الف: آیا اجتماع امر و نهی جائز است یا ممتنع؟ ب: آیا نهی در عبادات و معاملات، مقتضی فساد است یا نه؟

ممکن است به ذهن کسی خطور کند که آن ها دو مسأله مختلف نیستند بلکه عباراتشان متفاوت است ولی در حقیقت، یک مسأله هستند چون وقتی نهی به عبادت متعلّق می شود آن عبادت یا واجب است یا مستحب پس اگر نهی به عبادتی متعلّق شد این هم همان اجتماع امر و نهی است و تفاوتی بین آن دو نیست.

مصنّف رحمه الله ابتدا نظر خود را و سپس عقیده صاحب فصول را بیان کرده اند و اینک به بیان آن دو می پردازیم.

اول باید ملاک تعدّد مسائل در هر علمی مشخص شود تا ببینیم چه چیز سبب می شود که ما دو مسأله عنوان کنیم و چه سبب می شود که نتوان دو مسأله عنوان نمود.

قاعده کلی، این است که اختلاف جهات و حیثیات بحث، سبب می شود که مسائل، تعدّد پیدا کند- گرچه موضوع، واحد باشد- مثلا شما گاهی جسمی را از جهت نیاز به «حیّز» موضوع بحث قرار می دهید این یک مسأله هست و گاهی همان جسم را از نظر معروضیت للبیاض و السواد مورد بحث قرار می دهید که این مسأله دیگری هست.

ص: ۱۳

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

قائل به جواز اجتماع بر تمایز دو عنوان تکیه می کند و قائل به امتناع اجتماع، بر اتحاد دو عنوان اتکا پیدا می کند و می گوید چون دو عنوان در خارج یک وجود دارد، یک وجود هم نمی شود هم مأمور به باشد و هم منهی عنه پس حیثیت بحث در مسأله اجتماع امر و نهی بر این مطلب است که آیا طبیعتین متغایرتین در عالم مفهومیت اگر اتحاد وجودی در خارج پیدا کند، آن اتحاد سبب می شود که اجتماع امر و نهی بر یک واحد، تحقق پیدا کند یا سبب نمی شود به عبارت دیگر: آیا اتحاد صلوات با غضب- در ضمن یک وجود- سبب می شود که امر و نهی از هر کدام به دیگری سرایت کند به عبارت واضح تر: آیا اتحاد وجودی مذکور، عامل سرایت است یعنی: امر را به غضب سرایت می دهد- و نهی را به صلوات سرایت می دهد- و در نتیجه، ممتنع است یا اینکه مسأله سرایت، مطرح نیست و امر از دائره صلوات، تجاوز نمی کند و نهی هم از دائره غضب بیرون نمی رود، اتحاد وجودی، هیچ ضربه ای به تغایر متعلقین وارد نمی کند بنابراین، محلّ بحث، سرایت و عدم سرایت است.

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

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسأله الاجتماع يكون مثل الصيلاه في الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله فانقدح أنّ الفرق بين المسألتين في غايه الوضوح [1].

- شرح :

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

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

خلاصه اینکه اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع شد و جانب نهی را بر امر ترجیح داد آن وقت صغرائی برای مسئله نهی در عبادت، مطرح می شود (1) اما چنانچه فردی قائل به جواز اجتماع شد و گفت نماز در دار غضبی هم مأمور به و هم منهی عنه هست در این صورت، ارتباطی به نهی در عبادت پیدا نمی کند و یا اگر امتناعی شد اما جانب جواز را بر حرمت ترجیح داد آن وقت صلوات در دار غضبی فقط مأمور به می شود و ارتباطی به مسأله نهی در عبادت ندارد.

ص: ۱۵

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

و أمّا ما أفاده في الفصول من الفرق بما هذه عبارته: «ثم اعلم أنّ الفرق بين المقام (1) و المقام المتقدّم و هو أنّ الامر و النهى هل يجتمعان في شىء واحد أولاً، أمّا في المعاملات فظاهر، و أمّا في العبادات فهو أنّ النزاع هناك (2) فيما اذا تعلق الامر و النهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه و ان كان بينهما عموم مطلق، و هنا فيما اذا اتحدتا حقيقه و تغايرتا بمجرد الاطلاق و التقييد بأن تعلق الامر بالمطلق و النهى بالمقيّد» انتهى موضع الحاجة، فاسد فإنّ مجرد تعدد الموضوعات و تغايرها بحسب الدّوات لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، و معه لا حاجة أصلاً الى تعدّدها، بل لا بدّ من عقد مسألتي مع وحده الموضوع و تعدّد الجبهه المبحوث عنها، و عقد مسأله واحده في صورته العكس كما لا يخفى [1].

- شرح :

نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله

[1]- صاحب فصول در بحث نهی در عبادات، فرق دو مسئله را چنین بیان کرده اند که: مورد مسأله اجتماع امر و نهی با مورد مسأله نهی در عبادت، متفاوت است (3) یعنی:

مورد مسأله اول در جائی است که امر و نهی به دو طبیعت متغایر تعلق گیرد به عبارت دیگر، امر به یک طبیعت و نهی به طبیعت دیگر تعلق می گیرد که آن دو طبیعت، متغایر و متمایز هستند نه اینکه نسبتشان تباین باشد، معنای مسأله تغایر طبیعتین، این نیست که نسبت بین آن ها تباین است بلکه معنایش این است که دو کلی، دو حقیقت و دو عنوان باشد خواه نسبت بین آن دو، عموم و خصوص من وجه باشد یا عموم و خصوص مطلق زیرا اگر نسبت بین آن دو، تباین باشد اتحاد وجودی پیدا نمی کنند تا اینکه محلّ نزاع واقع شوند و بدیهی است که در باب اجتماع امر و نهی باید دو عنوان لا اقل در یک وجود

ص: ۱۶

۱- ای مسأله النهی فی العباده.

۲- ای فی مسأله اجتماع الامر و النهی.

۳- بدیهی است که معامله هیچ گاه مأمور به نیست و امری به آن تعلق نمی گیرد تا مسأله اجتماع امر و نهی مطرح شود بلکه آنچه که محل اشکال واقع شده، نهی متعلق به عبادت است.

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

امّا مسأله نهی در عبادات چنین نیست بلکه متعلق امر و متعلق نهی، یک طبیعت است و فرقیان به اطلاق و تقييد است و مسأله اطلاق و تقييد، غير از عموم و خصوص مطلق است مثلاً- مولا- فرموده است: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* بدیهی است که طبیعت مطلقه صلات، مأمور به هست و از طرفی نهی را متوجه حائض نموده و فرموده: «دعی الصیّلاه ایام اقرائک» یعنی همان طبیعت مأمور به صلات با یک قید، منهی عنه واقع شده.

خلاصه اینکه مورد مسأله اجتماع امر و نهی با مورد مسأله نهی در عبادت فرق می کند و همین امر موجب اختلاف بین مسألتین می شود.

آیا بیان صاحب فصول رحمه الله صحیح است؟ خیر.

بیان ذلک: هدف صاحب فصول چیست آیا ایشان درصدد هستند که اختلاف مورد ترتیب دهند و لو اینکه حیثیت و جهت بحث در دو مسئله، یکی باشد؟ اگر جهت بحث، واحد شد چه فرقی می کند که یک مورد داشته باشد یا ده مورد به عبارت دیگر اگر حیثیت بحث در دو مسئله، متحد شد چه فائده ای دارد که مورد مسألتین یکی باشد یا بیشتر، این امر، موجب تعدّد مسئله نمی شود بلکه موارد یک مسئله، تعدد پیدا می کند و مثال های آن متکثر می شود.

خلاصه اینکه اگر حیثیت بحث، واحد شد اختلاف موارد فائده ای ندارد.

اگر حیثیت بحث، تعدّد شد و گفتیم در دو جهت بحث می شود دیگر چه داعی داریم که اختلاف مورد ترتیب دهیم بلکه اگر مورد هم واحد شد امّا در آن مورد واحد، جهات مختلفی از بحث وجود داشته باشد مباحث متعدّدی بر یک عنوان مطرح می شود مثلاً در باب صیغه افعال از جهات متعدّدی بحث می کنیم- با اینکه مورد در تمام آن ها صیغه افعال است- و همچنین راجع به مادّه امر از جهات متفاوتی بحث می شود که آیا معنای لغوی آن، طلب است یا غیر طلب، آیا علو در آن معتبر است یا نه، آیا دلالت بر طلب الزامی

و من هنا انقدح أيضا فساد الفرق بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا، و هناك في دلالة النهي لفظا، فإن مجرد ذلك ما لم [لو لم] يكن تعدد الجبهه في البين لا يوجب الا تفصيلا في المسأله الواحده، لا عقد مسألتين، هذا. مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسأله بدلاله اللفظ كما سيظهر [١].

- شرح :

دارد یا نه.

در تمام آن ها درعین حال که موضوع، شیء واحد هست اما مسائل متعدّد وجود دارد پس نتیجه می گیریم که تعدّد مورد، اثری ندارد بلکه باید جهت و حیثیت بحث امتیاز پیدا کند گرچه موضوع و مورد، شیء واحد باشد.

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

بیان ذلک: بعضی گفته اند در بحث اجتماع امر و نهی، نزاع در یک مسأله عقلی و مربوط به حکم عقل است که آیا عقل، اجتماع امر و نهی را جائز می داند یا نه کما اینکه نزاع در مسئله مقدّمه واجب، عقلی هست و هیچ ارتباطی به دلالت الفاظ ندارد اما نهی در عبادات، یک مسأله لفظی هست زیرا در آنجا بحث می شود که آیا از «دعی الصیلاه ایام اقرائک» استفاده می شود که نماز در حال حیض، باطل است یا نه؟

مصنّف رحمه الله تقریبا دو اشکال به بیان مذکور دارد: اولاً قبول نداریم که بحث در آنجا منحصر به لفظ باشد بلکه در مسأله نهی در عبادت، علاوه بر لفظ در یک جهت عقلی هم بحث می شود که: اگر عبادتی به واسطه نهی، مبعوض مولا واقع شد آیا مبعوضیت با صحّت عبادت عقلا جمع می شود یا نه و مسأله اجتماع مبعوضیت و صحّت را باید از عقل استفاده کرد.

ثانیا فرض کنید که در آن مسئله فقط درباره دلالت الفاظ بحث می شود اما این مقدار، کافی نیست که انسان در یک مورد، بحث را عقلی حساب کند و در مورد دیگر، لفظی و

ص: ١٨

الثالث: أنه حيث كانت نتیجه هذه المسأله مما تقع في طريق الاستنباط كانت المسأله من المسائل الاصوليه، لا- من مباديها الاحكاميه، و لا- التصديقيه، و لا من المسائل الكلاميه، و لا من المسائل الفرعيه و ان كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى، ضروره أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها اذا كانت فيها جهه أخرى يمكن عقدها معها من المسائل، اذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول و ان عقدت كلاميه في الكلام، و صح عقدها فرعيه أو غيرها بلا كلام، و قد عرفت في أول الكتاب أنه لا ضير في كون مسأله واحده يبحث فيها عن جهه خاصه من مسائل علمين، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهه كانت باحدهما من مسائل علم، و بالآخرى من آخر، فتذكر [١].

- شرح :

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

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

[١]- سؤال: آیا مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل «اصولی» یا از مسائل «فقهی محض» یا از مسائل «علم کلام» یا از «مبادی احکامیه علم اصول» و یا اینکه از «مبادی تصدیقیه علم اصول» می باشد؟

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

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

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

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

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

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

ص: ۲۰

و هم حرام است یا اینکه فقط واجب یا تنها حرام می باشد.

مسأله اجتماع امر و نهی را به این بیان می توان از مسائل علم کلام محسوب نمود که:

در مسائل کلامی از احوال مبدأ و معاد بحث می شود در محلّ بحث هم چنین می گوئیم: آیا برای مولا و خداوند متعال جائز است که امرش متوجّه یک عنوان و نهیش را متوجّه عنوانی نماید که آن دو عنوان در خارج، تصادق وجودی دارند یا نه به عبارت دیگر: آیا مولا می تواند امری را متعلّق به کلیّ صلوات و نهی را متعلّق به کلیّ غضب نماید در حالی که بین صلوات و غضب، اتحاد وجودی مطرح است یا نمی تواند؟ بدیهی است که اگر به نحو مذکور بحث نمائیم، مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم کلام محسوب می شود.

اجتماع امر و نهی را می توان از مبادی احکامیه علم اصول قرار داد.

سؤال: مبادی احکامیه چیست؟

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

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

مبادی تصدیقیّه کدام است؟

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

الرابع: أنه قد ظهر (1) من مطاوی ما ذكرناه أن المسأله عقليّه، و لا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما اذا كان الايجاب و التحريم باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالامر و النهي الظاهرين في الطلب بالقول، ألا أنه لكون الدلاله عليهما غالبا بهما كما هو أوضح من أن يخفى. و ذهب البعض الى الجواز عقلا و الامتناع عرفا ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان، و أنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذوجهين، و ألا فلا يكون معنى محصيا للامتناع العرفي، غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع فتدبر جيدا [1].

- شرح :

علم اصول در فلان مورد، ثابت است يا نه به عبارت ديگر تصديق به وجود يا عدم موضوع در يك مسئله، جزء مبادى تصديقيّه آن علم، حساب مى شود در محلّ بحث هم چنين مى گوئيم: عقل، يكي از ادله اربعه و از موضوعات علم اصول است، حال مى گوئيم آيا حكم عقل - به جواز اجتماع يا امتناع - در محلّ بحث وجود دارد يا نه لذا مى توان مسأله اجتماع امر و نهى را از مبادى تصديقيّه علم اصول قرار داد.

جمع بندي: در مسأله اجتماع امر و نهى، ملاك مسأله اصولي تحقّق دارد لذا از مسائل علم اصول محسوب مى شود و وجود سائر ملاكات در آن، ضربه اى به بحث ما وارد نمى كند.

۴- آيا مسأله اجتماع امر و نهى، عقلي است يا لفظي؟

[1]- از اشاراتى كه در بحث هاى گذشته داشتيم تقريبا مشخص شد كه نزاع در مسأله

ص: ۲۲

۱- وجه الظهور: ما ذكره في الفرق بين هذه المسأله و المسأله الآتية من اجراء تعدد الجبهه في دفع محذور اجتماع الضدين و عدمه و من المعلوم أن هذا المعنى ليس مدلولاً للفظ، اذ مرجعه الى جواز اجتماع الحكيمين المتعلقين بطبيعتين مغايرتين متصادقتين على شىء واحد و عدمه، و هذا حكم عقلي لا ربط له بدلاله اللفظ فالمراد بالامر و النهي هو الوجوب و الحرمة سواء أ كان الدال عليهما اللفظ ام غيره كالاجماع و الضروره. ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۲۵.

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

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

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

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

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

قرینه اول: اصولیین در عنوان مسئله، تعبیر به امر و نهی کرده و گفته اند: آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه؟ آن ها نگفته اند که آیا اجتماع وجوب و حرمت، جائز است یا ممتنع، و بدیهی است که امر و نهی با وجوب و حرمت، متفاوت هست یعنی: امر

و نهی، عبارت از طلب فعل و طلب ترک است که با قول و لفظ - افعال و لا تفعل - تحقق پیدا می کند.

خلاصه: از اینکه اصولیین در عنوان بحث، کلمه امر و نهی - که در طلب قولی و لفظی ظهور دارد - را ذکر کرده اند معلوم می شود که نزاع در یک امر لفظی بوده نه در یک مسأله عقلی.

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

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

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

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

صلوات در دار غصبی را با دو نظر می توان ملاحظه نمود: اگر با دقت عقلی لحاظ شود

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

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

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

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

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

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

الخامس: لا يخفى أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع يعم جميع أقسام الايجاب و التحريم، كما هو قضيه اطلاق لفظ الامر و النهي. و دعوى الانصراف إلى التفسيرين التعيينيين في مادتهما غير خاليه عن الاعتساف و ان سلم في صيغتهما، مع أنّه فيها ممنوع [١].

- شرح :

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

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

۵- آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می شود؟

[١]- مقدمه: قبلاً (١) به نحو مشروح بیان کردیم که وجوب، دارای اقسامی هست از جمله: «نفسی و غیره» «تعیینی و تخییری» «عینی و کفائی»، در مورد حرمت هم بعضی از اقسام مذکور تحقق و تصور دارد مانند حرمت نفسی، غیره، تخییری و تعینی.

فرضا تصور حرمت تخییری به این نحو است که: مولا بگوید نباید یکی از آن دو عمل تحقق پیدا کند بنابراین، وظیفه عبد، این است که نباید خارجاً بین آن دو جمع نماید و یا مثلاً تصویر حرمت کفائی به این نحو است که: مولائی دارای چند عبد هست، به آن ها می گوید حرام است که تمام شما فلان محرم را انجام دهید در این صورت، حدّ اقل یک نفر از آن ها نباید مرتکب آن عمل شود چنانچه تمام عید مرتکب آن عمل شوند فعل آن ها مبعوض مولا هست- البته وقوع آن در شریعت فعلاً ارتباطی به بحث ما ندارد.

ص: ٢٦

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

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

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

مصنّف رحمه الله: آیا انصراف مذکور، مربوط به ماده امر- الف، میم و راء- و صیغه نهی- نون، هاء و یاء- هست یا اینکه مربوط به صیغه امر و نهی- افعال و لا تفعل- می باشد؟

اگر بگوئید انصراف مزبور، مربوط به ماده امر و نهی هست این مطلب را از شما نمی پذیریم زیرا سؤال ما این است که منشأ انصراف چیست؟- انصراف را نمی پذیریم- پس انصراف مربوط به ماده، غیر خالیه عن الاعتساف (۳).

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

ص: ۲۷

۱- ... هو بناء على الامتناع لزوم اجتماع الضدين و كون ما يتصادق عليه الطبيعتان اللتان تعلق بهما الامر و النهی واحدا. ر. ك: منتهی الدرایه ۳ / ۲۸.

۲- ... حیث انهم عنوانوها بقولهم: «اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النهی».

۳- اذ لا منشأ لدعوى الانصراف الا غلبه الوجود او كثره الاستعمال و لا يصلح شیء، منهما للتقييد، كما ثبت فی محله. ر. ك: منتهی الدرایه ۳ / ۲۹.

نعم لا- یبعد دعوی الظهور و الانسباق من الاطلاق بمقدمات الحکمه الغير الجاریه فی المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام، و کذا ما وقع فی البین من النقص و الابرام مثلا اذا امر بالصلاه أو [و] الصوم تخیرا بینهما، و كذلك [اذا] نهی عن التصرف فی الدار و المجالسه مع الاغیار فصلی فیها مع مجالستهم کان حال الصلاه فیها حالها، کما اذا امر بها تعینا، و نهی عن التصرف فیها كذلك فی جریان النزاع فی الجواز و الامتناع و مجیء أدله الطرفين، و ما وقع من النقص و الابرام فی البین، فتفظن [۱].

- شرح :

[۱]- سؤال: آیا در محلّ بحث، ظهور اطلاقى وجود ندارد؟

مقدمه: در بحث اوامر مفضّلا بیان کردیم که اگر اصل وجوب شىء را احراز کردیم اما نفسیت یا غیریت آن احراز نشد در این صورت اگر مولا- در مقام بیان بوده و قرینه ای اقامه نموده از اطلاق وجوب- اطلاق صیغه امر- استفاده نفسیت می کنیم زیرا وجوب نفسی، قیدی ندارد اما واجب غیرى، مقید هست مثلا- می توان گفت «ذاک الشىء واجب» چون وجوبش بر وجوب دیگرى متوقف نیست بخلاف واجب غیرى که فرضا نمی توان گفت: «ذاک الشىء واجب» بلکه باید گفت: «ذاک الشىء واجب اذا کان ذو المقدمه واجبه» بنابراین اگر مولا فرموده باشد، فلان شىء، واجب است و در مقام بیان هم بوده- تمامیت مقدمات حکمت- و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیت می کنیم.

و همچنین در مورد شکّ در «عیبیت و کفائیت» و کذا در مورد شکّ در «تعینیت و تخیریت».

خلاصه: مقتضای اطلاق صیغه، این است که وجوب، نفسی تعینی عینی باشد.

پاسخ سؤال: ظهور اطلاقى مذکور در محلّ بحث، جاری نیست زیرا ظهور اطلاقى از طریق تحقّق مقدمات حکمت ثابت می شود و یکی از مقدمات، این است که قرینه ای بر خلاف نباشد امّا در محلّ بحث، قرینه برخلاف تحقّق دارد و آن عبارت است از اینکه:

ملاك و مناط نزاع در اجتماع امر و نهی در تمام اقسام وجوب و تحریم جریان دارد یعنی:

عقل به هر جهتی که حکم به جواز نماید آن مناط در تمام فروض تحقّق دارد و به هر جهتی حکم به امتناع نماید، آن ملاک در تمام اقسام وجود دارد پس با وجود قرینه بر خلاف نمی توان ظهور اطلاقى ترتیب داد پس نتیجه می گیریم که: نزاع در بحث اجتماع

السادس: أنه ربما يؤخذ في محلّ النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل بأنّ الاطلاق أنّما هو للاتّكال على الوضوح، اذ بدونها يلزم التّكليف بالمحال [١].

- شرح :

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

مصنّف رحمه الله در پایان این بحث به ذکر یک مثال پرداخته اند که: اگر مولا به نحو واجب تخییری فرمود: «يجب عليك الصّلاه او الصّوم» و همچنین به نحو حرام تخییری فرمود:

«يحرم عليك اما التّصرف في الدّار و اما مجالسه الاغيار» یعنی: یا تصرّف در دار غصبی حرام است یا مجالست با اغیار- بدیهی است که اگر بنا باشد حرام تخییری تحقّق پیدا کند باید هر دو طرف آن محقّق شود اما در مورد واجب تخییری اگر یک طرف آن اتیان شد موافقت با آن حاصل می شود- ماده اجتماع مثال مذکور این است که مکلف نمازش را در دار غصبی بخواند ضمنا با اغیار هم مجالست نماید در فرض مذکور، مسأله اجتماع امر و نهی، مطرح می شود که آیا اجتماع واجب تخییری و حرام تخییری امکان دارد یا نه؟

قائلین به جواز می گویند امکان دارد اما قائلین به امتناع می گویند ممتنع است.

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

[١]- بعضی در عنوان بحث، وجود مندوحة را اعتبار نموده اند. مقصود از مندوحة، این است که مکلف، چاره و طریقی برای امتثال داشته باشد یعنی بتواند مأمور به را در غیر فرد منهی عنه اتیان کند مثلا هم بتواند نمازش را در مکان مباحی مانند مسجد اتیان نماید و هم بتواند در دار غصبی بخواند. بنا بر اعتبار قید مندوحة، محلّ نزاع، چنین است: در موردی که مکلف، مندوحة داشته و می توانسته نمازش را در غیر دار غصبی بخواند اما به سوء اختیار خود، نمازش را در ضمن فرد محرّم، اتیان نموده آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه اما در موردی که مکلف، چاره ای ندارد و فقط می تواند مأمور به را در ضمن فرد محرّم اتیان نماید- فرضا در دار غصبی محبوس است- خارج از بحث اجتماع امر و نهی می باشد زیرا در فرض عدم مندوحة اگر مولا نسبت به او هم امر و هم نهی داشته باشد،

و لكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحكمين المتضادين، و عدم الجدوى في كون موردهما موجها بوجهين في دفع [رفع] غائله اجتماع الضدين، أو عدم لزومه و أن تعدد الوجه يجدى في دفعها [رفعها] و لا يتفاوت في ذلك أصلا وجود المندوحة و عدمها، و لزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا لمن يرى التكليف بالمحال محذورا و محالا، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضا. و بالجمله: لا- وجه لاعتبارها إلا لاجل اعتبار القدره على الامثال، و عدم لزوم التكليف بالمحال، و لا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال، فافهم و اغتنم [١].

- شرح :

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

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

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

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

ص: ٣٠

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

به عبارت دیگر، ما نسبت به محالیت نفس تکلیف بحث می کنیم که آیا نفس تکلیف به صلوات و غضب با امکان اتحادشان محال است یا نه؟ قائلین به جواز اجتماع می گویند محال نیست (۱) اما قائلین به امتناع، معتقدند با امکان اتحاد و تضاد در خارج، تکلیف به صلوات و غضب، محال است بنابراین در ما نحن فیه از محال بودن نفس تکلیف - وجوبی و تحریمی - بحث می کنیم و در موردی که مندوحه ای وجود ندارد بحثی راجع به تکلیف نداریم بلکه در آنجا متعلق تکلیف، محال است مثل اینکه مولائی به عبدش بگوید:

«اجمع بین الضدین» که تکلیف مزبور، واحد است اما متعلق تکلیف - جمع بین ضدین - استحاله دارد و مکلف به اتصاف به محالیت دارد.

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

ص: ۳۱

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

السَّيَّاع: أَنَّهُ رُبَّمَا يَتَوَهَّم تَارَهُ أَنَّ النَّزَاعَ فِي الْجَوَازِ وَالْإِمْتِنَاعَ يَبْتَنِي عَلَى الْقَوْلِ بِتَعَلُّقِ الْأَحْكَامِ بِالطَّبَائِعِ وَ أَمَّا الْإِمْتِنَاعُ عَلَى الْقَوْلِ بِتَعَلُّقِهَا بِالْأَفْرَادِ فَلَا يَكَادُ يَخْفَى، ضَرُورُهُ لَزُومِ تَعَلُّقِ الْحُكْمَيْنِ بِوَاحِدِ شَخْصِيٍّ وَ لَوْ كَانَ ذَا وَجْهَيْنِ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ. وَ أُخْرَى أَنَّ الْقَوْلَ بِالْجَوَازِ مَبْنِي عَلَى الْقَوْلِ بِالطَّبَائِعِ. لِتَعَدُّدِ مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ ذَاتَا عَلَيْهِ وَ إِنْ اتَّحَدَ [اتَّحَدَا] وَجُودًا، وَ الْقَوْلُ بِالْإِمْتِنَاعِ عَلَى الْقَوْلِ بِالْأَفْرَادِ، لِاتِّحَادِ مَتَعَلِّقِهَا شَخْصًا خَارِجًا، وَ كَوْنِهِ فَرْدًا وَاحِدًا [١].

- شرح :

محالیت تکلیف، این است که متعلق آن استحاله دارد و عبد، قدرت بر امتثال و جمع بین ضدین ندارد اما در مسأله اجتماع امر و نهی، مکلف به محالیتی ندارد بلکه مستقیما اشکال، نسبت به نفس تکلیف است که در موردی که متعلقین، تغایر ما هوی و مفهومی دارند اما خارجا اتحاد وجودی، مطرح است آیا مولا می تواند بین امر و نهی جمع نماید.

خلاصه: محلّ بحث در باب اجتماع امر و نهی، محالیت و عدم محالیت نفس تکلیف است، وجود و عدم مندوحه، هیچ گونه دخالتی در جهت بحث ما ندارد و علت اینکه اصولیین، عنوان بحث را مطلق گذاشته و اشاره ای به قید مذکور، ننموده اند، همان است که مشروحا بیان کردیم نه اینکه: چون مدخلیت قید مندوحه، بدیهی بوده، به آن اشاره ای ننموده اند.

٧- بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله تعلق احکام به طبایع ندارد

[١]- تذکر: قبلا (١) بحث کردیم که: آیا اوامر و نواهی به طبایع، تعلق می گیرد یا به افراد (٢) به عبارت دیگر: وقتی مولا فرمود «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» * امر و طلب او به طبیعت صلوات

ص: ٣٢

١- ر. ک: ایضاح الکفایه ٢ / ٤٧٩.

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

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

جواب: قبل از بیان نظر مصنف، متذکر می شویم که دو توهم در محل بحث شده که بدون رعایت ترتیب متن کتاب به ذکر آن دو می پردازیم.

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

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

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

ص: ۳۳

۱- فمن قال بالجواز نظر الى تعدد متعلق الحكمين لانه الطبيعتان المتعددتان بحسب الماهيه و من قال بالامتناع نظر الى وحدتهما بحسب الوجود ضروره امکان انتزاع ماهيات متعدده من وجود واحد خارجي كزيد حيث ينتزع منه مفهوم الماشي و الضاحك و الانسان و هكذا. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۱۴.

و أنت خبير بفساد كلا- التوهمين، فان تعدد الوجه ان كان يجدى بحيث لا- يضّر معه الاتحاد بحسب الوجود و اليجاد لكان يجدى و لو على القول بالافراد، فان الموجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فردا لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضّر وحده الوجود بتعدد الطبيعتين، [كذلك] لا يضّر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكل من الطبيعتين، و ألما لما كان يجدى أصلا حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى، لو حده الطبيعتين وجودا، و اتحادهما خارجا، فكما أنّ وحده الصّ لاتيّه و الغصبيّه فى الصّلاه فى الدّار المغصوبه وجودا غير ضائر بتعددهما و كونهما طبيعتين، كذلك وحده ما وقع فى الخارج من خصوصيات الصّ لاه فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصّ لاه فيكون مأمورا به، و فردا للغصب فيكون منهيا عنه، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين، لكونه مصداقا للطبيعتين، فلا تغفل [١].

- شرح :

[١]- مصنف رحمه الله: ممكن است در بحث قبل، قائل به تعلق احكام به افراد شد امّا در بحث فعلى «اجتماعى» شويم- نه امتناعى- در نتیجه بطلان هر دو توهم، واضح مى شود.

بيان ذلك: در هر دو توهم بر اين مطلب، تكيه شده بود كه: اگر كسى در مسأله قبل «افرادى» شد، در بحث فعلى بايد امتناعى شود زيرا خارجا دو فرد نداريم، صلوات در دار غصبى يك فرد و داراى يك وجود است و چگونه مى شود هم متعلق امر واقع شود و هم متعلق نهى.

پاسخ مصنف، اين است: شما هم كه صلوات در دار غصبى را در نظر مى گيريد، قبول داريد كه داراى دو عنوان هست، هم عنوان غصبى دارد و هم عنوان صلواتى بر آن متعلق است بنا بر اين اگر بر موجود واحد، دو عنوان متعلق شد، معنايش اين است كه هم فرد اين عنوان است و هم از افراد آن عنوان مى باشد، هم مصداق عنوان «الف» هست و هم مصداق عنوان «ب» مى باشد پس در حقيقت دو مصداق و دو فرد وجود دارد منتهى دو فردى كه به يك لباس و شكل درآمده و مجمع براى دو فرد است.

ص: ٣٤

به عبارت واضح تر: به نظر شما ملاک در فردیت چیست و معنای فرد کدام است؟

فرد، یعنی آن وجودی که خصوصیت فردیه همراه آن هست، صلات در دار غضبی را اگر با «صلات» مقایسه کنید دارای خصوصیات فردیه صلاتی هست و چنانچه آن را با غضب ملاحظه نمائید دارای خصوصیات فردیه غضبیت می باشد.

خلاصه، اینکه شما آن را دو فرد می دانید یا یک فرد و اگر یک فرد می دانید از افراد صلات است یا غضب؟

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

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

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

ص: ۳۵

۱- فرد من طبیعه الصلاه و فرد من طبیعه الغصب.

الثامن: أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان في كل واحد من متعلقي الإيجاب و التّحريم مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التّصادق و الاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المنطوقين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى كما يأتي تفصيله. و أمّا إذا لم يكن للمتعلّقين مناط كذلك فلا [يكاد] يكون من هذا الباب (١)، و لا- يكون مورد الاجتماع محكوماً بالّا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز أو الامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت [١].

- شرح :

٨- اعتبار مناط امر و نهى در ماده اجتماع

[١]- تذکر: مقصود از امر هشتم، بیان فرق باب تعارض (٢) و مسأله اجتماع امر و نهى (٣) می باشد.

اگر بنا باشد موردی از صغریات بحث اجتماع امر و نهى و فرضاً صلوات در دار غضبى داخل بحث اجتماع امر و نهى باشد، شرطش این است که در مورد تصادق و اجتماع دو عنوان مأمور به و منهى عنه ملاک هر دو حکم تحقق داشته باشد به عبارت دیگر: نماز در دار غضبى در صورتى از مثال های بحث اجتماع امر و نهى است که ما احراز کنیم صلوات در دار غضبى دارای ملاک امر و صددرجه مصلحت هست- همان مصلحتى که در سائر نمازها تحقق دارد- یعنی: مصلحت آن، منحصر به موردی نیست که با غضب، اتحاد پیدا نکند

ص: ٣٦

١- كما لا- يكون من التعارض لانه انما يكون فى مقام الاثبات و الكلام فى مقام الثبوت. مشکينى رحمه الله. ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشکينى ١ / ٢٤١.

٢- بديهى است که اصوليين در باب تعارض، مرجحات را اخذ می نمایند و اگر ترجیحى نبود، بنا بر تساقط یا تخيير می گذارند و در باب تراحم در صورت احراز اقوائت ملاک، آن را اخذ می نمایند و الا- به اباحه یا تخيير حکم می کنند که تفصيل این مسائل در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد.

٣- که از صغریات باب تراحم هست.

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

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

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

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

و أما بحسب مقام الدلالة و الاثبات، فالزويتان الدالتان على الحكمين متعارضتان اذا أحرز أن المناطين من قبيل الثاني (١) فلا بد من عمل المعارضه حينئذ بينهما من الترجيح [أو] و التخيير و الأ فلا تعارض (٢) في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلا، لكونه أقوى مناطا، فلا مجال حينئذ لملاحظه مرجحات الروايات أصلا بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتراحات كما يأتي الاشاره اليها. نعم لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض (٣) فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظه مرجحات باب المزاحمه فتفطن.

التاسع: أنه قد عرفت أن المعبر في هذا الباب أن يكون كل واحد من الطبعه المأمور بها و المنهى عنها مشتمله على مناط الحكم مطلقا حتى في حال الاجتماع فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع أو غيره فلا اشكال، و لو لم يكن إلا اطلاق دليلى الحكمين، ففيه تفصيل، و هو: أن الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضى و المناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، و لو كان

- شرح :

الف: گاهی واجد یکی از دو ملاک هست که حکم هم تابع همان ملاک می باشد.

ب: احتمال دیگر، این است که هیچ یک از دو ملاک، موجود نباشد که قهرا حکم، تابع یک ملاک سومی خواهد بود.

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

ص: ۳۸

۱- و هو ما تعرض بقوله: «و اما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك» ر. ك: منتهى الدرايه ۴۳/۳.

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

۳- مصنف رحمه الله در «التاسع» می فرماید: بنا بر امتناع بین آن ها تعارض است نه اجتماع.

بصدد الحكم الفعلی، فلا اشكال فی استكشاف ثبوت المقتضى فی الحكمین علی القول بالجواز الا اذا علم اجمالا بكذب أحد الدلیلین، فیعامل معهما معامله المتعارضین.

و أمّا علی القول بالامتناع، فالاطلاقان متنافیان من غیر دلالة علی ثبوت المقتضى للحکمین فی مورد الاجتماع أصلا، فإن انتفاء أحد المتنافیین كما یمکن أن یمکن لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له یمکن أن یمکن لاجل انتفائه ألّا أن یقال: ان قضیه التوفیق بینهما هو حمل کلّ منهما علی الحكم الاقتضائی لو لم یکن أحدهما أظهر، و ألّا فخصوص الظاهر منهما [۱].

- شرح :

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

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

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

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

۲- اگر فقط با ادله لفظیه مانند «أَفِیْمُوا الصَّلَاةَ»* و «لا تتصرف فی ملک الغیر» مواجه بودیم، مسئله بر دو گونه است:

الف: دلیل امر و دلیل نهی درصدد بیان حکم فعلی صلات و غضب نیست بلکه در

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

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

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

ص: ۴۰

- ۱- برای توضیح بیشتر درباره حکم اقتضائی، ر. ک: ایضاح الکفایه ۴/ ۴۹.
- ۲- و اگر ملاک اقوائی وجود نداشت نوبت به حکم سوم - غیر از وجوب و حرمت - می رسد.
- ۳- فرضا اگر دو نفر - یک نفر مسلمان و دیگری کافر - در حال غرق شدن باشند، انسان یقین پیدا می کند که انقاذ مسلمان، اهم است و اگر یقین هم پیدا نکند، احتمال می دهد که انقاذ مسلمان، اهم است و همین کفایت می کند.
- ۴- در اینکه آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدش هست یا نه بیان کردیم که: صلوات و ازاله، متزاحمین بودند لکن گفتیم ازاله نجاست از مسجد، از اتیان صلوات، اهم هست اما خارجا می دانیم که - اهمیت نماز، بیش از ازاله هست ولی علت اینکه آنجا گفتیم صلوات، مغلوب ازاله می باشد، این است که نماز، واجب موسع است و می توان آن را در اول یا وسط و یا آخر وقت خواند اما ازاله، واجب مضیق و بدون «بدل» بود و همین امر، سبب تقدّم ازاله بر اتیان نماز شد.

بر دیگر تقدّم دارد.

خلاصه: اگر دو دلیل در مقام بیان حکم اقتضائی باشند نه بنا بر قول به اجتماع، تعارضی وجود دارد و نه بنا بر قول به امتناع، معارضه ای مطرح است فقط آن دو دلیل، حکم اقتضائی را بیان می کنند، قائل به جواز، دو حکم اقتضائی را اخذ می نماید و برطبق آن دو، حکم فعلی ثابت می کند و امتناعی هم دو حکم اقتضائی را قبول دارد(۱) لکن می گوید حکم فعلی، تابع اقوی الملاکین هست و اگر ملاک اقوائی وجود نداشت نوبت به حکم سوّمی غیر از وجوب و حرمت می رسد.

ب: دلیل امر و نهی بیانگر حکم فعلی هست - نه حکم اقتضائی - معنای جمله «أَقِمُْوا الصَّلَاةَ»* این است که: «يجب عليك بالفعل اقامه الصّلاه» و معنای «لا تغصب» هم:

«يحرم عليك بالفعل التصرف في مال الغير» می باشد که در فرض مذکور، مسیر و طریق قائلین به جواز و امتناع از یکدیگر جدا می شود.

کسی که قائل به جواز اجتماع هست می گوید: آن دو دلیل با یکدیگر تعارضی ندارند بلکه آن ها دو حکم فعلی نسبت به تمام افرادشان ثابت می کنند در محلّ اجتماع و تصادق هم مانعی ندارد که دو حکم فعلی وجود داشته باشد یعنی اشکالی ندارد که صلات در دار غضبی «بما أنّها صلاه»، واجب «و بما أنّها غضب»، حرام باشد یعنی اجتماعی از ثبوت دو حکم فعلی در ماده اجتماع کشف می کند که هر دو ملاک تحقّق دارد و هنگامی که در

ص: ۴۱

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

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

قوله: «الا اذا علم اجمالا بكذب احد الدليلين فيعامل معهما معامله المتعارضين».

تذکر: در بحث تعادل و تراجیح خواهیم گفت که یکی از موارد تعارض، تعارض اجمالی هست یعنی: وقتی دو دلیل را ملاحظه می کنیم دارای امکان جمع هستند و چنین نیست که هر یک، دیگری را نفی کند اما خارجا می دانیم یکی از آن دو، کذب است.

در محل بحث هم می گوئیم: قائل به جواز از طریق ثبوت دو حکم فعلی در ماده تصادق، دو ملاک را کشف می کند مگر اینکه خارجا علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل داشته باشد و اجمالا بدانند در ماده اجتماع، حکم فعلی برای آن وجود ندارد و در نتیجه، دو ملاک، مطرح نیست که در این صورت با آن دو دلیل، معامله تعارض می شود.

امّا قائلین به امتناع خارجا کشف نکرده اند که نماز در دار غصبی دارای دو ملاک است بلکه آن ها فقط با دو دلیل لفظی مواجه هستند که می گوید دو حکم فعلی تحقق دارد. دو حکم فعلی هم در ماده اجتماع قابلیت جریان ندارد لذا «امتناعی» راهی برای کشف ملاک ندارد پس باید بگوئید بین دلیلین، تعارض است و چنانچه تعارض، مطرح شد مرجحات باب تراحم مطرح نمی گردد بلکه باید به مرجحات باب تعارض توجه نمود و دید کدام یک از آن دو دلیل از جهت دلالت و ظهور، اقوا هست تا همان را اخذ نمود و اگر اقوایت از نظر دلالت و ظهور وجود نداشت در مرحله بعد، نوبت به تساقط یا تخییر بین متعارضین می رسد.

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

فتلخص: أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى فى الحكمين كان من مسأله الاجتماع، و كلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا اذا كانت هناك دلالة على انتفاءه فى أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز، و الأفعلى الامتناع [١].

- شرح :

در این صورت نه بنا بر قول امتناعى مانعى وجود دارد و نه بنا بر قول اجتماعى که توفيق مذکور- حمل احدهما به حکم اقتضائى - به ملاحظه مرجحات باب تراحم است.

قوله: «فتفطن» (١).

[١]- جمع بندى: اگر خارجا مقتضى دو حکم را در ماده اجتماع، احراز نمودیم «کان من مسأله الاجتماع» يعنى: «جوازى» قائل به جواز است و به تبع آن، دو حکم فعلى ثابت مى کند و «امتناعى» اقوى الملاکین را اخذ مى نماید و چنانچه ملاک اقوا وجود نداشت به حکم سؤمى رجوع مى کند.

امّا چنانچه دلیلى بر ثبوت مقتضى دو حکم در ماده اجتماع نداشته باشیم «فهو من باب التعارض مطلقا» يعنى: اجتماعى و امتناعى، نسبت به آن دو دليل، قواعد باب تعارض را اجرا مى کنند «اذا كانت هناك دلالة على انتفاءه [ای انتفاء المقتضى] فى احدهما بلا تعيين و لو على الجواز» يعنى: اگر دليل خارجى داشتیم که یکی از آن دو ملاک، تحقق ندارد در این صورت هم امتناعى و هم اجتماعى نسبت به آن دو دليل، قواعد باب تعارض را اجرا مى نمایند زیرا قائلین به جواز اجتماع، در صورتى «اجتماعى» هستند که هر دو ملاک تحقق داشته باشد.

البته در این صورت، امتناعى و اجتماعى از یکدیگر جدا مى شوند که: اگر دلیلى بر ثبوت مقتضى دو حکم نداریم و دلیلى بر اینکه فقط یک مقتضى هم وجود دارد، مطرح نیست- نه این طرف مسئله، واجد دليل است و نه آن طرف- اجتماعى در ماده اجتماع،

ص: ٤٣

١- يمكن ان يكون اشاره الى ان الجمع العرفى يتوقف على كون احدهما اظهر من الآخر و مجرد كون احدهما اقوى منا من الآخر لا يجدى فى كونه اقوى ظهورا. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٣٦١.

العاشر: أنه لا اشكال في سقوط الامر و حصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقا و لو في العبادات و ان كان معصيه للنهي أيضا [١].

- شرح :

دو حکم فعلی ثابت می کند- و دو ملاک کشف می کند- اما امتناعی می گوید: ملاکی را احراز نکردیم و راهی هم برای اثبات دو حکم فعلی نداریم پس الزاما نسبت به آن دلیلین قواعد باب تعارض را اجرا می کنیم.

۱۰- ثمره بحث اجتماع امر و نهی

اشاره

[١]-

۱- ثمره بحث، بنا بر قول به جواز:

اگر کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، ماده اجتماع و مورد تصادق را اتیان نمود، بلا اشکال، امر کلی متعلق به طبیعت مأمور به ساقط و امتثال محقق می شود خواه مجمع از عبادات باشد یا معاملات- یعنی: خواه امرش عبادی باشد یا توصلی.

فرضا با اتیان صلوات در دار غضبی، امر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» ساقط و موافقت با آن حاصل می گردد زیرا بنا بر قول به اجتماع، نمازی که در ملک غضبی اتیان شده نقصانی ندارد چون هم دارای ملاک امر هست و هم امر فعلی در آن تحقق دارد و صلوات مذکور با سایر صلوات تفاوتی ندارد البته بدیهی است که در ضمن اتیان نماز در دار غضبی یک معصیت هم محقق شده که عصیان مزبور، ارتباطی به جنبه عبادیت نماز ندارد و اینکه شنیده اید نماز در ملک غضبی محل اشکال هست، ایرادش طبق مبنای جواز اجتماع نیست (١).

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

ص: ۴۴

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

و کذا الحال علی الامتناع مع ترجیح جانب الامر الاّ أنّه لا معصیه علیه. و أمّا علیه و ترجیح جانب التّهی، فیسقط به الامر به مطلقاً فی غیر العبادات. لحصول الغرض الموجب له. و أمّا فیها فلا مع الالتفات الی الحرمة أو بدونه تقصیراً، فأنّه و ان کان متمکناً مع عدم الالتفات من قصد القربه و قد قصدها الاّ أنّه مع التّقصیر لا یصلح لان یتقرّب به أصلاً، فلا یقع مقرّباً، و بدونه لا یکاد یحصل به الغرض الموجب للامر به عباده كما لا یخفی [۱].

- شرح :

-[۱]

۲- ثمره بحث بنا بر قول به امتناع:

«امتناعی» می گوید اجتماع امر و نهی امکان ندارد، نماز در دار غصبی یا باید مأمور به باشد لیس الاّ و یا باید منهی عنه باشد لیس الاّ لذا امکان دارد او جانب امر را ترجیح دهد و ممکن است جانب نهی را ترجیح دهد(۱) لذا باید ثمره هریک از دو مبنا را بیان کرد:

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

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

ممکن است ماده اجتماع، واجب توصلی باشد مثل اینکه فردی لباس متنجّس خود

ص: ۴۵

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

را با آب غصبی تطهیر کند در این صورت با تطهیر لباس با آب غصبی، «امر» ساقط می شود زیرا در غسل ثوب، قصد قربت، معتبر نیست بلکه اگر غرض از امر و مقصود از آن واجب توجیهی و لو در ضمن فرد محرمی حاصل شده امر مولا- مطلقاً(۱) ساقط می شود.

به عبارت واضح تر آنچه که مثلاً در نماز شرط می باشد طهارت لباس است خواه تطهیر لباس با آب مباح انجام گیرد یا با آب غصبی گرچه غسل ثوب با آب مغضوب، موجب تصرف در مال غیر و حرام است اما چون غرض از امر حاصل می شود، امر مولا ساقط می گردد.

اگر ماده اجتماع(۲)، واجب تعبدی باشد مسئله، دارای چند صورت است:

۱- مکلفی که ماده اجتماع را اتیان می نماید و نمازش را در دار غصبی می خواند، نسبت به حکم(۳) و حرمت تصرف در دار غصبی ملتفت می باشد و می داند که تصرف در ملک غیر، حرام است در فرض مذکور، عمل عبادی و نماز او باطل است زیرا فردی که می داند عملش محرم است و هیچ امری نسبت به آن تحقق ندارد چگونه می تواند قصد قربت نماید او می داند آن نماز، مبعوض مولا هست و فقط نهی فعلی به آن تعلق گرفته لذا عملش صلاحیت مقربیت ندارد و با عدم صلاحیت، قصد قربت متمسکی نمی شود. پس در صورت اول مسلماً آن عمل، باطل است.

۲- مکلف، التفاتی به حرمت ندارد امّا منشأ عدم التفاتش تقصیر هست- نه قصور- به این نحو که مثلاً می داند آن زمین، غصبی هست و احتمال می دهد که تصرف در ملک غیر، حرام است و طریقی هم برای استکشاف و سؤال دارد امّا در عین حال، مسئله را تحقیق نمی کند و نمازش را در ملک غیر می خواند یعنی: در حالی که نمی داند عملش

ص: ۴۶

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

۲- مجدداً متذکر می شویم که بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی بحث می کنیم.

۳- و همچنین نسبت به موضوع.

و اما اذا لم يلتفت اليها قصورا و قد قصد القرابه باتيانها، فالامر يسقط لقصد التّقرّب بما يصلح أن يتقرّب به لاشتماله على المصلحه مع صدوره حسنا(۱) لاجل الجهل بحرّمته قصورا، فيحصل به الغرض من الامر، فيسقط به قطعا و ان لم يكن امثالا له بناء على تبعيّه الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح و المفاسد واقعا، لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقّق في محلّه [۱].

- شرح :

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

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

ص: ۴۷

-
- ۱- المناط فی الحسن الصدوری ان يعتقد الفاعل بلا تقصیر منه رجحان الفعل فیأتی به بهذا الداعی سواء كان الفعل حسنا واقعا ليطابق حسنه الصدوری مع حسنه الواقعی او كان قبيحا محضا واقعا ليس فيه جهه الحسن اصلا غير ان الفاعل اخطأ في اعتقاده او كان واجدا لجهتی الحسن و القبح جميعا كما في المقام و لكن لم يعلم الفاعل بجهه القبح قصورا. ر. ك: عنایه الاصول ۲ / ۴۹.
 - ۲- تذکر: نسبت به موضوع، قصور و تقصیری مطرح نیست زیرا در شبهات موضوعیه اصلا تحقیق و تفحص لازم نیست.

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

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

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

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

ص: ۴۸

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

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

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

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

خلاصه، این مسئله، محلّ کلام است که آیا احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند و علم و جهل مکلف تأثیری در آن ندارد یا اینکه تابع جهاتی است که بالفعل در حسن و قبح تأثیر می کند و این مسئله با علم و جهل مکلف، مرتبط است.

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

ص: ۴۹

۱- صورت سوم مسئله.

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

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطَّبيعِة المأمور بها و ان لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنّه لوجود المانع لا- لعدم المقتضى. و من هنا انقذح أنه يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحه العباده، و عدم كفايه الاتيان بمجرّد المحبوبيّه، كما يكون كذلك في ضدّ الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

و بالجملة: مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الاتيان بالمجمع امتثالاً، و بداعي الامر بالطَّبيعِة لا محاله غايه الامر أنه لا- يكون مما يسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتراحم الجهات في مقام تأثيرها للاحكام الواقعيّه. و اما لو قيل بعدم التراحم الا في مقام فعليّه الاحكام لكان مما يسعه، و امتثالاً لامرّها بلا كلام [١].

- شرح :

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» * هم می شود زیرا عمل عبادی مذکور، واجد مصلحت مؤثره در حسن هست بدون اینکه مفسده مؤثره بتواند تأثیری در قبح نماید.

اما اگر گفتیم احکام، تابع مصالح و مفساد واقعيّه هست، صلوات مذکور در عین حال که صحیح است (١) اما چون ارتباطی به عالم امر و مأمور به ندارد، نمی تواند امتثال امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» * واقع شود زیرا آن نماز، منهي عنه است و مفسده واقعي در نهی تأثیر می کند گرچه فعلاً به خاطر عدم التفات مکلف، گریبان گیر او نیست.

[١]- مصنف در عبارت قبل فرمودند: اگر احکام را تابع مصالح و مفساد واقعيّه بدانیم - که ارتباطی به علم و جهل مکلف حتی در صورت جهل قصوری ندارد- در فرض مسئله (٢)، اتیان ماده اجتماع، باعث صدق امتثال نمی شود اما در عبارت فعلی فرموده اند:

اگر احکام را تابع مصالح و مفساد واقعي هم بدانیم در عین حال که حکم واقعي صلوات، حرمت است طریق قصد امتثال، این است که: ما هم قبول داریم که در فرض مسئله، نماز

ص: ٥٠

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

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

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

خلاصه: برفرض که قصد امتثال در صحت عبادت، معتبر باشد، می توان صلوات در دار غصبی را به نحو مذکور، اتیان و قصد امتثال را رعایت نمود.

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

در محلّ بحث هم می گوئیم: چه قصد امتثال، معتبر باشد چه معتبر نباشد و همچنین

ص: ۵۱

و قد انقذ بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلاً [دليل] الحرمة و الوجوب متعارضين و قدّم دليل الحرمة تخييراً، أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، و بين ما اذا كانا [كان] من باب الاجتماع، و قيل بالامتناع، و تقديم جانب الحرمة، حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل و النسيان، لموافقته للغرض (١) بل للامر (٢). و من هنا علم أنّ الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة، لا الانقياد و مجرد اعتقاد الموافقه. و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم اذا كان عن قصور، مع أنّ الجلل لو لا الكلل قائلون بالامتناع، و تقديم الحرمة، و يحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر [١].

- شرح :

خواه احكام، تابع مصالح و مفسد واقعيه باشد خواه تابع جهات مؤثره فعليته در حسن و قبح، عمل عبادى و اتیان ماده اجتماع، بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی در موارد جهل قصوری، صحیح است.

قوله: «و بالجمله مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا او حکما ...».

عبارت مذکور خلاصه مطالب گذشته است.

فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی

اشاره

[١]- از بیانات گذشته (٣)، فرق باب اجتماع امر و نهی با بحث متعارضین، واضح شد.

توضیح ذلك: فرض کنید دو دلیل با یکدیگر متعارض شدند مثلاً یک دلیل، دال بر

ص: ٥٢

١- در صورتی که قصد امتثال را شرط ندانیم.

٢- الف: در صورتی که قصد امتثال را شرط بدانیم. ب: یعنی: بناء على ما ذكره فى مسأله الضد.

٣- که گفتیم: با وجود جهل قصوری، بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، اتیان مجمع و محلّ تصادق، صحیح است زیرا آن عمل عبادی ...

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

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

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

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

ص: ۵۳

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

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

إذا عرفت هذه الامور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب اليه المشهور و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال يتوقف على تمهيد مقدمات [١].

- شرح :

جواب: اولاً- بر آن عمل، ثواب مترتب می شود و مثل این است که انسان، نمازش را در مکان مباح بخواند و ثانياً ثوابش به عنوان اطاعت واقعیّه هست نه به عنوان انقیاد. البته بدیهی است که انقیاد در برابر تجرّی هست و تجرّی یعنی «تخیل المعصیه» و انقیاد، یعنی «تخیل الاطاعه» آن هم تخیلی که مخالف با واقع باشد.

قوله: «و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبه...»

مشهور بین فقها و اصولیین، امتناع اجتماع امر و نهی و ترجیح جانب حرمت بر جانب امر است اما در عین حال در رساله ها و کتب فتوایی نوشته اند اگر کسی نمازش را در مکان غصبی خواند- در صورت نسیان به غصبیت یا جهل به موضوع یا جهل قصوری نسبت به حکم- عملش صحیح است، علت حکم به صحت نماز چیست؟

علتش همان است که به نحو مشروح بیان کردیم یعنی: صلوات مذکور گرچه فاقد «امر» می باشد اما واجد مصلحت و ملاک هست و بر وجه «حسن» اتیان شده.

[١]- همان طور که قبلاً بیان کردیم یکی از مسائل مهم و مورد اختلاف، بحث اجتماع امر و نهی در شیء واحد است و تاکنون- قبل از بیان اصل بحث و ذکر ادله- اموری را به عنوان مقدمه بیان کرده و ضمناً گفته ایم در مسئله، سه قول مطرح است.

الف: اجتماع امر و نهی از نظر عقل و عرف، ممتنع است. ب: عقلاً و عرفاً اجتماع، جائز است. ج: از نظر عقل، اجتماع، جائز اما عرفاً ممتنع است.

مصنّف رحمه الله در عبارت مذکور فرموده اند: حق در مسئله، قول به «امتناع» است یعنی:

اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوانین محال است- همان طور که در واحد ذو عنوان واحد، محال است- و مشهور از اصولیین هم قائل به امتناع هستند لکن برای اثبات این مطلب و فساد سایر اقوال- ما قيل او يمكن ان يقال- مقدماتی را ذکر می کنیم تا واضح شود

ص: ۵۴

احداها: أنه لا- ريب في أن الاحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها، و بلوغها الى مرتبه البعث و الزجر ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو واحد في زمان و الزجر عنه في ذلك الزمان و ان لم يكن بينها [بينهما] مضاده ما لم تبلغ الى تلك المرتبه، لعدم المنافاه و المعانده بين وجوداتها الانشائيه قبل البلوغ اليها كما لا يخفى. فاستحاله اجتماع الامر و النهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهه أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا [1].

- شرح :

که قول به امتناع، موافق با تحقیق است.

۱- تضاد احکام خمسہ

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

سؤال: باتوجه به اینکه احکام، دارای چهار(۱) مرحله هستند، تضاد بین آن ها مربوط

ص: ۵۵

۱- الف: مرحله اقتضا: همان مرحله واجدیت مصلحت و مفسده هست مثلا مولا ملاحظه می کند که نماز، دارای صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء هست که اقتضا دارد یک حکم وجوبی به نام «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* برای آن جعل نماید. ب: مرحله انشا: به دنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی آید و فرضا حکم وجوب صلات را جعل می نماید لکن در این مرحله تنها مسأله قانون گذاری مطرح است. ج: مرحله فعلیت: اگر مولا بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و فرضا نماز ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن ها بعث و زجر می کند یعنی حکم انشائی در معرض اجرا قرار می گیرد. لازم به تذکر است که مرحله فعلیت به تنهایی اثری ندارد بلکه اگر شرایطی از جمله، علم مکلف، نسبت به آن تحقق پیدا کند آنگاه علم مذکور برای مرحله تنجز مدخلیت دارد. د: مرحله تنجز: یعنی مرحله ای که عقاب و ثواب، مطرح می شود و در اثر مخالفت یا موافقت با قانون، استحقاق عقوبت و ثبوت پیدا می شود.

به کدام مرتبه است؟

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

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

نتیجه: احکام در مرحله فعلیت با یکدیگر متضاد هستند.

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

ص: ۵۶

۱- فرضا مولا بگوید: اکرم زیدا یوم الجمعه و بعد هم بگوید: لا تکرّم زیدا یوم الجمعه.

ثانیته: آنه لا شبهه فی أنّ متعلّق الاحکام هو فعل المکلف و ما هو فی الخارج یصدر عنه هو فاعله و جاعله، لا ما هو اسمہ (۱)، و هو واضح، و لا ما هو عنوانه ممّا قد انتزع عنه، بحيث لو لا انتزاعه تصوّرا و اختراعه ذهنّا لما کان بحذاءه شیء خارجا، و یكون خارج المحمول کالملکیه و الرّوجیه و الرّقیه و الحرّیه و المغصوبیه الی غیر ذلك من الاعتبارات و الاضافات، ضروره أنّ البعث لیس نحوه (۲)، و الرّجر لا یكون عنه، و أنّما یؤخذ فی متعلّق الاحکام آله للحاظ متعلّقاتها، و الاشاره الیها بمقدار الغرض منها و الحاجه الیها، لا بما هو هو و بنفسه، و علی استقلاله و حیاله (۳) [۱].

- شرح :

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

اگر گفتیم در مسأله اجتماع امر و نهی، اجتماع متضادّین تحقّق پیدا می کند، نفس آن اجتماع، محال است و نفس تحقّق امر و نهی، استحاله دارد و ارتباطی به مکلف به پیدا نمی کند.

قوله: «فلا یجوز عند من یجوز التّکلیف بغير المقدور ایضا».

بعضی از اشاعره، تکلیف به محال را برای مولا تجویز نموده اند لکن آن ها باید در بحث فعلی، قائل به استحاله شوند زیرا آن مطلب، مربوط به «مکلف به» می باشد و بحث فعلی ما مربوط به نفس تکلیفین هست یعنی: تضادّی که بین نفس وجوب و حرمت - در مرتبه فعلیّت - متحقّق است.

۲- متعلّق تکالیف چیست؟

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

ص: ۵۷

۱- یعنی: اسم الفعل و هذا مما لا یتوهم فلا یناسب ذکره. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۷۰.

۲- ای نحو کل واحد من الاسم فقط و العنوان المذكور. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۲۱.

۳- «اقول»: و فی کلام المصنّف الی هنا مواقع للنظر «الاول» ... ر. ک: عنایه الاصول ۲/ ۵۸.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۵۹

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

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

۳- و تمام ما ذکره المصنف فی متعلق التکلیف هو یجری فی موضوع التکلیف ایضا حرفا بحرف فاذا قال مثلا ائنتی بالماء فالماء و ان اخذ فی لسان الدلیل موضوعا للحکم و لکن قد اخذ موضوعا للاشاره به الی حقیقه الماء و واقعه الذی یروی الغلیل و یرتفع به العطش و هو المعنون بعنوان الماء لا- بما هو هو و بنفسه و علی استقلاله و حیاله و هکذا الحال فی سایر الموضوعات جمیعا. ر. ک: عنایه الاصول ۵۷ / ۲.

ثالثها: أنه لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون، و لا تتلثم به وحدته(١)، فإن المفاهيم المتعدده و العناوين الكثيره ربما تنطبق على الواحد، و تصدق على الفارد الذي لا كثره فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث و جهة مغايره لجهه(٢) أصلا كالواجب تبارك و تعالى، فهو على بساطته و وحدته و أحديته(٣) تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه و الجماليه له الاسماء الحسنی و الامثال العليا، لكنّها بأجمعها حاكيه عن ذلك الواحد الفرد الاحد.

عبارتنا شتى و حسنك واحدو كلّ الى ذاك الجمال يشير(٤) [١].

- شرح :

٣- تعدد عنوان، باعث تعدد معنون نمی شود

[١]- سؤال: اگر يك واقعت خارجي - مانند زيد - داشتيم كه داراي دو يا چند عنوان - مانند عالم، ضاحك و جسم - بود آیا اين امر سبب می شود كه دو يا چند واقعت

ص: ٦٠

١- ای وحده المعنون سواء كانت الوجوه و العناوين تقيديه او تعليليه خلافا للمشهور من ان الحثيات التعليليه غير موجه لتكثر المحيث بخلاف الحثيات التقيديه فانه موجه للتكثر عندهم قطعا ... ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١ / ٢٢١.

٢- [يعنى المغايره من حيث الوجود و الا- فلا- اشكال فى تغاير كل جهه لاخرى مفهوما، فان مفهوم العلم غير مفهوم القدره و هكذا.

٣- الظاهر ان المراد بهذه الالفاظ الثلاثه هنا واحد و هو نفى التركيب و ان كان المتبادر فى بادئ النظر من الواحد هو نفى الشريك عنه تعالى شأنه لكن المناسب للمقام لما كان نفى التركيب حتى لا- يتوهم كون صدق كل عنوان باعتبار جزء من الاجزاء هو اراده البساطه من الواحد [ر. ك: منتهى الدرايه ٣ / ٨٧.

٤- و العمده فى هذه المسأله هو اتقان هذه المقدمه و قد أتقناها حق الاتقان فى الثمرات و بينا ان الحثيات التقيديه ما لم تكن مستنده الى حثيات تعليليه مستقله متكثره لا توجب تعدد المحيث و هذا هو السر فى عدم تعدد الذات الاحديه تبارك و تعالى مع اجتماع حثيات تقيديه كثيره فيه تبارك و تعالى و لا فرق فى هذه الجهه بينه تعالى و بين غيره. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١ / ٢٢٢.

رابعتها: أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الأ ماهية واحده و حقيقه فارده لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو الأ تلك الماهية، فالمفهوم المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهية و حقيقه [و] كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي و فرده فيكون الواحد وجودا واحدا ماهية و ذاتا لا محاله، فالمجمع و ان تصادق [تصادقا] عليه متعلقا الامر و النهي، الأ أنه كما يكون واحدا وجودا يكون واحدا ماهية و ذاتا و لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية. و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهم في الفصول [١].

- شرح :

بيدا كنيم يا اينكه واقعيت، واحد است اما عناوينش متعدد است؟

جواب: مصنف رحمه الله قرينه و شاهدهى اقامه نموده اند كه تعدد عنوان، موجب تعدد واقعيت نمى شود.

بيان ذلك: تمام مفاهيم صفات جلاله و جماليه، مانند عالم، قادر، خالق و بصير بر ذات بارى تعالى صادق است- و بديهي است كه ذات حضرت احديت از تمام جهات، واحد و بسيط است- اما كسى توهم هم نمى كند كه تعدد آن عناوين، موجب تعدد واقعيت بارى تعالى شود.

خلاصه: تعدد عنوان، موجب تعدد معنون نمى شود.

٤- دفع دو توهم

[١]- نظر مصنف در بحث اجتماع امر و نهى، قول به «امتناع» بود. اينك درصدد دفع دو توهمى هستند كه از عبارت صاحب فصول رحمه الله استفاده مى شود.

توهم اول: مسأله اجتماع امر و نهى از جهت جواز و امتناع، مبتنى بر اين مسأله فلسفى هست كه: ما قائل به اصالت الوجود بشويم يا اصالت الماهيت، به اين ترتيب: اگر

ص: ٦١

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

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

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

دفع توهم: در محلّ بحث، مغالطه و خلطی واقع شده زیرا صلوات در دار غضبی وجودا و ماهیتا واحد است و مسأله صلوات و غضب، ماهیت برای این واقعیت نیست بلکه دو عنوان و دو مفهومی است که بر نماز در دار غضبی منطبق است مثلا-عنوان عالم بر زید منطبق است اما آیا «عالم» ماهیت او محسوب می شود؟ خیر، ماهیت زید، همان ماهیت انسان است و اصولا ماهیت، آن است که در جواب از سؤال بما هو و ما هی واقع می شود و حقیقت صلوات در دار غضبی یک سکون و حرکت خاصی است که یکی از مقولات کذائی بر آن منطبق است و عنوان صلوات و همچنین عنوان غضب، ماهیت آن نیست- بلکه مانند عنوان عالم است که بر زید تطبیق می کند اما ماهیت او محسوب نمی شود- و به

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

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

كما ظهر عدم الابتداء على تعدد وجود الجنس و الفصل (١) في الخارج، و عدم تعدده، ضروره عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له، و أنّ مثل الحركة في دار من أي مقوله كانت لا- يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها (٢) وقعت (٣) جزءا للصلاه أو لا، كانت تلك الدار مغصوبه أو لا (٤) [١].

- شرح :

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

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

کأنّ صاحب فصول رحمه الله فرموده اند: اگر کسی جنس و فصل را در وجود، متحد بدانند و

ص: ٦٤

١- اقول: لم يقتصر في الفصول على ذكر «الجنس و الفصل» بل عطف عليهما اللواحق العرضيه و حينئذ فان كان العنوان من اللواحق العرضيه كالغصب و الصلاه جاء فيه الكلام المذكور من كونه متحدا مع الذات او ممتازا عنها في الخارج. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٣٧٤.

٢- [یعنی: و لا يكاد يتخلف ذاتياتها، فتخلف الصلاتيه و الغصبيه عن الحركة يكشف عن عدم دخلهما في ماهياتها و ذاتياتها.

٣- یعنی: سواء وقعت الحركة جزءا للصلاه ام لا و سواء كانت تلك الدار مغصوبه ام لا. ر. ك: منتهى الدرايه ٣ / ٩٤.

٤- و قد علق المصنف في الهامش هنا ما هذا لفظه: «و قد عرفت ان صدق العناوين المتعدده لا تكاد تنلّم به وحده المعنون لا ذاتا و لا- وجودا غايته أن تكون له خصوصيه بها يستحق الاتّصاف بها و محدود بحدود موجب لانطباقها عليه كما لا يخفى و حدوده و مخصصاته لا يوجب تعدده بوجه اصلا فتدبر جيدا» انتهى. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١ / ٢٢٣.

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

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

شما توهم نمودید صلوات و غضب، عنوان مدخلیت ذاتی در ماهیت آن وجود دارد درحالی که آن وجود، ماهیتش نه صلوات است و نه غضب «بل هو مصداق- مثلاً- من مصادیق مقوله الفعل» البتّه خارجا دو عنوان داریم که عقلا یا شارع و عقلا- هر دو- اعتبار کرده اند و لذاست که می گویند نفس صلوات از مقولات مختلف، مرکّب است و یک مقوله نیست زیرا در نماز، تکلم، قیام، قعود، نیت و امثال آن ها هست و هر کدام داخل یک مقوله و دارای یک ماهیت است و اصولا صلوات و غضب، ماهیت برای آن وجود خارجی نیست.

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

ص: ۶۵

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

إذا عرفت ما مهدناه عرفت، أنّ المجمع حيث كان واحدا وجودا و ذاتا كان تعلق الامر و النهي به محالا و لو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته و واقعيته الصادره عنه متعلقا للاحكام لا بعنوانينه الطارئه عليه [١].

- شرح :

تقرير دليل امتناع

اشاره

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

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

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

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

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

ص: ۶۶

و أنّ عائله اجتماع الضّدين فيه لا- تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلّق بالطّباع لا الافراد، فإنّ غايه تقريبه أن يقال: أنّ الطّباع من حيث هي هي و ان كانت ليست الماهي، و لا- يتعلّق بها الاحكام الشرعيّه كالآثار العاديّه و العقليّه(1)، الّا أنّها مقّيده بالوجود بحيث كان القيد خارجا و التّقيد داخلا صالحه لتعلّق الاحكام بها، و متعلّقا الامر و النهي على هذا لا يكونان متّحدين أصلا، لا في مقام تعلّق البعث و الزّجر، و لا- في مقام عصيان النهي و اطاعه الامر باتيان المجمع بسوء الاختيار. أمّا في المقام الاوّل، فلتعدّدهما بما هما متعلّقان لهما و ان كانا متّحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك.

و اما في المقام الثاني، فلسقوط أحدهما بالاطاعه و الآخر بالعصيان بمجرّد الاتيان، ففي أيّ مقام اجتمع الحكمان في واحد؟ [1].

- شرح :

ادله مجوّزين

اشاره

[1]- تذكّر: چون دو دليل اوّل قائلين به جواز- طبق متن كتاب- نسبت به ادله بعد مختصر است لذا مصنّف رحمه الله عنوان مستقلىّ برای آن دو ذکر نکرده اند بلکه در ادامه بيان و دليل خود- قول به امتناع- آورده اند.

دليل اوّل قائلين به جواز اجتماع

اشاره

شاید بهترین دليل قائلين به جواز، این باشد که: اگر در بحث تعلّق اوامر به «طبايع» يا

ص: ۶۷

۱- و لذا لو سئل بطرفي النقض بأن قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شىء بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب و لا بشىء من الاشياء النفس ذاته و لو سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كأن يقال هل الانسان كاتب او ضاحك فلا يستحق الجواب اصلا لان السائل بعد وضع ثبوت احد الامرين يطلب التعيين و الوضع المبني عليه فاسد فلا- يستحق الجواب الذى هو مقتضى سؤاله فلو اجيب بسلب طرفي التريديد لا- يكون في الحقيقه جوابا عن سؤاله بل تنبيها على فساد مبني السؤال «الا انها» ... ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۲۳.

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

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

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

اگر مدّعی هستید که در مقام تعلق حکم، اجتماع امر و نهی شده پاسخ ما این است که:

صلوات و غضب از نظر متعلق امر و نهی بودن، متعدّد هستند زیرا از جهت تعلق امر و نهی، مسأله وجود و اتحاد در خارج، مطرح نیست به عبارت دیگر: «صلّ» از نظر تعلق حکم، هیچ ارتباطی به «لا تغصب» ندارد و بحث درباره آن، مربوط به کتاب الصّلاه است

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

خلاصه: در مقام تعلق حکم- بعث و زجر- هیچ گونه اتّحادی بین آن دو نیست.

چنانچه بگوئید یک شیء در خارج هم مأمور به و هم منهی عنه است و اجتماع امر و نهی در شیء واحد تحقّق پیدا کرده،
پاسخ ما این است که: آن خارجی را که شما ملاحظه می کنید ظرف «سقوط» تکلیف است نه «ثبوت» تکلیف.

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

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

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

و أنت خبير بأنه لا يكاد يجدى بعد ما عرفت من أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، لا وجودا و لا ماهيّة، و لا تنظم به وحدته أصلا، و أنّ المتعلّق للاحكام هو المعنونات لا العنونات، و أنّها إنّما تؤخذ في المتعلّقات بما هي حاكيات كالعبارات، لا بما هي على حيالها و استقلالها [١].

كما ظهر مما حقّقناه: أنّه لا يكاد يجدى أيضا كون الفرد مقدّمه لوجود الطّبيعيّ المأمور به أو المنهّي عنه، و أنّه لا ضير في كون المقدّمه محرّمه في صورته عدم الانحصار بسوء (١) الاختيار [٢].

- شرح :

ردّ دليل اوّل مجوزين

[١]- ردّ دليل اوّل: مصنّف رحمه الله در مقام ردّ دليل مذکور تقریبا بعضی از مقدّمات چهار گانه قبلی را تکرار نموده اند که: در مقدّمه دوّم ثابت کردیم متعلّق تکالیف، همان واقعیّات صادره از مکلف است به عبارت دیگر، همان است که خواست مولا به آن تعلق گرفته- و در باب نواهی، مبعوض او هست- و عناوین گرچه جعلی و اعتباری باشند عنوان آلیت و مشیریت دارند و نفس عناوین، نقشی ندارند و همچنین در مقدّمه سوّم اثبات نمودیم که تعدّد عناوین، موجب تعدّد معنونات نمی شود یعنی: در عین حال که صلوات و غضب، دو عنوان است و ارتباطی به یکدیگر ندارند، مع ذلك آن عمل خارجی که معنون به عنوان صلوات و غضب هست دو عمل محسوب نمی شود بلکه عمل واحد و دارای ماهیت واحد است و شیء که وجودش واحد و ماهیتش هم واحد باشد نمی تواند مرکز اجتماع امر و نهی واقع شود.

دليل دوّم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[٢]- فرد، نسبت به طبیعت، عنوان مقدمیت دارد، «وجود الفرد مقدّمه لوجود

ص: ٧٠

١- اذ فی صورته الانحصار لا بسوء الاختيار لا بد من سقوط الامر او النهی. ر. ک: منتهی الدرایه ٣ / ١٠٠

الطَّيْبِيُّ - وَ الْكَلِّيُّ -» یعنی: وجود خارجی مصداق، مقدّمه وجود کَلِّيّ مأمور به یا منهی عنه است پس نماز در دار غصبی هم از نظر صلاتی و هم از جهت غصبی جنبه مقدّمیت دارد و در بحث مقدّمه واجب خواندیم که: اگر ذی المقدّمه ای دارای مقدّمات مختلف باشد، مثل انقاذ غریقی که هم از طریق دخول در ملک غیر بتواند انجام شود و هم از راه میباح، آیا در آنجا کسی می تواند ادعا کند که آن مقدّمه محرّم به خاطر اینکه مقدّمه واجب است، حرمتش برداشته می شود و به جای آن، وجوب مقدّمی پیدا می کند؟

کسی نمی تواند چنان ادعائی نماید زیرا طریق انقاذ، منحصر به مقدّمه محرّم نیست بلکه از طریق مقدّمه مباح می تواند انجام گیرد، حال اگر مکلفی به سوء اختیار خودش وارد ملک غیر شد و غریقی را نجات داد آیا آن مقدّمه حرمتش برداشته می شود؟ خیر، حرمت آن به قوّت خود باقی هست در حالی که نفس مقدّمه هم به عنوان مقدمه واجب، وجوب دارد پس در مقدّمه محرّمه غیر منحصره کأنّ اجتماع دو حکم (۱) شده.

همین مطلب را در بحث اجتماع امر و نهی هم پیاده نموده و می گوئیم: مصداق و فرد، مقدّمه وجود کَلِّيّ هست، هر مصداقی که در خارج تحقّق پیدا می کند مقدّمه وجود کَلِّيّ می باشد و اگر جنبه مقدّمی پیدا کرد مانعی ندارد که آن عملی که خارجا به نام صلات در دار غصبی موجود می شود به عنوان مقدّمه کَلِّيّ نماز، اتّصاف به وجوب پیدا کند و به عنوان اینکه دخول در ملک غیر است متّصف به حرمت شود و نتیجتا صلات در دار غصبی هم وجوب مقدّمی دارد و هم حرمت و شما هم چنانچه آن حرمت را «مقدّمی» نام گذاری کنید، مانعی ندارد اما به هر حال، اجتماع وجوب و حرمت تحقّق پیدا کرده.

ص: ۷۱

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

و ذلك مضافا الى وضوح فسادها، و أنّ الفرد هو عين الطّبيعيّ في الخارج، كيف و المقدّميه تقتضي الاثنيّيه بحسب الوجود، و لا تعدّد كما هو واضح أنّه انّما يجدي لو لم يكن المجمع واحدا ماهيه و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه بحسبها أيضا واحد [1].

- شرح :

ردّ دليل دوّم مجوزين

[1]- اوّلا: قبول نداريم که فرد و مصداق، مقدّمه وجود کلي و طبعی باشد زیرا در منطق ملاحظه کرده ايد که وجود فرد، عين وجود طبعی و کلي هست و چنین نیست که وجود فرد، مقدّمه وجود کلي باشد و بعلاوه مقدّميت، اقتضای اثنيّيت دارد آن هم نه اثنيّيت اعتباری بلکه اثنيّيت به حسب وجود، مانند نصب سلّم که مقدّمه «کون علی السّطح» است که آن ها دو «وجود» هستند يعنی ذی المقدّمه از مقدّمه، متمایز است لذا کسی نمی تواند در باب طبعی و فرد، ادّعی اثنيّيت نماید.

ثانيا: در مقدّمه چهارم ثابت کردیم که: صلوات در دار غصبی وجودا و ماهيتا واحد است و با اين وجود چگونه می توان گفت نسبت به آن، اجتماع حکمین شده درحالی که ما اثبات نمودیم بين احکام خمسّه، تضاد تحقّق دارد.

خلاصه اينکه: صلوات در دار غصبی، دارای دو ماهيت و دو طبيعت نیست که در ضمن یک وجود تحقّق پیدا کرده باشد. آری اگر ماهيت آن متعدّد می بود امکان داشت کسی بگوید احکام بر ماهيات متعلّق شده و ...

ثالثا(1): در بحث مقدّمه واجب و در همین مثال انقاز غریق بيان کردیم که: مقدّمه محرّمه در صورتی که منحصره نباشد اتّصاف به وجوب مقدّمی، پیدا نمی کند، اگر یک مقدّمه از میان مقدّمات، محرّم شد، آن مقدّمه از دائره وجوب مقدّمی خارج است و فقط اسم تحریم بر آن ثابت است بدون اينکه اجتماع حکمین تحقّق پیدا کرده باشد.

ص: ۷۲

۱- مصنف در بحث فعلی اشاره ای به این جواب ننمودند.

ثمَّ أَنَّهُ قَدْ اسْتَدَلَّ (١) عَلَى الْجَوَازِ بِأُمُورٍ مِنْهَا: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْزِ اجْتِمَاعُ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ لَمَا وَقَعَ نَظِيرُهُ، وَقَدْ وَقَعَ، كَمَا فِي الْعِبَادَاتِ الْمَكْرُوهَةِ. كَالصَّيْلَةِ فِي مَوَاضِعِ التَّهْمَةِ وَفِي الْحَمَّامِ، وَالصَّيَامِ فِي السَّفَرِ، وَفِي بَعْضِ الْأَيَّامِ. بَيَانُ الْمَلَاذِمَةِ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ تَعَدُّدُ الْجِهَةِ مُجَدِّدًا فِي امْتِنَاعِ اجْتِمَاعِهِمَا لَمَا جَازَ اجْتِمَاعُ حَكَمِينَ آخَرِينَ فِي مَوْرَدٍ مَعَ تَعَدُّدِهَا، لِعَدَمِ اخْتِصَاصِهِمَا مِنْ بَيْنِ الْأَحْكَامِ بِمَا يُوْجِبُ الْاِمْتِنَاعَ مِنَ التَّضَادِّ بِدَاهِهِ تَضَادُّهَا بِأَسْرَافِهَا.

وَالتَّالِي بَاطِلٌ، لَوْ قَوَّعَ اجْتِمَاعُ الْكِرَاهَةِ وَالْاِيْجَابِ، أَوْ الْاِسْتِحْبَابِ فِي مِثْلِ الصَّيْلَةِ فِي الْحَمَّامِ، وَالصَّيَامِ فِي السَّفَرِ، وَفِي الْعَاشُورَاءِ وَفِي الْحَضَرِ، وَاجْتِمَاعُ الْوَجُوبِ أَوْ الْاِسْتِحْبَابِ مَعَ الْاِبَاحَةِ، أَوْ الْاِسْتِحْبَابِ فِي مِثْلِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسْجِدِ أَوْ الدَّارِ [١].

- شرح :

دلیل سوّم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[١]- دلیل سوّم مجوّزین به حسب ظاهر دلیل خوبی است که اینک به توضیح آن می پردازیم: چیزی که مستحیل است حتّی نباید نظیر آن در خارج تحقّق پیدا کند به عبارت دیگر، بهترین دلیل بر جواز و امکان یک شیء، وقوع آن در خارج است یعنی اگر شما ثابت کردید که فلان شیء خارجاً تحقّق پیدا کرده دیگر نباید کسی در امکان و استحاله آن بحث کند.

قائلین به جواز می گویند: مواردی را در فقه به شما ارائه می دهیم که فقها فرموده اند در آن موارد، اجتماع دو حکم تکلیفی شده. قبل از ذکر آن موارد متذکّر می شویم که شما- مصنّف (٢)- در مقدمه اوّل از مقدّمات چهارگانه اخیر، ثابت کردید که احکام خمسّه تکلیفیّه با یکدیگر متضادّند و بدیهی است که تضادّ مذکور، اختصاصی به وجوب و حرمت ندارد بلکه همان طور که بین وجوب و حرمت، تضاد هست بین وجوب و کراهت هم تضاد، محقّق است و همچنین بین استحباب و کراهت، مضادّه برقرار است و خلاصه

ص: ٧٣

١- و نیز ر. ک: قوانین الاصول ١/ ١٤٠.

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

اینکه جهت و علتی وجود ندارد که تضاد مذکور را اختصاص به وجوب و حرمت دهد.

خلاصه: وقوع اجتماع حکمین در موارد متعدّد، بهترین دلیل بر جواز اجتماع وجوب و حرمت است. اینک به بیان مواردی می پردازیم که در آن ها اجتماع حکمین شده.

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

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

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

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

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

و الجواب عنه: اما اجمالا، فیأنه لا- بدّ من التّصرّف و التّأویل فیما وقع فی الشّریعه مما ظاهره الاجتماع بعد قیام الدّلیل علی الامتناع ضروره أنّ الظّهور لا یصادم البرهان [۱].

مع أنّ قضیّه ظهور تلك الموارد اجتماع الحکمین فیها بعنوان واحد، و لا یقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم یکن بعنوانین و بوجهین، فهو أيضا لا بدّ من التّفصی عن اشکال الاجتماع فیها، سیما اذا لم یکن هناك مندوحه، كما فی العبادات

- شرح :

اجتماع امر و نهی است.

ردّ دلیل سوم مجوزین

پاسخ اجمالی

[۱]- مصنّف رحمه الله ابتداء دو جواب اجمالی و سپس یک پاسخ تفصیلی از استدلال مزبور بیان کرده اند که اینک به ترتیب به توضیح آن ها می پردازیم.

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

ص: ۷۵

المكروهه التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً، كما لا يخفى [١].

- شرح :

[١]- دوّمین پاسخ اجمالی: نزاع ما با شما- مجوّزین- در موردی است که مادّه اجتماع، دارای دو عنوان باشد یعنی: باید آن واحد مرکز اجتماع، دو عنوان و دو مفهوم داشته باشد یک مفهوم، متعلّق امر و مفهوم دیگر، متعلّق نهی باشد مانند نماز در دار غصبی. اما اگر در موردی بر آن واحد مورد اجتماع، دو عنوان صدق ننماید بلکه یک عنوان هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، بحث و نزاعی در آنجا نداریم و شما هم با ما موافق هستید و می گوئید در موردی که تنها یک عنوان باشد، امر و نهی اجتماع نمی کند بنابراین، مسأله مورد نزاع، جایی است که تعدّد عنوان مطرح باشد و الاً با عدم تعدّد عنوان، همه امتناعی هستند و اجتماعی شدن مفهومی ندارد، لذا باتوجه به نکته مذکور به شما- مجوّزین- چنین پاسخ می دهیم:

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

ص: ٧٦

مطلق صلوات متعلق شده- حتی نماز در حَمَام- و نهی کراهتی هم به همان صلوات مقید به حَمَام تعلق گرفته نه به «کون فی الحَمَام» که بگوئید نسبت بین صلوات و «کون فی الحَمَام» عموم و خصوص من وجه است پس شما- مجوزین- چگونه این مسئله را حل می کنید؟

و همچنین در سائر موارد مذکور، به عنوان مثال، آنچه که مکروه می باشد صیام روز عاشورا هست و آنچه که امر استحبابی به آن تعلق گرفته مطلق الصیام حتی صیام روز عاشورا هست به نحوی که صوم در عاشورا هم امر استحبابی متعلق به عنوان صیام دارد و هم نهی کراهتی متعلق به عنوان صوم پس این از مسأله اجتماع امر و نهی، خارج و از مواردی است که هر دو گروه باید اشکالش را حل نمایند مخصوصا با توجه به این نکته که در امثال صلوات در دار غصبی علاوه بر اینکه دو عنوان مطرح است مندوحه هم وجود دارد یعنی مکلف می تواند نمازش را به جای در دار غصبی در مکان مباحی مانند منزل شخصی یا مسجد بخواند و اجباری ندارد که در ملک غیر، صلوات خود را اتیان نماید اما به خلاف بعضی از مواردی که شما علیه ما ارائه نمودید که مکلف اصلا راه فرار ندارد مانند صیام در روز عاشورا، آیا اگر مکلف، روز عاشورا روزه نگیرد بدلی برای آن تصور می شود؟ خیر! زیرا روز تاسوعا و یازدهم محرم خودش از نظر صیام، حکم استحبابی مستقل دارد بنابراین اگر انسان بخواهد روز عاشورا مرتکب آن عمل مکروه نشود و راه تخلصی از نظر صیام داشته باشد، یعنی: روزه ای بگیرد که عنوان عاشورا بر آن منطبق نباشد و به جای یوم العاشور هم باشد، کدام روز است که انسان می تواند چنان روزه ای بگیرد؟

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

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

و أما تفصيلا، فقد أجيب عنه بوجه يوجب ذكرها بما فيها من التقصص و الأبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادّة الاشكال، فيقال و على الله الاتّكال: أنّ العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام: أحدها: ما تعلق به النهى بعنوانه و ذاته، و لا بدل له كصوم يوم العاشوراء، و التوافل المبتدئه في بعض الاوقات.

ثانيها: ما تعلق به النهى كذلك، و يكون له البدل كالتّهي عن الصّلاه في الحمام.

ثالثها: ما تعلق النهى به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه (١) و جودا، أو ملازم له خارجا، كالصّلاه في مواضع التّهمه بناء (٢) على كون النهى عنها لاجل اتّحادها مع الكون في مواضعها [١].

- شرح :

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

پاسخ تفصیلی از دلیل سوّم مجوّزین

اشاره

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

ص: ٧٨

١- [... و حاصله: ان النهى لم يتعلق بذات العباده بل تعلق بما يغايرها مفهومها و يتحد معها وجودا كالتّهي عن الصّلاه في مواضع التّهمه بناء على تعلقه بالكون فيها و اتّحاده مع الصّلاه بناء على ان الاكوان كالأفعال داخله في حقيقه الصّلاه. و اما بناء على خروجها عن حقيقتها فالنهي حينئذ متعلق بالكون الخارج عن حقيقتها الملازم لها خارجا فالصّلاه في مواضع التّهمه يمكن أن تكون مثلا للنهي عما هو متحد مع الصّلاه و منطبق عليها و يمكن أن تكون مثلا للنهي عما هو خارج عنها ملازم لها خارجا.

٢- غرضه: ان مثاليه الصّلاه في مواضع التّهمه للنهي عن الكون المتحد مع الصّلاه مبنيه على دخول الاكوان في ماهيه الصّلاه اذ على فرض خروجها عن حقيقتها تدرج الصّلاه في مواضع التّهمه في النهى عما يلزم الصّلاه خارجا لكون الاكوان حينئذ مقدمه لأفعال الصّلاه كما تقدم آنفا. ر. ك: منتهى الدرّايه ٣ / ١١٠.

هست- به عنوان تحقیق در مسئله- بپردازیم.

ابتداء پاسخ تفصیلی را در مورد عبادات مکروهه به این ترتیب بیان می کنیم.

عبادات مکروهه بر سه قسم است

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

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

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

ص: ۷۹

۱- النوافل المبتدئه هی غیر ذوات الاسباب، کصلاتی الزیارة و الاستخاره و الصلوات المستحبه فی الایام و اللیالی المخصوصه فالصلاه المبتدئه هی التی لم یرد فیها نص بالخصوص بل هی بنفسها مستحبه لکونها خیر موضوع. ر. ک: منتهی الدرایه ۱۳

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَالْتَهَى تَنْزِيهَا عَنْهُ بَعْدَ الْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهُ يَقَعُ صَحِيحًا، وَ مَعَ ذَلِكَ يَكُونُ تَرْكُهُ أَرْجَحَ، كَمَا يَظْهَرُ مِنْ مَدَاوِمِهِ الْإِثْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلَى التَّرْكِ أَمَّا لِأَجْلِ انْطِبَاقِ عُنْوَانِ ذِي مَصْلَحَةٍ عَلَى التَّرْكِ فَيَكُونُ التَّرْكَ كَالْفِعْلِ ذَا مَصْلَحَةٍ مُوَافِقَةً لِلْغَرَضِ وَ إِنْ كَانَ مَصْلَحَةُ التَّرْكِ أَكْثَرَ، فَهَمَا حَيْثُذُ يَكُونَانِ مِنْ قَبِيلِ الْمُسْتَحْبِينَ الْمُتْرَاحِمِينَ، فَيُحْكَمُ بِالتَّخْيِيرِ بَيْنَهُمَا لَوْ لَمْ يَكُنْ أَهَمُّ فِي الْبَيْنِ، وَ أَلَّا فَيَتَعَيَّنَ الْإِهْمُ وَ إِنْ كَانَ الْآخِرُ يَقَعُ صَحِيحًا، حَيْثُ أَنَّهُ كَانَ رَاجِحًا وَ مُوَافِقًا لِلْغَرَضِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي سَائِرِ الْمُسْتَحَبَّاتِ الْمُتْرَاحِمَاتِ، بَلِ الْوَاجِبَاتِ [١].

- شرح :

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

۳- در لسان و ظاهر دلیل، نهی به عنوان عبادت تعلق گرفته امّا در حقیقت، نهی تنزیهی به عبادت متعلق نشده یعنی: نهی به عنوانی تعلق گرفته که آن عنوان با عبادت، اتحاد وجودی پیدا کرده- و چه بسا اتحاد وجودی هم ندارد بلکه ملازمه وجودی مطرح است (۱).

مثال: وقتی به روایات مراجعه کنید، می بینید نماز در مواضع تهمت، مکروه است اما در حقیقت، صلوات در موضع تهمت، کراهت ندارد بلکه نفس بودن و توقف انسان در موضع اتهام، مکروه است- چون ممکن است احتمالات نامشروعی درباره اش داده شود- لذا نماز در موضع تهمت چون با «کون» در موضع تهمت متحد شده کراهت پیدا می کند پس در حقیقت، نهی به صلوات تعلق نگرفته بلکه نهی تنزیهی به نفس بودن در موضع تهمت متعلق شده و کون در موضع تهمت، اتحاد وجودی با نماز پیدا کرده.

احکام عبادات مکروهه

«حکم قسم اول»

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

ص: ٨٠

١- مثال آن را در پاورقی صفحه ٧٨ ذکر کردیم.

تصوّر نمی شد مانند صوم روز عاشورا.

مصنّف رحمه الله برای اینکه قسم اوّل را با قواعد تطبیق نماید، دو بلکه سه راه ارائه نمودند که قبل از بیان طریق اوّل به ذکر دو مقدمه کوتاه می پردازیم.

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

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

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

ص: ۸۱

۱- در غیر از ماه رمضان.

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

تحقق پیدا نمی کند اما اگر ترک صیام محقق شود آن عنوان (۱) مشتمل بر هشتاد درجه مصلحت بر ترک صیام تطبیق پیدا می کند بنا بر آنچه گفتیم، واضح شد که در محلّ بحث فرضاً «فعل» روزه پنجاه درجه مصلحت و «ترک» آن بنا بر انطباق با آن عنوان، هشتاد درجه مصلحت دارد و از قبیل «مستحین متراحمین» هست که هر دو طرف واجد مصلحت هست.

حکم تراحم دو واجب: بدیهی است مثلاً اگر دو نفر در حال غرق شدن باشند و انسان، قدرت بر نجات هر دو را نداشته باشد مسأله تراحم مطرح می شود و چنانچه متراحمین، متساویین باشند، مکلف، مخیر است اما اگر یکی از آن دو اهمّیتش بیشتر یا محتمل الأهمّیه باشد بر فاقد اهمّیت ترجیح دارد (۲) در ما نحن فیه هم «مستحین» متراحمین مطرح است منتها در محلّ بحث، طرفین متراحمین «فعل» و «ترک» است به نحوی که فعل، دارای پنجاه درجه مصلحت و ترک، هشتاد درجه مصلحت دارد و شما نمی توانید بین آن دو مصلحت جمع نمائید به طوری که هم «فاعل» و هم «تارک» باشید بلکه باید یک طرف آن را انتخاب نمود و چون ائمه علیهم السّلام مداومت بر ترک صوم روز عاشورا داشتند ما کشف می کنیم که رجحان در جانب ترک و رعایت هشتاد درجه مصلحت است.

سؤال: آیا باتوجه به بیان مذکور باز هم شما می توانید بگوئید اجتماع امر و نهی تحقق پیدا کرده؟

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

ص: ۸۲

۱- کأنّ مخالفت عملی با بنی امیه.

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

و أرجحیه التَّرك من الفعل لا توجب (۱) حرازه و منقصه فيه أصلا، كما يوجبها ما اذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته، و لذا لا يقع صحيحا على الامتناع فانَّ الحرازه و المنقصه فيه مانعه عن صلاحیه التَّقرب به. بخلاف المقام، فانَّه على ما هو عليه من الرِّجحان، و موافقه الغرض، كما اذا لم يكن تركه راجحا بلا حدوث حرازه فيه أصلا [۱].

- شرح :

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

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

ص: ۸۳

۱- ربما يقال: ان ارجحیه التَّرك و ان لم توجب منقصه و حرازه فی الفعل اصلا الا انه يوجب المنع منه فعلا و البعث الى التَّرك قطعا كما لا يخفى و لذا كان ضد الواجب بناء على كونه مقدمه له حراما و يفسد لو كان عباده مع أنه لا حرازه فی فعله و انما كان النهی عنه و طلب تركه لما فيه من المقدمیه له و هو على ما هو عليه من المصلحه فالمنع عنه لذلك كاف فی فساد لو كان عباده «قلت»: يمكن ان يقال: ان النهی التحريمی لذلك و ان كان كافیا فی ذلك بلا اشكال الا ان التنزيهی غير كاف الا اذا كان عن حرازه فيه و ذلك لبداهه عدم قابليه الفعل للتقرب منه تعالى مع المنع عنه و عدم ترخيصه فی ارتكابه بخلاف التنزيهی عنه اذا كان لا- لحرازه فيه بل لما فی التَّرك من المصلحه الراجحه حيث إنه معه مرخوص فيه و هو على ما هو عليه من الرجحان و المحبوبيه له تعالى و لذلك لم تفسد العباده اذا كانت ضد المستحبه اهم اتفاقا فتأمل. «منه قدس سره». ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۳۷۹.

و اما لاجل ملازمه التَّرك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه فيكون كما اذا انطبق عليه من غير تفاوت الا في أنَّ الطَّلَب المتعلَّق به حينئذ ليس بحقيقي، بل بالعرض و المجاز و انما يكون في الحقيقه متعلِّقا بما يلازمه من العنوان. بخلاف صورهِ الانطباق، لتعلُّقه به حقيقه، كما في سائر المكروهات من غير فرق، اَلَا أنَّ منشأه فيها حرازه و منقصه في نفس الفعل، و فيه رجحان في التَّرك من دون حرازه في الفعل أصلا. غايه الامر كون التَّرك أرجح [١].

- شرح :

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

[١]- ب: در طریق دوّم، ممکن است بگوئیم مسأله «انطباق» و تطبیق مطرح نیست بلکه چنین است: یک عنوان هشتاد درجه مصلحت که محکوم به حکم استحبابی شده «ملازم» با ترک صوم است- نه اینکه ترک، مصداقش باشد- یعنی: ترک روزه، ملازم با تحقَّق آن عنوان است و چنانچه صیام تحقَّق پیدا کند آن عنوان محقَّق نمی شود پس ترک الصَّوم، ملازم لذلك العنوان.

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

ص: ٨٤

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

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

ص: ۸۵

-
- ۱- بدیهی است که مقصود از نهی «حرمت» نیست بلکه منظور، نهی تنزیهی و کراهتی می باشد.
 - ۲- در اوّل بحث نواهی خواندیم که اگر طلب، متعلق به ترک وجوبی باشد، نهی آن تحریمی است و چنانچه طلب متعلق به ترک، استحبابی باشد نهی آن کراهتی و تنزیهی می شود.

نعم يمكن أن يحمل النهى فى كلا- القسمين على الارشاد الى الترك الذى هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح. و أكثر ثوبا لذلك، و عليه يكون النهى على نحو الحقيقه، لا بالعرض و المجاز فلا تغفل [1].

- شرح :

[1]- ج: مصنف رحمه الله راه «سومی» را به این نحو بیان نموده اند: ما در دو طریق قبل، نهی را مولوی می دانستیم البته قبول داریم که نهی، کراهتی هست امّا نهی آن، مولوی و معنایش این است که در اتیان منهی عنه منقصت هست مانند سائر مکروهات که کراهت و نهی آن، مولویت دارد امّا در طریق و راه سومی می گوئیم: نهی مذکور، مولوی نیست و اینکه به ما فرموده اند «لا تصم فى يوم العاشور» معنایش این نیست که روزه کراهت دارد بلکه آن نهی، ارشادی (1) و در مقام راهنمائی و بیان این مطلب است که اگر مایل هستید به هشتاد درجه مصلحت نائل شوید طریقی این است که صوم روز عاشورا را ترک کنید امّا هرگز روزه عاشورا کراهت ندارد، نهی تنزیهی به آن تعلق نگرفته و نهی مولوی ندارد بلکه یک نهی ارشادی و به عنوان وصول به آن چیزی است که مصلحت بیشتری دارد لذا مانعی ندارد که صوم عاشورا و امثال آن را از باب عبادات مکروهه که کراهت مولوی دارند، خارج بدانیم و بگوئیم نهی آن، ارشادی است و مسأله کراهت، مطرح نیست و اگر نهی، ارشادی شد اجتماع امر و نهی - به نحوی که مستدل به عبادات مکروهه تمسک می نمود - تحقق پیدا نمی کند و نهی مطرح نیست فقط ارشاد، مطرح است و در مقابل هم امر استحبابی نسبت به صیام روز عاشورا به عنوان اینکه روزه، دارای پنجاه درجه مصلحت هست، تعلق گرفته.

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

ص: ۸۶

۱- مانند نواهی طیب که به بیمار می گوید از فلان غذا استفاده نکن یعنی اگر مایل هستی به سلامت و هدف از صحت برسی، راهش این است که از فلان خوراکی پرهیز نمائی.

و أمّا القسم الثّانی: فالنّهی فیہ یمکن أن یمکن لاجل ما ذکر فی القسم الاوّل طابق النّعل بالنّعل، كما یمکن أن یمکن بسبب حصول منقصه فی الطّبیعه المأمور بها لاجل تشخّصها فی هذا القسم بمشخّص غیر ملائم لها، كما فی الصّیّلاه فی الحّمّام، فإنّ تشخّصها بتشخّص وقوعها فیہ لا یناسب كونها معراجا و ان لم یكن نفس الكون فی الحّمّام [فی الصّلاه] بمكروه، و لا حرازه فیہ أصلا، بل كان راجحا، كما لا یخفی.

و ربما یحصل لها لاجل تخصّصها بخصوصیّہ شدیده الملاءمه معها مزیه فیها كما فی الصّیّلاه فی المسجد و الامكنه الشّریفه، و ذلك لأنّ الطّبیعه المأمور بها فی حدّ نفسها اذا كانت مع تشخّص لا یمکن معه شده الملاءمه، و لا عدم الملاءمه لها مقدار من المصلحه و المزیه، كالصّیّلاه فی الدّار مثلا و تزداد تلك المزیه فیما كان تشخّصها بماله شده الملاءمه و تنقص فیما اذا لم تكن له ملائمته، و لذلك ینقص ثوابها تاره و یمیزد أخرى، و یمکن التّهی فیہ لحدوث نقصان فی مزیتها فیہ ارشادا الی ما لا نقصان فیہ من سائر الافراد، و یمکن أكثر ثوابا منه. و لیکن هذا مراد من قال: انّ الكراهه فی العباده تكون بمعنی أنّها تكون أقلّ ثوابا [۱].

- شرح :

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

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

حکم قسم دوّم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد

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

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

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

مولای حکیم در مقام امر به صلوات، این مطلب را ملاحظه کرده: نماز، دارای صددرجه مصلحت هست که لازم الاستیفاء هم می باشد و مکلف باید آن نماز را خارجا در ظرف «مکان» اتیان نماید اما او می دانسته که امکانه مختلف می تواند در آن نماز تأثیر نماید یعنی بعضی از مکان ها مانند مسجد، دارای این مزیت است که می تواند مقام نماز را بالا ببرد و از صددرجه مصلحت فرضا به صد و بیست درجه ارتقا دهد و بعضی از امکانه هیچ گونه اثری در آن ندارد مانند اتیان صلوات در خانه که همان صددرجه مصلحت در آن متحقّق است- نه کمتر و نه زیادت- و بعضی از مکان ها هم که موجب تشخّص طبیعت نماز هست اثرش این است که مصلحت نماز را نقصان و فرضا مصلحت صددرجه را به هشتاد درجه تقلیل می دهد مانند اتیان صلوات در حَمَام که چندان مناسبتی با معراجیت ندارد و ما از طریق نهی تزیهی این مطلب را کشف می کنیم البتّه چنین نیست که نفس «کون فی الحَمَام» مانند بودن در موضع تهمت، منقصت داشته باشد(۱) بلکه صلوات در

ص: ۸۸

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

و لا- یردّ علیه بلزوم اتّصاف العبادہ الّتی تکون أقلّ ثوابا من الاخری بالکراهه، و لزوم اتّصاف ما لا- مزیه فیہ و لا- منقصه بالاستحباب. لانه اکثر ثوابا ممّا فیہ المنقصه، لما عرفت من أنّ المراد من کونه أقلّ ثوابا أنّما هو بقیاسه الی نفس الطبیعه المتشخصه بما لا یحدث معه مزیه لها، و لا منقصه من المشخصات، و کذا کونه اکثر ثوابا [۱].

- شرح :

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

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

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

ص: ۸۹

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

و لا يخفى أنّ النهى فى هذا القسم لا يصلح إلّا للارشاد، بخلاف القسم الاوّل، فأنّه يكون فيه مولويا و ان كان حمله على الارشاد
بمكان من الامكان [۱].

- شرح :

فرضا اگر ثواب روزه از نماز، کمتر است پس بگوئیم روزه یک عمل مکروه است - لانه اقلّ ثوابا.

بنا بر بیان مذکور و جمود به ظاهر لفظ باید بگوئیم: مثلا- نماز در خانه- که لا مزیه فيه و لا منقصه- مستحبّ است و علّت
استحبابش این است که ثواب آن از نماز در حمام، بیشتر است (۱) و همان طور که معنای کراهت در عبادت، اقلّیت ثواب است
معنای استحباب هم اکثریت ثواب است.

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

اولا- آن ها در مقام مقایسه افراد یک طبیعت با یکدیگر هستند نه عبادات مختلف با یکدیگر یعنی: آن ها یک عبادت را از
نظر خصوصیات مکانی و غیر مکانی در نظر می گیرند و مقایسه می کنند نه اینکه درصدد مقایسه نماز با روزه باشند.

ثانیا: آن ها همان میزان متوسط و معتدل که نه مقام نماز را بالا و نه پائین می برد در نظر می گیرند و در مقام مقایسه برمی
آیند- در آن میزان متوسط نه عنوان کراهت و اقلّیت ثواب، مطرح است و نه اکثریت ثواب و استحباب.

[۱]- تذکر: در قسم اوّل از عبادات مکروهه، سه جواب بیان کرده و از سه طریق، آن را با قواعد تطبیق داده و گفتیم بنا بر دو
طریق، نهی آن ها «مولوی» (۲) و بنا بر طریق سوّم

ص: ۹۰

۱- البتّه لازمه بیان مذکور، این است که نماز در خانه، مکروه هم باشد چون نسبت به نماز در مسجد، اقلّ ثوابا هست.

۲- که بین المولویین هم فرق بود.

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

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

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

امّا نهی ارشادی قسم اوّل (۱): در قسم اوّل، یک عنوان راجحی «منطبق» یا «ملازم» با ترک بود و ارشاد هم ارشاد به تحصیل آن عنوان راجح بود خواه عنوان مذکور، جنبه انطباق داشته باشد یا ملازمه، پس مرشد الیه در آن نهی «ترك الطّبیعه المأمور به» و «ترك الصّلاه فی الحّمّام» است امّا مرشد الیه در محلّ بحث اتیان الطّبیعه فی سایر المصادیق مع سایر الخصویّات است.

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

ص: ۹۱

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

و أمّا القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العباده المتحدّه مع ذلك العنوان أو الملازمه له بالعرض و المجاز و كان المنهي عنه به حقيقه ذاك العنوان، و يمكن أن يكون على الحقيقه ارشادا الى غيرها من سائر الافراد مما لا يكون متّحدا معه، أو ملازما له، اذ المفروض التمكن من استيفاء مزيه العباده بلا ابتلاء بحزازه ذاك العنوان أصلا. هذا على القول بجواز الاجتماع [١].

- شرح :

حکم قسم سوّم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد

[١]- قسم سوّم، این بود که «نهی» در لسان و ظاهر دلیل به عنوان عبادت تعلق گرفته اما حقیقتا به عبادت متعلق نشده بلکه به عنوانی تعلق گرفته که با عبادت، اتحاد وجودی یا ملازمه وجودی دارد.

مثال مربوط به صورت اتحاد: «لا تصلّ فی مواضع التّهمه» در مثل مذکور (١) آنچه که منهی عنه به نهی کراهتی و تنزیهی می باشد کون در موضع تهمت است خواه در ضمن صلوات باشد یا غیر از آن پس نماز، مأمور به و کون در موضع تهمت، منهی عنه است لکن مکلف به سوء اختیار خودش در موضع تهمت نماز می خواند و مانند صلوات در دار غضبی هست منتها با یک فرق، بین آن دو که در مورد صلوات در دار غضبی، نفس نماز در لسان دلیل، منهی عنه واقع نشده و نگفته اند «لا تصلّ فی الدّار المغصوبه» امّا در محلّ بحث به حسب ظاهر دلیل، نفس عبادت، متعلق نهی تنزیهی هست و فرموده اند «لا- تصلّ فی مواضع التّهمه».

مثال مربوط به صورت ملازمه (٢): مثال مورد نظر ما به عنوان تقریب به ذهن، مانند همان مسأله ازاله و ترک صلوات است که در بحث «ضد» هم خواندیم: ترک احد الضدین با فعل ضدّ دیگر، ملازم هست.

ص: ٩٢

١- و امثال آن.

٢- مثال دیگری هم در پاورقی صفحه ٧٨ ذکر کرده ایم.

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

طریق حلّ مسئله و تطبیق آن با قواعد: قسم سوّم از عبادات مکروهه، شبیه اصل بحث اجتماع امر و نهی است بلکه در صورت «اتحاد» عین نماز در دار غضبی هست لذا در مقام حلّ اشکال باید ببینیم قائلین به جواز اجتماع چه می گویند و همچنین نظر امتناعی ها چیست؟

«اجتماعی» می گوید صلات، مأمور به و کون در موضع تهمت، منهی عنه به نهی تنزیهی هست از نظر او مسأله نماز در موضع تهمت که بالاتر از صلات در دار غضبی نیست او می گوید در محلّ بحث هم اجتماع امر و نهی تنزیهی شده.

سؤال: در مورد نماز در دار غضبی در هیچ دلیلی نهی به عبادت تعلق نگرفته بلکه یک دلیل می گوید: «لا- تغصب» و دلیل دیگر فرضاً می گوید: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَدُلُّوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» لکن مکلف به سوء اختیار خود خارجاً بین نماز و غضب جمع نموده امّا در محلّ بحث، دلیل می گوید «لا- تصلّ فی مواضع التّهمة» یعنی نفس صلات، مورد نهی واقع شده، شما- اجتماعی ها- این مسئله را چگونه حل می کنید؟

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

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

و أما على الامتناع، فكذلك (۱) في صورته الملازمه. و أمّا في صورته الاتّحاد و ترجيح جانب الامر كما هو المفروض حيث أنّه صحّه العباده، فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل، حيث أنّه بالدقّه يرجع اليه، اذ على الامتناع ليس الاتّحاد مع العنوان الآخر الّا من مخصّصات و مشخّصاته التي تختلف طبيعته المأمور بها في المزيه زياده و نقيصه بحسب اختلافها في الملازمه كما عرفت [۱].

- شرح :

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

در فرض مذکور، اجتماعی می گوید: نهی متعلق به صلوات، حقیقی نیست بلکه عرضی و مجازی می باشد زیرا حقیقتاً نهی به کون در موضع تهمت متعلق شده و در لسان دلیل بالعرض به نماز نسبت داده شده و صلوات و لو به نهی تنزیهی، منهی عنه نیست بلکه مأمور به می باشد- لیس الّا.

تذکر: آنچه را ذکر کردیم در صورت «اتّحاد» بود و بدیهی است که در فرض «ملازمه» طریق مذکور به طریق اولی جریان دارد.

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

ص: ۹۴

۱- یعنی: بناء على الامتناع يكون المنهى عنه العنوان الملازم، و المأمور به عنوان العباده، هذا في صورته كون العنوان المنهى عنه ملازماً للعباده ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۱۲۹.

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

مذکور در موردی است که آن دو عنوان خارجاً اتحاد وجودی داشته باشند اما اگر مسأله ملازمه، مطرح شد از بحث اجتماع امر و نهی خارج و تحت بحث متلازمین واقع می شود.

در مورد متلازمین هم ممکن است کسی بگوید: مانعی ندارد که متلازمین در حکم، اختلاف داشته باشند گرچه این مطلب برخلاف مبنای مصنف رحمه الله هست زیرا ایشان سابقاً فرمودند: متلازمین لازم نیست اتحاد در حکم داشته باشند اما نباید «اختلاف» در حکم داشته باشند و یکی مأمور به و دیگری منهی عنه- و لو به نهی تنزیهی- باشد اما در بحث فعلی، آن مطلب را نادیده گرفته و فرموده اند اگر مسأله ملازمه مطرح شد دیگر ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی ندارد و قائلین به امتناع هم در این صورت نمی گویند اجتماع امر و نهی، ممتنع است یعنی: مانعی ندارد یکی از متلازمین، واجب و دیگری مکروه باشد.

حلّ اشکال و تطبیق آن با قواعد در صورت امتناع در فرض «اتحاد»: در صورت اتحاد، در مثل کون در موضع تهمت، نسبت به صلات در مواضع اتهام از اینکه قائلین به امتناع، حکم به صحّت نموده- و فقها هم فرموده اند نماز در موضع تهمت، صحیح است- معلوم می شود که جانب امر را بر نهی غلبه داده اند (۱) پس صلات در مواضع تهمت مأمور به است- لیس الّا.

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

جواب: درعین حال که ما امتناعی هستیم- و به دلیل صحّت عبادت، جانب امر را

ص: ۹۵

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

و قد انقدح بما ذكرناه: أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهه في العباده بأقلية الثواب في القسم الاوّل مطلقاً(۱)، و في هذا القسم على القول بالجواز [۱].

- شرح :

ترجیح می دهیم- مع ذلك می گوئیم نهی مذکور، ارشادی و مانند «صلّ فی المسجد» و «لا تصلّ فی الحمّام(۲)» هست یعنی: نهی در «لا تصلّ» ارشاد به آن افراد و مشخصاتی هست که با کون در مواضع تهمت اتّحاد پیدا نمی کند مانند اتیان صلوات در مسجد یا خانه.

[۱]- سؤال: آیا کسانی که کراهت در عبادت را به معنای «اقلیت ثواب» تفسیر کرده اند، آن تفسیر را در تمام اقسام ثلاثه جاری می دانند یا نه؟

جواب: از بیانات مفصل مصنّف رحمه الله در تقسیم عبادات مکروهه به سه قسم و ذکر احکام هریک از آن ها مشخص شد که:

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

۲- در قسم سوّم از عبادات مکروهه- مانند اتیان صلوات در مواضع تهمت- بنا بر قول به جواز هم تفسیر مذکور جاری نیست زیرا قائلین به جواز می گویند امر به عبادت، متعلّق شده و نهی هم به کون در مواضع تهمت تعلق گرفته و اجتماع امر و نهی، جائز است پس معنا ندارد که کراهت به معنای اقلیت ثواب باشد.

۳- تفسیر مزبور در قسم دوّم از عبادات مکروهه و همچنین قسم سوّم، بنا بر قول به امتناع جریان دارد که تفصیل آن بیان شد.

ص: ۹۶

۱- یعنی: سواء بنينا على الجواز ام الامتناع، اما على الاول، فلعدم المقتضى لحمل النهى على الارشاد بعد امکان حمله على المولى، لتعدد متعلق الامر و النهى. و اما على الثانى، فلعدم بدل للعباده كصوم عاشوراء حتى يكون النهى ارشادا الى سائر افراد الطبعه المأمور بها مما لا منقصه فيه كما لا يخفى. ر. ك: منتهى الدرايه ۳/ ۱۳۲.

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

كما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فيها و أنّ الامر الاستحبابي يكون على نحو الارشاد الى أفضل الافراد مطلقا. على نحو الحقيقه و مولويا اقتضائيا كذلك، و فعليا بالعرض و المجاز فيما كان ملاكه ملازمتهما لما هو مستحب، أو متحد(۱) معه على القول بالجواز [۱].

- شرح :

[۱]- تذکر: سوّمین دلیل قائلین به جواز اجتماع، این بود که مواردی را در فقه به شما ارائه می دهیم که فقها فرموده اند در آن موارد، اجتماع دو حکم تکلیفی شده(۲).

مصنّف رحمه الله تاکنون پاسخ آن ها را در مورد اجتماع کراهت با وجوب و استحباب بیان نموده و ضمن تطبیق آن موارد با قواعد، عبادات مکروهه را به سه قسم تقسیم کرده و معنای اقلّیت ثواب در عبادات را بیان نموده اند و ...

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

بیان ذلک: یکی از موارد نقض قائلین به جواز بر امتناعی ها این بود: در بعضی از عبادات، دو حکم وجوبی و استحبابی جمع شده- و یا اینکه دو حکم استحبابی با یکدیگر اجتماع نموده اند.

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

یادآوری: کسانی که کراهت در عبادت را به معنای اقلّیت ثواب دانسته اند استحباب را هم به معنای اکثریت ثواب می دانند اکنون باید ببینیم آیا استحباب به معنای مذکور، صحیح است و به طور کلی اجتماع وجوب و استحباب، مانند عبادات مکروهه می تواند سه

ص: ۹۷

۱- سیاق عبارت اقتضا می کند که به جای کلمه «متحد» کلمه «اتحاد» بکار برند به این ترتیب: «فیما كان ملاکه ملازمتهما لما هو مستحب او اتحادها مع ما هو مستحب».

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

معنای کراهت در قسم دوّم از عبادات مکروهه، اقلّیت ثواب بود در بحث فعلی هم مانعی ندارد که معنای استحباب، اکثریت ثواب باشد یعنی همان طور که صلوات در حَمَام، اَتْصاف به کراهت پیدا می کرد نماز در مسجد هم اَتْصاف به استحباب پیدا می کند و در هر دو همان میزان و معیار متوسّط (۱) وجود دارد یعنی صلوات در حَمَام، نسبت به نماز در خانه ثوابش کمتر است و همچنین صلوات در مسجد، نسبت به نماز در خانه اکثر ثوابا می باشد.

گفتیم قسم سوّم از عبادات بنا بر قول به امتناع، همان حکم قسم دوّم را دارد و آنچه را در قسم دوّم بیان کردیم قائلین به امتناع در قسم سوّم هم جاری می دانند.

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

جمع بندی: اجتماع و جوب و استحباب اگر از قبیل قسم دوّم باشد - مانند اتیان صلوات در مسجد - مانعی برای آن وجود ندارد و استحبابش هم به معنای اکثریت ثواب است و حکم قسم سوّم، بنا بر قول به امتناع، همان حکم قسم دوّم است و بنا بر قول به اجتماع، همان بود که اخیرا ذکر کردیم.

سؤال: امر استحبابی مذکور چگونه امری است؟

جواب: امر استحبابی «حقیقتا» (۲) مکلفین را به افضل افراد و فردی که مزیت بیشتر دارد «ارشاد» می کند و بدیهی است که در قسم دوّم از عبادات، قول به اجتماع یا امتناع،

۱- که صلوات در دار باشد.

۲- نه مجازا.

و لا يخفى أنه لا يكاد يأتي القسم الأوّل هاهنا، فإنّ انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنّما يؤكّد ايجابه، لا أنّه يوجب استحبابه أصلاً و لو بالعرض و المجاز الّا على القول بالجواز، و كذا فيما اذا لازم مثل هذا العنوان، فانه لو لم يؤكّد الايجاب لما يصحّ الاستحباب الّا اقتضائياً بالعرض و المجاز ففتن [١].

- شرح :

موجب فرق نمی شود.

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

جواب: ممکن است «حقیقتاً» آن را به امر «مولوی اقتضائی» - که به حدّ فعلیّت نرسد - حمل نمود زیرا تضادّ بین احکام در مرحله فعلیّت است امّا در مرحله اقتضا تضادّی بین آن ها نیست پس می توان مسأله «ارشاد» را نادیده گرفت و گفت صلوات در مسجد حقیقتاً دارای امر «مولوی استحبابی اقتضائی» است ضمناً بدیهی است که حکم فعلی آن، عبارت از وجوب و «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» است.

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

جواب: بین صورت جواز اجتماع و امتناع (١) اجتماع، فرق است: اگر کسی قائل به جواز اجتماع شود و مسأله «اتّحاد» یا «ملازمه» مطرح باشد، مانعی ندارد.

امر استحبابی مولوی فعلی، متعلّق به چیست؟

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

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

ص: ٩٩

١- بدیهی است که بنا بر امتناع، اجتماع وجوب و استحباب فعلی محال است.

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

جواب: در قسم اول از عبادات مکروهه، نهی تنزیهی به نفس عبادت متعلق بود و بدلی هم برای آن تصوّر نمی شد مانند صوم روز عاشورا. در آنجا گفتیم نفس روزه عاشورا مستحب است و صحیحا هم واقع می شود اما عنوان (۱) دیگری مطرح است که مصلحتش از صوم عاشورا بیشتر است و آن عنوان یا منطبق بر ترک یا ملازم با ترک می باشد.

آیا نظیر آن مطلب را می توان در مورد استحباب جاری دانست؟

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

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

جواب: آن عبادت، یک وجوب مؤکّد پیدا می کند و معنا ندارد که دو حکم داشته باشد (۳) یعنی: به حسب ذات، مصلحت وجوبی دارد و به جهت انطباق آن عنوان استحبابی بر فعل، این وجوب، تأکّد و شدّت پیدا می کند «لا اَنَّهُ یوجب استحبابه اصلا و لو

ص: ۱۰۰

۱- فرضا مخالفت عملی با بنی امیه.

۲- یا ملازم

۳- هم متعلق وجوب باشد و هم متعلق استحباب.

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

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

قوله: «فتفتن»: اشاره به چند اشکال در مطلب مذکور است:

۱- مسأله اقتضائی بودن با عرضیت و مجازیت، دو مطلب است لذا خود مصنف هم در عبارت قبل فرمودند: «مولویا اقتضائیا» یا «فعلیا بالعرض و المجاز» مسأله عرض و مجاز، مربوط به «فعلی» و مسأله اقتضائی در مقابل فعلی است درحالی که ایشان بین آن دو جمع نموده و نفرموده اند: «الا اقتضائیا او بالعرض و المجاز» بلکه گفته اند: «الّا اقتضائیا بالعرض و المجاز» یعنی بین «اقتضا» و بین «عرض و مجاز» جمع می شود درحالی که آن ها دو طریق هستند.

ص: ۱۰۱

- ۱- «لامتناع اجتماع الضدین فی موضوع واحد حقیقی و لو بعنوانین» الّا علی القول بالجواز.
- ۲- و کفایه تعدد العنوان و لو فی مورد عدم المندوحه كما فیما نحن فیه حیث ان المفروض عدم التمكن من استیفاء مزیه العباده بفرد آخر لعدم البدل و کون الطبیعه منحصره فی فرد] ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲۳۳/۱.

و منها: أنّ اهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم مطيعا و عاصيا من وجهين، فاذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب و نهاه عن الكون في مكان خاصّ كما مثّل به الحاجبيّ و العضديّ، فلو خاطه في ذاك المكان عدّ مطيعا لامر الخياطه و عاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان [۱].

- شرح :

۲- همان طور که ملاحظه نمودید بیان فعلی مصنّف با کلام قبلی ایشان در باب «متلازمین» تا حدّی متفاوت است ایشان سابقا فرمودند: متلازمین نمی توانند دو حکم متغایر داشته باشند مثلاً یکی از آن ها واجب و دیگری حرام باشد اما مانعی ندارد که احد المتلازمین واجب و دیگری مستحب باشد (۱).

تذکر: تاکنون ترتیب بحث ما چنین بود که سه دلیل از ادله مجوزین را همراه با جواب آن ها ذکر کرده ایم و اینکه به بیان دلیل چهارم می پردازیم.

دلیل چهارم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

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

ص: ۱۰۲

۱- و اصلا مسأله متلازمین، غیر از مسأله اجتماع امر و نهی است.

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

و فيه: مضافا الى المناقشه فى المثال بأنه ليس من باب الاجتماع، ضروره أنّ الكون المنهى عنه غير متّحد مع الخياطه وجودا أصلا، كما لا يخفى المنع الا عن صدق أحدهما: أما الاطاعه بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الامر، أو العصيان فيما غلب جانب النهى، لما عرفت من البرهان على الامتناع. نعم لا بأس بصدق الاطاعه بمعنى حصول الغرض و العصيان فى التّوصّليات. و أمّا فى العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها الا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرّم و غير مبغوض عليه، كما تقدّم [١].

- شرح :

و عقلا هم مى گویند هیچ مانعی ندارد و عبد هم مطیع است و هم عاصی پس چرا مى گوئید اجتماع امر و نهی، جائز نیست، صلوات در دار غصبی هم عینا همین حکم را دارد.

ردّ دلیل چهارم مجوّزین

[١]- اولاً: در مثال شما مناقشه مى کنیم (١) یعنی مسأله نهی از کون در مکان با امر به خیاطت با «صلوات در دار غصبی» متفاوت و علّتش این است که: «کون» با خیاطت اتحاد ندارد بلکه با نماز، متّحد است و آن ها از چند مقوله هستند:

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

ص: ١٠٣

١- ... و لهذا بدّل بعضهم المثال بما اذا امر المولى بمشى خمسين خطوه كل يوم و نهى عن التحرك نحو دار كذا فمشى الخمسين فيها او قال خط هذا الثوب و لا تتصرف فى المكان الخاص اى نوع من التصرف مع تعميم المكان الهواء ايضا فحينئذ يكون التصرف فى الهواء المنهى عنه متحدا مع الخياطه التى هى عبارة عن هذا النحو من التصرف المأمور به. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٢٣٣.

اما به خلاف غضب و صلوات که همان کون غضبی، کون صلواتی هم هست و هر دو کآن و لو در بعضی از اجزا، از یک مقوله هستند لذا مناقشه در مثال به جهت مذکور است.

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

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

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

بقی الکلام فی حال التفصیل من بعض الاعلام، و القول بالجواز عقلا- و الامتناع عرفا. و فیه: أنه لا- سبیل للعرف فی الحکم بالجواز أو الامتناع الا طریق العقل، فلا معنی لهذا التفصیل الا ما أشرنا الیه من النظر المسامحی الغير المبتنی [غیر المبنی] علی التیّدیق و التّحقیق، و أنت خبیر بعدم العبره به بعد الاطلاع علی خلافه بالنظر السّدیق، و قد عرفت فیما تقدّم أنّ التّزاع لیس فی خصوص مدلول صیغه الامر و النهی، بل فی الاعمّ فلا مجال لان یتوهم أنّ العرف هو المحکم فی تعین المدالیل، و لعلّه کان بین مدلولیهما حسب تعینہ تناف لا- یجتمعان فی واحد و لو بعنوانین و ان کان العقل یری جواز اجتماع الوجوب و الحرمة فی واحد بوجهین، فتدبر [۱].

- شرح :

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

۲- عقلا و عرفا اجتماع، جائز است و مصنف تقریبا چهار دلیل از ادله قائلین به جواز را بیان و سپس رد نمودند.

۳- بعضی هم در مسئله، تفصیل قائل شده و گفته اند: از نظر عقل، اجتماع جائز است اما عرفا ممتنع می باشد. یعنی از دید و دقت عقل، نماز در دار غضبی دارای دو جهت و دو عنوان است و گویا متعدّد است لذا مانعی ندارد که شیء و عمل خارجی از نظر عنوان صلاتیت، مأمور به و از جهت عنوان غضبیت، منهی عنه باشد اما وقتی به عرف مراجعه کنید او می گوید اجتماع امر و نهی، ممتنع است یعنی صلات در دار غضبی گرچه با تجزیه و تحلیل عقلی متعدّد است لکن ما آن را شیء «واحد» می بینیم و یک موجود نمی شود هم مأمور به و هم منهی عنه باشد پس در حقیقت در مسأله جواز اجتماع و امتناع، بین عقل و عرف، تفصیل هست.

سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است یا نه؟

ص: ۱۰۵

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

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

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

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

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

ص: ۱۰۶

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

۲- این مطلب را ابتدای بحث اجتماع امر و نهی- در امر چهارم از امور ده گانه- مشروحا بیان کردیم.

و ينبغي التنبیه علی أمور: الاوّل: أنّ الاضطرار الی ارتکاب الحرام و ان کان یوجب ارتفاع حرمتہ و العقوبه علیہ مع بقاء ملائک وجوبه لو کان مؤثراً له، كما اذا لم یکن بحرام بلا کلام، الا أنّه اذا لم یکن الاضطرار الیه بسوء الاختیار بأن یختار ما یؤدی الیه لا- محاله، فإنّ الخطاب بالزجر عنه حیث و ان کان ساقطاً الا أنّه حیث یصدر عنه مبعوضاً علیہ و عصیاناً لذلك الخطاب و مستحقاً علیہ العقاب لا یصلح لان یتعلّق به الايجاب، و هذا فی الجملة مما لا شبهه فیہ و لا ارتیاب [۱].

- شرح :

صلوات در دار غضبی از نظر دقّی «یکون شیئان متعدّدان» و از دید مسامحی مجازی غیر دقّی «یکون امراً واحداً» پس اگر به عرف، مراجعه و سؤال کنید فرضاً نماز در دار غضبی چگونه است او می گوید به نظر دقّی، دو شیء و به نظر مسامحی، شیء واحد است.

سؤال: وقتی عرف دو نظر دارد آیا نظر مسامحی او می تواند معتبر و با ارزش باشد؟

بدیهی است که نظر غیر دقّی و مسامحی ارزشی ندارد و نمی تواند منشأ حکم به جواز یا امتناع قرار گیرد.

خلاصه: باتوجه به اینکه اجتماع امر و نهی، یک مسأله عقلیه است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد و همچنین با عنایت به اینکه عرف، طریقی غیر از عقل برای استکشاف وضع صلوات در دار غضبی ندارد، نمی توان بین عقل و عرف تفصیل داد بلکه فقط نظر «سامحی» و «دقّی» مطرح می شود که با وجود نظر تحقیقی، دیگر نظر مسامحی نمی تواند معتبر باشد.

تذکر: اصل بحث اجتماع امر و نهی از نظر اقوال و ادله پایان پذیرفت و اینک به بیان «تنبیهات» بحث مذکور می پردازیم.

تنبیهات مسئله اجتماع امر و نهی

تنبیه اول: ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟

اشاره

[۱]- مصنف رحمه الله ابتدا چند قاعده و سپس بحث اصلی را مطرح نموده اند.

ص: ۱۰۷

اگر کسی نسبت به ارتکاب عمل حرامی مضطر شد، اضطرار مذکور سبب می شود که حرمت فعلیه آن عمل محرم رفع شود و همچنین آن شخص به علت ارتکاب آن عمل استحقاق عقاب نداشته باشد. لازم به تذکر است که اگر آن فعل محرم، دارای ملاک وجوب باشد (۱) وقتی حرمت فعلیه به خاطر اضطرار رفع شد، آن ملاک در وجوب تأثیر می نماید و آن عمل محرم، چهره واجب به خود می گیرد.

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

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

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

ص: ۱۰۸

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

وَأَمَّا الْأَشْكَالُ فِيمَا إِذَا كَانَ مَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ بِسُوءِ اخْتِيَارِهِ مِمَّا يَنْحَصِرُ بِهِ التَّخْلُصُ عَنْ مَحْذُورِ الْحَرَامِ، كَالْخُرُوجِ عَنِ الدَّارِ الْمَغْضُوبِ
فِيمَا إِذَا تَوَسَّطَهَا بِالْإِخْتِيَارِ فِي كَوْنِهِ مِنْهَيًّا عَنْهُ أَوْ مَأْمُورًا بِهِ مَعَ جَرِيَانِ حُكْمِ الْمَعْصِيَةِ عَلَيْهِ، أَوْ بِدُونِهِ، فِيهِ أَقْوَالٌ، هَذَا عَلَى الْإِمْتِنَاعِ. وَ
أَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِالْجَوَازِ، فَعَنْ أَبِي هَاشِمٍ (١): أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِهِ وَ

- شرح :

أولاً: اضطرار (٢) به سوء اختيار، تكليف و حرمت فعلی را رفع می کند و مولا- در چنان وضعی نمی تواند يك حرمت فعلی
متوجه عبد نماید.

ثانياً: چون مكلف، خودش زمينه اضطرار را فراهم نموده، به خاطر نهي قبلي - كه فعلاً هم ساقط شده - مستحق عقاب است.

ثالثاً: گرچه اکنون حرمت فعلی مطرح نیست اما چون ملاك و اثر حرمت - استحقاق عقوبت - در فرض مذکور تحقق دارد لذا
اگر ملاك و جوب هم موجود باشد اثری ندارد بنابراین اگر آن مكلف، ضمن ارتماس، نيت غسل جنابت نماید اثری ندارد
چون ملاك حرمت و مبعوضيت در آن هست و شیء كه مبعوض هست، نمی تواند ملاك و جوب در آن اثر نماید.

ص: ١٠٩

١- قوله: «و اما على الجواز فعن ابي هاشم» اقول: في النسبه منع، وجهه ان صاحب الجواهر قال في مسأله الصلاه في المكان
المغضوب التي قد افتى المحقق بصحة الصلاه في ضيق الوقت في حال الخروج لكن عن ابي هاشم ان الخروج ايضاً تصرف في
المغضوب فيكون معصيه فلا تصح الصلاه حينئذ و هو خارج سواء تضييق الوقت ام لا، و عن المنتهى ان هذا القول عندنا باطل،
بل في التحرير اطبق العقلاء كفاه على تخطئه ابي هاشم انتهى محل الحاجه. و هو كما ترى صريح في ان ابي هاشم لم يقل
بصحة الصلاه المزبوره و لو كان قائلاً في مسأله الاجتماع بالجواز لان القول بالجواز من الجهتين لا يستلزم صحة الصلاه لعدم
تعدد الجهه عنده، «منه دام ظله». ر. ك: شرح كفايه الاصول. مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١/ ٢٣٦.

٢- مانند اضطرارهای معمولی.

منهى عنه، و اختاره الفاضل القمى ناسبا له الى أكثر المتأخرين، و ظاهر الفقهاء [۱].

- شرح :

خلاصه: در اضطرار به حرام ناشی از سوء اختیار، بعد از تحقق اضطرار، حرمت فعلی وجود ندارد (۱) امّا ملاک حرمت، مبعوضیت و استحقاق عقوبت به قوت خود باقی هست.

حکم اضطرار به سوء اختیار

[۱]- آنچه را اکنون ذکر کردیم، کأنّ مقدّمه بیان این مسئله است: به سوء اختیار، اضطرار به عمل حرامی پیدا شده لکن آن فعل محرم مضطرّ الیه به سوء اختیار، عنوان جدیدی دارد که: راه تخلّص از حرام دیگر «منحصر» به ارتکاب این فعل محرم است.

مثال: فردی اختیارا و با توجه به اینکه صاحب فلان خانه، راضی نیست وارد آن می شود پس «دخول» بلا اشکال حرام است و مکلف، اختیارا مرتکب آن عمل حرام شده یعنی اضطراری نسبت به آن نداشته اما خروج او از دار غصبی، این عناوین را پیدا کرده:

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

ثانیا راه تخلّص از آن خانه غصبی منحصر عبارت از «خروج» است یعنی اگر از

ص: ۱۱۰

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

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

آنجا خارج نشود از حرام تخلّص پیدا نمی کند پس راه تخلّص از حرام منحصر عبارت از خروج است که خروج هم یک عمل محرم مضطر الیه به سوء اختیار می باشد.

سؤال: حکم آن خروج محرم مضطر الیه به سوء اختیار که منحصر راه تخلّص از حرام هم می باشد، چیست؟

جواب: پنج قول در مسئله مطرح هست:

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

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

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

۴- قائلین به جواز اجتماع، همان حکم صلوات در دار غضبی را در محلّ بحث جاری می دانند یعنی: «خروج» به عنوان تصرّف در دار غضبی، منهی عنه و حرام است و به عنوان مقدمه منحصره تخلّص از حرام، مأمور به و واجب می باشد- این قول از ابو هاشم (۱) نقل شده و مختار محقق قمی هم می باشد.

ص: ۱۱۱

۱- هو ابو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائی، ولد عام ۲۴۷ هـ من ابناء ابان مولى عثمان، عالم بالكلام، من كبار المعتزله، له آراء انفراد بها و تبعته فرقه سمیت «البهشمیه» نسبة الى كنيته ابي هاشم و له مصنفات منها: «الشامل» فى الفقه و «تذکره العالم» و «العهده» فى الاصول مات سنه ۳۲۱ هـ ر. ك: الاعلام للزرکلی ۷/۴.

و الحقّ أنّه منهيّ عنه بالّنهى السّابق السّاقط بحدوث الاضطرار اليه، و عصيان له بسوء الاختيار، و لا يكاد يكون مأمورا به، كما اذا لم يكن هناك توقّف عليه، أو بلا انحصار به، و ذلك ضروره أنّه حيث كان قادرا على ترك الحرام رأسا لا يكون عقلا معذورا في مخالفته فيما اضطرّ الى ارتكابه بسوء اختياره، و يكون معاقبا عليه، كما اذا كان ذلك بلا توقّف عليه، أو مع عدم الانحصار به، و لا يكاد يجدى توقّف انحصار التّخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار [١].

- شرح :

مختار و دليل مصنف

[١]- ٥: مختار مصنف رحمه الله: مدّعى ایشان از دو جزء مرکب است:

الف: «خروج» منهي عنه است اما نه به نهی فعلی، اکنون که او وارد خانه و نسبت به خروج، مضطر شده، نهی قبلی ساقط گشته و اثر سقوط نهی، این است که مولا نمی تواند نسبت به او یک خطاب زجری داشته باشد اما اثر، نتیجه و ملاک نهی قبلی (١) که مبعوضیت و استحقاق عقوبت است به قوت خود باقی می باشد.

ب: «خروج» در عین حال که اکنون مقدّمه منحصره (٢) واجبی به نام تخلّص از حرام

ص: ١١٢

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

٢- تذکر: مصنف رحمه الله در حاشیه «منه» فرموده اند از باب مماشات پذیرفتیم که خروج، مقدمه تخلّص است و در حقیقت «مقدمیت» را قبول نداریم که عین عبارت ایشان چنین است: «لا یخفی انه لا توقّف هاهنا حقیقه، بداهه ان الخروج انما هو مقدمه للکون فی خارج الدار، لا مقدمه لترك الكون فیها الواجب لکونه ترك الحرام، نعم بینهما ملازمه لاجل التضاد بین الكونین و وضوح الملازمه بین وجود الشیء و عدم ضده فیجب الكون فی خارج الدار عرضا لوجوب ملازمه حقیقه فتجب مقدمته كذلك و هذا هو الوجه فی المماشاه و الجری علی ان مثل الخروج یکون مقدمه لما هو الواجب من ترك الحرام، فافهم» منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ١/ ٣٩٠.

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

قوله: «و ذلك ضروره انه حیث كان قادرا علی ترك الحرام رأسا لا یكون عقلا معذورا...».

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

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

ان قلت: كيف لا يجديهِ و مقدّمه الواجب واجبه؟ [۱].

قلت: انّما تجب المقدّمه لو لم تكن محرّمه، و لذا لا- يترشّح الوجوب من الواجب الا- على ما هو المباح من المقدّمات دون المحرّمه مع اشتراكهما في المقدّميه. و اطلاق الوجوب بحيث ربما يترشّح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدّمه بها انّما هو فيما اذا كان الواجب أهمّ من ترك المقدّمه المحرّمه، و المفروض هاهنا و ان كان ذلك الا أنه كان بسوء الاختيار، و معه لا يتغيّر عمّا هو عليه من الحرمة و المبعوضيه، و الا لكانت الحرمة معلقه على اراده المكلف و اختياره لغيره، و عدم حرمة مع اختياره له، و هو كما ترى.

مع أنّه خلاف الفرض، و أنّ الاضطرار يكون بسوء الاختيار [۲].

- شرح :

لم يدخل في الدّار اختيارا يكون الخروج حراما و اما اذا دخل اختيارا يكون الخروج حلالا» پس باتوجه به اینکه اختیار ورود و عدم ورود به دست مکلف است باید حلیّت و حرمت هم در اختیار او باشد و طبق این معنا نباید کلمه سوء اختیار را هم استعمال نمود زیرا اگر وارد خانه شود، خروج، حلال است اما اگر وارد نشود حرام می باشد پس سوء اختیار، مفهومی ندارد.

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

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

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

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

ص: ۱۱۴

از ملک غیر، در این صورت فقط مقدمه مباح، متّصف به وجوب می شود و مقدمه حرام بر حرمت خود باقی می ماند.

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

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

اما در محلّ بحث: «بدو» چنین به نظر می رسد که «تخلّص» از حرام، متوقّف بر خروج است و خروج، یک امر محرّم و مقدمه منحصره هست و تخلّص از حرام هم یک امر واجب و اهمّیتش به مراتب بیشتر از خروج است زیرا اگر مکلف از دار غصبی خارج نشود لازمه اش این است که ساعت ها یا روزها در آنجا باقی بماند و آن خانه را تصرّف نماید اما خروج از دار غصبی فرضاً سه دقیقه طول می کشد لذا می گوئیم اهمّیت تخلّص، بیشتر از خروج است.

به حسب ظاهر، حکم فرض مذکور، همان است که بیان شد لکن چون در محلّ بحث «اضطرار به سوء اختیار» تحقیق دارد (۱)، آن مقدمه - یعنی خروج - درعین حال که انحصاری هست و اهمّیت ذی المقدمه آن هم بیشتر است مع ذلک مبعوضیّت و حرمت آن به قوت خود باقی هست و نمی تواند به وجوب مقدمه متّصف شود و عقلاً - آن مکلف در مخالفت با تکلیف، معذور نیست.

ص: ۱۱۵

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

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

- شرح :

قوله: «... و الا(1) لكان الحرمة معلقه على اراده المكلف و اختياره لغيره و عدم حرمة مع(2) اختياره له ... بسوء الاختيار(3)».

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

ص: ۱۱۶

۱- توضیح عبارت مذکور را در چند سطر قبل بیان کردیم.

۲- المراد من الغير هو ترك الدخول و ضمير «له» راجع الى الخروج و الظاهر كون كلمه «مع» غلطا و حق العبارة ان يقال: على اختياره له. ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني. ۱/ ۲۶۵.

۳- بيان للفرض حيث ان معنى هذا الفرض اى كون الاضطرار بسوء الاختيار هو انه اذا اضطر الى الخروج الذى هو تصرف محرم فى نفسه بسوء اختياره الاقدام على الدخول و من البدیهى منافاه هذا الفرض لكون الحرمة معلقه على الارادة اذ مع الارادة لا اضطرار اصلا و استدلال للجواز بما حاصله ان الخروج و ان كان تصرفا فى الغصب الا انه معنون بعنوان التخلص عن الغصب و هو واجب عقلا و شرعا و لا وجه لتعلق النهى به و لو سابقا حيث إنه بهذا العنوان مطلوب من اول الامر و لا ربط له بمسأله الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار بل هو داخل فى وجوب رد مال الغير اليه و الى هذا الاستدلال اشار المصنف بما هو فى صورته الاشكال على دليل المنع من قوله: «ان قلت ان التصرف...». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۲۳۷.

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

و بالجمله: لا- يكون الخروج بملا-حظه كونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو سببا له الا- مطلوبا، و يستحيل أن يتصف بغير المحبوبية، و يحكم عليه بغير المطلوبية [۱].

- شرح :

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم

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

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

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

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

ص: ۱۱۷

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

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

آری شما می توانید یک قضیه سالبه به انتفاء موضوع (۱) به این صورت تشکیل دهید:

ابتداء نسبت به کسی که هنوز وارد خانه نشده می توان گفت: «هذا الشخص لم يدخل في الدار»، «هذا الشخص غير مبتل بالخروج من الدار» حتی او مبتلای به خروج از خانه نیست لکن عدم ابتلای او نسبت به خروج با عدم ابتلای او به ورود، متفاوت است. عدم ابتلائش به ورود به خاطر این است که آن امر مقدور را انجام نداده و عدم ابتلای او به خروج به این جهت است که هنوز ورود محقّق نشده تا به دنبالش خروج تحقّق پیدا کند.

ص: ۱۱۸

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

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

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

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

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

قلت: هذا غاية (١) ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التَّخْلَصُ مأمورا به، و هو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الاجله. لكنه لا يخفى أن ما به التَّخْلَصُ عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنما يكون حسنا عقلا و مطلوباً شرعاً بالفعل و ان كان قبيحاً ذاتاً اذا لم يتمكّن المكلف من التَّخْلَصُ بدونه، و لم يقع بسوء اختياره أما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، و أما في الاقدام بما [على ما] هو قبيح و حرام لو لا [أن] به التَّخْلَصُ بلا كلام كما هو المفروض في المقام، ضروره تمكّنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره [١].

- شرح :

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

مصنّف رحمه الله قبل از بيان پاسخ مرحوم شيخ، همان قاعده كليّه قبلي را تکرار نموده اند که: اگر اضطرار به سوء اختيار نباشد (٢)، می تواند حکم را تغيير دهد و آثار نهي و استحقات عقوبت را رفع نمايد، مانند خروج از دار غضبي که گرچه ذاتاً قبيح است اما مطلوبيت شرعی و حسن عقلي دارد لکن اضطرار به سوء اختيار نمی تواند آثار نهي را بردارد خواه آن اضطرار مستقيماً مربوط به «فعل حرام (٣)» يا ترک واجب (٤) باشد و يا اينکه شبيه محلّ

ص: ١٢٠

١- كان اللازم ان يقول هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأمورا به مع عدم جريان حكم المعصيه عليه ... الخ و الا فالفصول ايضاً ممن يدعى كون الخروج مأمورا به كما تقدم لك شرحه و بيانه مضافاً الى ان الوجه الثاني الذي قد اضافهُ المصنّف من عند نفسه ليس هو من التقريرات اصلاً فكيف صح له ان يقول و هو يعنى المجموع موافق لما افاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الاجله ... الخ. ر. ك: عنايه الاصول ١٢ / ٩٥.

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

٣- مثل اينکه فردی برای خود وضعی ايجاد نمايد که مضطر به شرب خمر شود.

٤- مثلاً فردی می داند که اگر در فلان جمع شرکت کند مسلماً نمی گذارند نماز واجبش را بخواند و مضطر به ترك صلوات می شود.

و بالجمله (۱): كان قبل ذلك متمكنا من التصرف خروجاً كما يتمكّن منه (۲) دخولا غايه الامر يتمكّن منه بلا واسطه، و منه (۳) بالواسطه (۴). و مجرد عدم التمكن منه الا بواسطه لا يخرج عن كونه مقدورا، كما هو الحال في البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الاوقات، فكذلك الخروج، مع أنه مثله في الفرعيه على الدخول، فكما لا تكون الفرعيه مانعه عن مطلوبيته قبله و بعده، كذلك لم تكن مانعه عن مطلوبيته و ان كان العقل يحكم بلزومه ارشادا الى اختيار أقل المحذورين و أخف القبيحين. و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً و تخلصاً عن المهلكه، و أنه انما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار، و الا- فهو على ما هو عليه من الحرمة و ان كان العقل يلزمه ارشادا الى ما هو أهمّ و أولى بالرعايه من تركه، لكون الغرض فيه أعظم [۱].

- شرح :

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

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

ص: ۱۲۱

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

۲- يعنى؛ من الدخول.

۳- يعنى: من الخروج.

۴- يعنى: بواسطه الدخول.

الف: جواب نقضی: علت اینکه شیخ اعظم فرموده اند خروج از دار غضبی در هیچ حالی مبعوضیت ندارد، این است که: «خروج» متفرّع بر «دخول» است و تا وقتی کسی وارد خانه غضبی نشود، موضوعی برای خروج تحقق پیدا نمی کند پس فردی که در کنار درب خانه غضبی ایستاده، مفهومی ندارد که خروج، نسبت به او منهی عنه باشد.

مصنّف رحمه الله: بیان مذکور، منتقض به نفس «بقا» در دار غضبی هست. آیا کسی که در کنار درب خانه غضبی ایستاده و هنوز وارد نشده، فقط از نظر «ورود» دارای حکم است یا هم از نظر «ورود» و هم از نظر «بقا» حکم دارد؟

مرحوم شیخ، تصریح نمودند که مسلماً هم ورود و هم بقاء در دار غضبی حرام است.

سؤال: کسی که هنوز وارد خانه غضبی نشده همان طور که خروجش متفرّع بر دخول است بقاء او هم متفرّع بر دخول می باشد «ما الفرق بین البقاء و الخروج من هذه الجهة» فردی که فعلاً خارج از خانه غضبی هست به نظر شیخ اعظم، چیزی که برای او مقدور هست و می تواند تکلیف به آن تعلّق گیرد، «دخول» در خانه غضبی است پس چرا شما بقا را بلا اشکال حرام می دانستید در حالی که بین «بقا» و «خروج» از این جهت، هیچ فرقی نیست؟

آری از نظر دیگر، بین آن دو، تفاوت است، وقتی مکلف، وارد خانه غضبی شد با دو محذور، مواجه است یکی اینکه آنجا باقی بماند و دیگر اینکه از آنجا خارج شود و در دوران بین محذورین، عقل حکم می کند که هر کدامش محذور کمتری دارد باید انتخاب شود و ما در مقام مقایسه می بینیم محذور «خروج» کمتر است زیرا فرضاً مستلزم پنج دقیقه تصرّف در ملک غیر است اما بقا، مستلزم ساعت ها یا روزها تصرّف در خانه

غصبی هست لذا عقل (۱) «ارشادا» حکم به لزوم خروج از دار غصبی می نماید، نه به عنوان اینکه خروج، مأمور به و محبوب مولا هست بلکه به این جهت که محذور و مفسده اش از بقا کمتر است.

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

در این مثال مربوط به شیخ اعظم هم مسئله به همان کیفیت است: فردی به سوء اختیار، خود را مبتلای به کسالت مهلکه ای نموده که علاج منحصره آن، شرب خمر است، قبل از اینکه او خود را به آن کسالت مبتلا کند، مسلماً شرب خمر برای او حرام بود و زمینه ای برای لزوم شرب خمر نداشت امّا اکنون که خود را به آن بیماری مبتلا نموده در برابر دو محذور قرار گرفته: یا شرب خمر ننماید و هلاکت تحقّق پیدا کند یا اینکه شرب خمر نماید و فعل حرام محقّق شود، در این صورت هم عقل «ارشادا» حکم به لزوم شرب خمر می نماید زیرا در فرض مسئله اگر شرب خمر نشود، نفس محترمی هلاک می شود و اهمّیت حفظ نفس، بیش از شرب خمر است پس در این صورت هم باید «اقلّ محذورا» را اخذ نمود و بدیهی است که حکم عقل به لزوم شرب خمر به معنای مطلوبیت و محبوبیت آن نیست.

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

ص: ۱۲۳

۱- «اقول» بل الشرع ایضا یحکم فعلا بلزوم الخروج غیریا مولویا کما عرفته منا و انما ذهب المصنف هنا الی حکم العقل بلزومه ارشادا دون الشرع مولویا لما تقدم منه من عدم کون الخروج مأمورا به شرعا فی نظره و لکن قد عرفنا منا ضعفه و وهنه و ان الحق تبعا للفصول هو کونه مأمورا به مع جریان حکم المعصیه علیه. ر. ک: عنایه الاصول ۲/ ۹۹

فمن (١) ترك الاقتحام فيما يؤدى الى هلاك النفس أو شرب الخمر لثلا يقع فى أشد المحذورين منهما فيصدق (٢) أنه تركهما و لو بتركه ما لو فعله لأدى لا- محاله الى أحدهما، كسائر الافعال التوليدية (٣)، حيث يكون العمد اليها بالعمد الى أسبابها، و اختيار تركها بعدم العمد الى الاسباب، و هذا يكفى فى استحقاق العقاب على الشرب للعلاج و ان كان لازما عقلا للفرار عما هو أكثر عقوبه [١].

- شرح :

«بقا» مسلما حرام است؟

[١]- ب: اينكه شما می گوئيد آن مكلف، قبل از دخول تمكّن از خروج ندارد- به علت اينكه زمينه خروج را فراهم نموده- كلام باطلی هست زیرا در باب تمكّن و قدرت بر فعل واجب يا حرام، لازم نیست قدرت مكلف، بدون واسطه باشد گرچه انسان با واسطه، قدرت داشته باشد، كفايت می كند مانند تمام افعال توليديه مثلا اگر مولائی عبدش را امر به احراق نماید او نمی تواند اشكال كند كه: «النار محرقة» و چون احراق، مربوط به آتش است و من مستقيما در آن مدخليت ندارم پس احراق برای من «مقدور» نیست،

ص: ١٢٤

١- الف: ... و هو شروع فى الجواب الاول عن الدعوى الثانيه ...». ر. ك: عنايه الاصول ١٢ / ٩٩. [ب: هذا متفرع على كون المقدور بالواسطه كالخروج الذى هو مقدور بتوسط القدره على الدخول كالمقدور بلا واسطه فى صحه توجه التكليف الى المكلف، و رد على الكلام الخصم: « فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه فى المهلكه التى يعالجها به مثلا لم يصدق عليه الا انه لم يقع فى المهلكه ... الخ».

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

٣- كان الاولى ان يقول: نظير الافعال التوليديه، فان شرب الخمر ليس من الافعال التوليديه [بل المباشريه]. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٣٩٧.

آری احراق برای عبد به «واسطه» نار، مقدور است یا اگر مولا به عبدش گفت: «کن علی السطح» او نمی تواند بگوید «کون علی السطح» برای من مقدور نیست زیرا با واسطه (۱) و نصب سلم می تواند بر بام صعود نماید. کما اینکه گاهی شیء بدون واسطه «مقدور» انسان هست مثلا اگر فردی به عبدش بگوید: «قم» قیام، بدون واسطه برای عبد، مقدور است.

در محل بحث هم چنین است: چرا می گوئید «خروج» برای کسی که هنوز وارد خانه غضبی نشده، مقدور نیست؟ علت عدم قدرت او بر خروج، این است که تا ورود محقق نشود، خروج تحقق پیدا نمی کند اما اصل ورود که برای او مقدور است پس باتوجه به خروج متفرع بر ورود مقدور، می گوئیم خروج، مورد تمکن مکلف هست.

خلاصه: نباید محل بحث را با داستان قضیه سالبه به انتفاع موضوع مقایسه کنید. قضیه مذکور، مربوط به جائی است که اصلا زیدی نیست تا قیامی داشته باشد، موضوعی تحقق ندارد تا نوبت به تحقق محمول برسد اما مسأله خروج از دار غضبی مانند مسأله زید و قائم - موضوع و محمول - نیست تا اینکه بگوئید موضوع وجود ندارد تا محمول تحقق داشته باشد بلکه مسأله «واسطه» مطرح است یعنی: اگر دخول، واسطه نشود، خروج تحقق پیدا نمی کند اما چون دخول - واسطه - مقدور است لا محاله ذی الواسطه و خروج هم مقدوریت پیدا می کند.

ص: ۱۲۵

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

و لو سلّم (۱) عدم الصّدق الا- بنحو السّالبه المنتفیه بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكّنه من التّرك و لو على نحو هذه السّالبه، و من الفعل بواسطه تمكّنه ممّا هو من قبيل الموضوع فى هذه السالبه، فيوقع (۲) نفسه بالاختيار فى المهلكه، أو يدخل الدار، فيعالج بشرب الخمر، و يتخلّص بالخروج، أو يختار ترك الدّخول و الوقوع فيهما (۳) لئلا يحتاج الى التّخلّص و العلاج [۱].

- شرح :

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

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

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

ص: ۱۲۶

۱- شروع فی الجواب الثانی عن الدعوی الثانیه ر. ک: عنایه الاصول ۲ / ۱۰۰.

۲- غرضه بیان کیفیه التمكن من الفعل و التّرك. «اما الاول» فباختيار المهلكه الملجئه الى شرب الخمر، او باختيار دخول الدار المغصوبه الموجب للتخلص عنها بالخروج. «و اما الثانی» فباختيار ترك الدخول فى المكان المغصوب و ترك الوقوع فى المهلكه المتوقف علاجها على شرب الخمر. ر. ک: منتهی الدرایه ۳ / ۱۶۹.

۳- ای: فی المهلكه و الدار.

فان قلت: كيف يقع مثل الخروج و الشرب ممنوعا عنه شرعا و معاقبا عليه عقلا مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، و وضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمه المنحصره و لو كان بسوء الاختيار، و العقل قد استقل بأن الممنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا [۱].

- شرح :

همین مقدوریت و اختیار در باب تکالیف کفایت می کند.

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

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

الف: اگر واجبی دارای مقدمه منحصره باشد و امتناع عقلی یا عادی پیدا کند در این صورت، وجوب ذی المقدمه ساقط می شود و مولا نمی تواند نسبت به آن «امر» داشته باشد.

مثال: فرضا مقدمه منحصره «کون علی السیطح» نصب سلم است و طریق دیگری برای صعود بر بام نیست حال اگر نصب سلم، امتناع عقلی یا عادی پیدا کرد(۱)، اثرش این است که ذی المقدمه نمی تواند وجوب داشته باشد.

ب: «الممنوع شرعا كالممتنع عقلا او عادتا»، فرضا اگر شارع مقدس، نصب سلم را تحریم نمود و آن مقدمه، ممنوعیت شرعیه پیدا کرد، اثرش این است که نصب سلم کأن امتناع- عقلی یا عادی- پیدا کرده و چنانچه ممنوع شرعی مانند ممنوع عقلی یا عادی شد نتیجه اش این می شود که: اگر مقدمه ممنوعیت داشته باشد ذی المقدمه نمی تواند بر وجوبش باقی باشد، بین وجوب ذی المقدمه و حرمت شرعی مقدمه جمع نمی شود یعنی:

ص: ۱۲۷

۱- خواه امتناع مقدمه به دست مکلف و با سوء اختیار او باشد مثل اینکه فرضا او خودش سلم را از بین ببرد یا اینکه امتناع مذکور، ارتباطی به او نداشته باشد مثلا نردبانی پیدا نمی شود تا مکلف نصب نماید.

قلت أولاً: إنّما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه ارشادا الى ما هو أقلّ المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنّه مع لزوم الاتيان بالمقدّمه عقلا لا بأس في بقاء ذى المقدّمه على وجوبه، فإنّه حينئذ ليس من التّكليف بالممتنع كما اذا كانت المقدّمه ممتنعه [۱].

- شرح :

حرمت، مقدّمه را مانند ممتنع می کند و امتناع مقدّمه، وجوب را از ذى المقدّمه ساقط می نماید.

اشکال: شما در محلّ بحث یا باید بگوئید ذى المقدّمه- تخلّص از حرام- وجوب ندارد که اگر این مطلب را قبول کردید ما هم از شما می پذیریم که خروج از دار غصبی حرام است یعنی اگر وجوب ذى المقدّمه و تخلّص از حرام از بین برود ما هم قبول می کنیم خروج که مقدّمه تخلّص از حرام است حکمش حرمت می باشد یا باید حرمت و ممنوعیت مقدّمه را رفع نمائید (۱) تا در نتیجه، ممنوع نباشد که حکم ممتنع بر آن جاری شود.

اما شما- مصنف- فرمودید هم خروج، حرام و استحقاق عقوبت در برابر آن هست و هم تخلّص از حرام، واجب است، هم ذى المقدّمه را بر وجوب باقى می دانید و هم مقدّمه منحصره را حرام می دانید، کأنّ چیزی که ممتنع است چگونه ذى المقدّمه آن می تواند واجب باشد.

[۱]- جواب: اولاً: کلّیت قاعده «الممنوع شرعا كالممتنع عقلا» را قبول نداریم زیرا ممنوع شرعی در صورتی حکم ممتنع را دارد که آن ممنوع از نظر عقل، لازم الاتيان نباشد به خلاف ما نحن فيه که عقل «ارشادا» حکم می کند آن ممنوع شرعی- خروج از دار غصبی- را ایجاد و اتیان نمائید (۲) و درعین حال در برابر ارتکاب خروج، معاقب

ص: ۱۲۸

۱- قائل به حرمت آن نشوید.

۲- لذا وجهی ندارد که ذى المقدّمه از وجوب خود، ساقط شود.

و ثانيا: لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلا- بالبعث و الايجاب لا- لزوم اتيانه عقلا، خروجاً عن عهده ما تنجز عليه سابقاً، ضروره أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الاشد، و نقض الغرض الالهى، حيث أنه الآن كما كان عليه من الملاك و المحبوبيه بلا حدوث قصور أو طرود فتور فيه أصلاً، و إنما كان سقوط الخطاب لاجل المانع، و إلزام العقل به لذلك ارشاداً كاف لا حاجه معه الى بقاء الخطاب بالبعث اليه و الايجاب له فعلاً، فتدبر جيداً [١].

- شرح :

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

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

[١]- ثانيا: از شما می پذیریم که ممنوع شرعی مطلقاً- حتّى در محل بحث که عقل، مکلف را الزام می کند آن ممنوع شرعی را اتيان کنید(١)- حکم ممتنع عقلی را داشته باشد اما اینکه شما گفتید اگر ممنوع شرعی مانند ممتنع عقلی باشد، و جوب ذی المقدمه ساقط می شود، پاسخ ما این است که مانعی ندارد لکن سقوط و جوب بر دو قسم است

الف: گاهی و جوب ساقط می شود، آثار و ملاک آن هم از بین می رود.

ب: گاهی به خاطر یک مانع فقط خطاب و جوبی ساقط می شود و مولا نمی تواند بعث فعلی نسبت به آن واجب نماید اما ملاک، آثار و محبوبيت آن به قوت خود باقی هست(٢)

ص: ١٢٩

١- لانه اقل محذورا.

٢- مثلاً وقتى مکلف، وارد خانه غصبى و گرفتار خروج شد، آن خروج، نهیى ندارد اما ملاک و آثارش باقى هست.

و قد ظهر مما حَقَّقناه فساد القول بكونه مأمورا به مع اجراء حكم المعصيه عليه نظرا الى النهي السابق، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة. و لا يرتفع غائلته باختلاف زمان التَّحريم و الايجاب قبل الدَّخول و بعده كما في الفصول مع اتِّحاد زمان الفعل المتعلِّق لهما، و انما المفيد اختلاف زمانه و لو مع اتِّحاد زمانهما، و هذا أوضح من أن يخفى، كيف و لانه وقوع الخروج بعد الدَّخول عصيانا للنَّهي السابق و اطاعه للامر اللاحق فعلا و مبعوضا و محبوبا كذلك بعنوان واحد، و هذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع [١].

- شرح :

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

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

نقد و بررسی سائر اقوال در مسئله

[١]- یکی از اقوال، این بود که «خروج» منهی عنه به نهی سابق است امّا درعین حال فعلا مأمور به هم می باشد یعنی انجام و اتیان خروج هم عنوان مأمور به دارد و هم عصیان نهی سابق است و در برابرش استحقاق عقاب پیدا می شود.

مصنّف رحمه الله: دو اشکال به قول مذکور، وارد است.

الف: از بیانات مفصّل گذشته ما، ظاهر شد که «خروج» به هیچ وجه، مأمور به نیست و اینکه شنیده اید مقدمه واجب، وجوب دارد در موردی است که آن مقدمه، محرم نباشد

ص: ١٣٠

اما اگر مقدمه ای محرم شد به هیچ وجه، امر به آن توجه پیدا نمی کند.

ب: اینکه می گوئید «خروج» هم مأمور به و هم منهی عنه به نهی سابق هست، سؤال ما این است که مگر خروج «فعل واحد» و دارای «عنوان واحد» نیست؟

آری! آیا فعل واحد که دارای عنوان واحد باشد چگونه می تواند هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، کسانی هم که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند وجود «عنوانین» را مجوز اجتماع می دانند اما اگر فعل واحد، دارای عنوان واحد باشد آن ها هم قائل به جواز نمی شوند.

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

جواب: آنچه که در اجتماع وجوب و حرمت، مؤثر است و اجتماع را تصحیح می نماید این است که متعلق ها متفاوت باشد یعنی: واجب، یک شیء و حرام، شیء دیگر باشد مثلا اکرام زید در روز جمعه، واجب و در روز شنبه، حرام باشد یعنی:

«الواجب غیر الحرام، الواجب اکرام زید یوم الجمعة، الحرام اکرام زید یوم السبت» اما اگر مسئله برعکس شد و متعلق ها متحد شدند، اثری ندارد.

سؤال: آیا مولا در روز چهارشنبه می تواند به عبدش بگوید: «یجب اکرام زید یوم الجمعة» و روز پنجشنبه هم بگوید: «یحرم اکرام زید یوم الجمعة»؟

چنین مسأله ای امکان پذیر نیست گرچه زمان ایجاب و تحریم متعدّد است اما متعلق (۱)،

ص: ۱۳۱

۱- اکرام زید در روز جمعه.

كما لا يجدى فى رفع هذه الغائله كون النهى مطلقا و على كل حال، و كون الامر مشروطا بالدخول، ضروره منافاه حرمه شىء كذلك مع وجوبه فى بعض الاحوال [١].

- شرح :

متحد است. چگونه مى شود اكرام زید در روز جمعه هم واجب و هم حرام باشد، آن فعل، واحد و دارای عنوان واحد هست. در محلّ بحث هم «خروج» دو فعل نیست و دو عنوان ندارد بلکه «فعل واحد و له عنوان واحد» و شما مى گوئید خروج قبل از دخول، حرام و بعد از دخول، واجب است.

چگونه ممکن است نفس خروج، قبل از دخول، حرام و همان خروج، بعد از دخول، واجب باشد؟ گرچه زمان دو حکم، متغایر است (١) اما واجب و حرام، يك شىء و مانند اكرام زید در روز جمعه است كه مولا روز چهارشنبه به عبدش گفته: اكرام زید در روز جمعه، واجب است و در روز پنجشنبه گفته اكرام او حرام است.

خلاصه: اختلاف و تعدّد «زمان» ایجاب و تحریم، فائده ای ندارد بلکه اختلاف متعلّق ها مى تواند مسأله اجتماع را حل نماید (٢) یعنی: واجب، يك شىء و حرام، شىء دیگر باشد امّا اگر واجب و حرام، يك شىء شد گرچه زمان ایجاب و تحریم متعدّد باشد، اثری ندارد.

[١]- بعضی از طریق اطلاق نهی و اشتراط امر، مسئله را به این نحو خواسته اند حل کنند كه: «خروج» بدون قید و شرط و در تمام احوال، حرام است امّا برای «امر» آن، يك شرط قائل شده و گفته اند: خروج از دار غضبى مأمور به هست لکن مشروط به دخول مى باشد پس بعد از آنكه دخول، محقق شد، خروج، مأمور به مى شود یعنی: امرش

ص: ١٣٢

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

٢- گرچه زمان ایجاب و تحریم، متحد باشد مثلا مولا در يك لحظه مى تواند بگوید: يجب اكرام زید يوم الجمعة و يحرم اكرام زید يوم السبت. - در دو مثال مذکور، متعلق ها متعدد و مختلف است اما زمان ایجاب و تحریم، متحد است.

و أمّا القول بكونه مأمورا به و منهيّا عنه، ففيه مضافا الى ما عرفت: من امتناع الاجتماع فيما اذا كان بعنوانين فضلا عما اذا كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سببا للتخلّص و كان بغير اذن المالك، و ليس التخلّص الا منتزعا عن ترك الحرام المسبّب (١) عن الخروج لا عنوانا له [١].

- شرح :

مشروط به دخول است اما نهيش اطلاق دارد.

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

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

[١]- قول (٢) دیگر در مسئله، این بود که: حکم «خروج» از دار غضبی مانند حکم

ص: ١٣٣

١- قد عرفت - مما علق على الهامش - ان ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقه، و انما المسبب عنه انما هو الملازم له و هو الكون في خارج الدار، نعم يكون مسببا عنه مسامحه و عرضا، و قد انقدح بذلك انه لا دليل في البين الاعلى حرمة الغضب المقتضى لاستقلال العقل بلزوم الخروج، من باب انه اقل المحذورين و انه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحيث يجب اعماله ايضا، بناء على القول بجواز الاجتماع كاحتمال [كاعمال] النهي عن الغضب، ليكون الخروج مأمورا به و منهيّا عنه، فافهم» منه قدس سره». ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مشكيني رحمه الله ١ / ٢٧٠.

٢- مصنّف رحمه الله ابتدا، قول مذکور را با چند وجه رد نموده و سپس دليل قائلين آن را بيان نموده اند.

صلوات در خانه غضبی هست یعنی: «خروج» به لحاظ تصرّف در ملک غیر به نهی فعلی - نه نهی سابق - منهی عنه و حرام است امّا در عین حال، مأمور به هست زیرا تخلّص از حرام، یکی از واجبات مهم می باشد و خروج، نسبت به تخلّص، مقدّمیت و سیّت دارد پس: «لاجل السبیه یكون مأمورا به بالامر الفعلی».

نتیجه: مانعی ندارد که در محلّ بحث، هم امر و هم نهی تحقق داشته باشد: «امر به اعتبار اینکه خروج، سبب تخلّص از حرام است و نهی هم به عنوان اینکه تصرّف در دار غضبی حرام و منهی عنه است و فرقی بین خروج از دار غضبی و اتیان صلوات در ملک غیر، وجود ندارد.

مصنّف رحمه الله: اوّلا در بیان مختار خود، اثبات کردیم که اجتماع امر و نهی در شیء واحد «ذی عنوانین» ممتنع است.

ثانیا در محلّ بحث، دو عنوان نداریم زیرا نفس خروج «بعنوانه (۱)» هم سبب تخلّص از حرام و هم منهی عنه است، مانند صلوات در دار غضبی نیست که وقتی بخواهید حرمت را بیان کنید از عنوان صلوات صرف نظر نمائید و فرضا بگوئید «هذا تصرّف فی الدار الغصبی» و هنگامی که بخواهید عنوان مأمور به را ترتیب دهید توجّهی به مسأله غضب ننمائید و بگوئید «هذه صلاه» یعنی نماز در دار غضبی، دارای دو چهره مستقلّ صلاتیّت و غضبیّت هست امّا خروج از دار مغضوب را نمی توان برایش دو عنوان تصوّر نمود بلکه نفس خروج - بعنوانه - هم مقدّمه تخلّص از حرام است و هم تصرّف در دار غضبی می باشد.

سؤال: آیا می توان برای نفس عنوان «تخلّص» عنوانی مانند «صلوات» در

ص: ۱۳۴

۱- که عنوان واحد هست.

أن (۱) الاجتماع هاهنا لو سلم أنه لا يكون بمحال، لتعدّد العنوان، و كونه مجدّيا في رفع غائله التّضاد- كان محالا لاجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا و ذلك (۲) لضروره عدم صحّه تعلق الطّلب و البعث حقيقه بفعل واجب أو ممتنع أو ترك كذلك و لو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار [۱].

- شرح :

نظر بگیریم؟

جواب: عنوان تخلّص، واقعیت ندارد، يك فعل وجودی مستقل و اصیل نیست بلکه امری هست که از «ترك الحرام» انتزاع می شود و ترك حرام هم مسبب از خروج است پس خروج «بعینه» سبب ترك حرام و بعینه تصرّف در ملك غير هست بدون اینکه دو عنوان مطرح باشد.

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

ص: ۱۳۵

۱- ای: اما القول بكونه مأمورا به و منهيًا عنه ففيه مضافا الى ما عرفت... ان الاجتماع هاهنا لو سلم...».

۲- تعليل لمحاليه الاجتماع في مورد عدم المندوحة و محصله: ان الغرض من التكليف- و هو احداث الداعي الى الفعل او الترك- لا- يترتب الا- في ممكن الوجود، فان وجب الفعل لوجود عله وجوده، او امتنع لعدم عله وجوده فلا- يتعلق به البعث، لقصوره عن احداث الداعي و تحريك العبد نحو الفعل. و كذا الحال في الترك اذا وجب او امتنع فان الوجوب او الامتناع العرضي و ان لم يكن منافيا للامكان الذاتي، لكنه مناف للامكان المنوط به التكليف بعثا او زجرا، و في المقام لما صار الخروج بسوء الاختيار مضطرا اليه، لانحصار التخلص عن الحرام به، فيصير واجب الوجود بالعرض، فلا يتعلق به بعث و لا زجر، و عليه فلا يكون مأمورا به و لا منهيًا عنه فعلا كما هو مختار المصنف رحمه الله على ما تقدم. ر. ك: منتهى الدرايه ۳/ ۱۸۳.

و ما قيل: «أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار» أما هو في قبال استدلال الشاعر للقول بأن الأفعال غير اختياريه بقضيته أن الشيء ما لم يجب لم يوجد [1].

- شرح :

اتیان نماید. ما به آن ها اعتراض نموده و گفتیم: قید مذکور، مدخلیتی در ما نحن فیه ندارد زیرا در باب اجتماع امر و نهی، راجع به محالیت نفس تکلیف و «تکلیف محال» بحث می کنیم نه درباره تکلیف به محال - که مکلف به محال باشد - در موردی که مندوحه نباشد ما هم قبول داریم که عنوان تکلیف به محال تحقق دارد اما مسئله مذکور در بحث اجتماع امر و نهی مدخلیت ندارد.

اکنون از آن مطلب استفاده نموده و می گوئیم: شما «خروج» را نسبت به کسی که وارد خانه غضبی شده هم می گوئید حرام است و هم واجب، چگونه درباره آن مکلف که راه تخلّصش هم منحصر به خروج است و مندوحه ندارد، می توان گفت: «اخرج» و «لا تخرج» (1)؟ بدیهی است که مسأله تکلیف به محال از ممتنعات (2) است، گرچه او هم به سوء اختیار خود، وارد خانه غضبی شده اما این مطلب، مجوزی برای تکلیف به محال نیست.

[1]- اشکال: اگر کسی با اراده خود از خودش سلب اختیار نماید، این مسئله، منافات با مختار بودن ندارد در محلّ بحث هم مکلف با اختیار خود، وارد خانه غضبی شده و «الامتناع بالاختیار لا ينافي الاختيار»، اگر اساس و ریشه امتناع، اختیار خود انسان باشد، این امر با مختار بودن منافات ندارد (3) پس چرا می گوئید در محلّ بحث، مندوحه

ص: ۱۳۶

۱- وضع او مانند کسی نیست که هم می تواند نمازش را در دار غضبی بخواند و هم ممکن است در مکان مباح، اتیان صلوات نماید.

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

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

تحقق ندارد تکلیف به محال محقق شده؟

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

اشاعره گفته اند انسان در اعمال خودش اختیار ندارد بلکه مضطر است و به قاعده «الشئی ء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم» استدلال کرده اند، هر شیء تا ضرورت وجود پیدا نکند موجود نمی شود و هر شیء معدومی تا امتناع وجود پیدا نکند معدوم نمی شود لذا تمام افعال وجودی، اضطراری هست و در کلیه افعال عدمی، اضطرار و امتناع تحقق دارد.

برای ابطال استدلال اشاعره گفته اند باید ببینیم معنای «الشئی ء ما لم یجب لم یوجد» چیست.

بدیهی است که «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار»، فرضاً شما که اکنون اراده می نمائید و به دنبال آن، مراد شما ضرورت وجود پیدا می کند، اساس و ریشه آن ضرورت، اختیار و اراده شما هست، اختیار، اراده و انتخاب شما وجوب وجود را محقق نمود و اگر اراده، باعث وجوب وجود شود منافاتی با ارادی بودن ندارد بلکه مقوی و مؤکد ارادی بودن هست. و همچنین در موردی که انسان اراده نمی کند و شیء موجود نمی شود، در اثر عدم اراده شما، امتناع وجود محقق شده، اگر اراده می نمودید، وجود پیدا می کرد و امتناعی که ناشی از عدم اراده باشد ارادی بودن عدم را ثابت می کند نه امتناع آن را.

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

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

ص: ۱۳۷

فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بأن الامر بالتخلّص و التّهي عن الغضب دليلان يجب اعمالهما، و لا موجب للتّقييد عقلا لعدم استحاله كون الخروج واجبا و حراما باعتبارين مختلفين، اذ منشأ الاستحاله اما لزوم اجتماع الضّدين، و هو غير لازم مع تعدّد الجبهه، و امّا لزوم التّكليف بما لا- يطاق، و هو ليس بمحال اذا كان مسببا عن سوء الاختيار، و ذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتّقييد عقلا و لو كانا بعنوانين، و أنّ اجتماع الضّدين لازم و لو مع تعدّد الجبهه مع عدم تعدّدها هاهنا. و التّكليف بما لا يطاق محال على كل حال، نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التّكليف بالتحريم أو الايجاب [1].

- شرح :

[1]- تذکر: مصنف رحمه الله جواب قول مذکور(1) را قبل از استدلالش بیان نموده و اینک به ذکر استدلال قائلین آن پرداخته اند که: «امر» به تخلّص از حرام و «نهی» از غضب، دو دلیلی هستند که باید به هر دو عمل نمود(2) و موجبی برای تقیید امر یا نهی نداریم زیرا عقلا محال نیست که «خروج» از دار غضبی به یک اعتبار، حرام و به عنوان دیگر واجب باشد.

اگر بگوئید اجتماع ضّدين در فعل واحد، موجب استحاله هست پاسخ ما این است که خروج از دار غضبی دارای دو عنوان هست نه یک عنوان.

چنانچه بگوئید جهت و موجب استحاله، تکلیف بما لا یطاق است و چگونه می شود «خروج» هم فعلش مطلوب و هم ترک آن مطلوب باشد- درحالی که مکلف، قدرت بر امتثال آن دو خطاب ندارد- پاسخ ما این است که تکلیف بما لا یطاق اگر به سوء اختیار مکلف باشد، مضرّ نیست زیرا «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار».

قوله: «و ذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتّقييد...».

ص: ۱۳۸

۱- یعنی: «خروج» به عنوان تصرف در ملک غیر، منهی عنه و حرام و به عنوان مقدّمه منحصره تخلّص از حرام، مأمور به و واجب است.

۲- مانند: «صل» و «لا تغضب».

ثم لا يخفى أنه لا اشكال في صحه الصيلاه مطلقا في الدار المغصوبه على القول بالاجتماع. و أما على القول بالامتناع، فكذلك مع الاضطرار الى الغصب لا- بسوء الاختيار أو معه [الى الغصب مطلقا أو بسوء الاختيار] و لكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأمورا به بدون اجراء حكم المعصيه عليه، أو مع غلبه ملاك الامر على النهي مع ضيق الوقت [١].

- شرح :

از بیانات گذشته مصنف، پاسخ استدلال مذکور واضح شد که:

اولا: مقتید عقلی برای امر یا نهی تحقق دارد زیرا عقل، اجتماع ضدین را- و لو با تعدد عنوان- محال می داند پس لابد یا امر و یا نهی هر کدامش که اهم باشد به حکم عقل، مقتید دیگری می شود پس خروج یا مأمور به هست و یا فقط منهی عنه و حرام می باشد بعلاوه، مشروحا بیان کردیم که در محلّ بحث، «خروج» تعدد عنوان ندارد بلکه با عنوان واحد هم مأمور به شده و هم منهی عنه و ...

ثانیا تکلیف بما لا یطاق در تمام حالات، قبیح و محال است- گرچه به سوء اختیار مکلف باشد- سوء اختیار مکلف که عمل ممتنع را تجویز نمی کند

البته قبلا به نحو مشروح بیان کردیم که سوء اختیار مکلف، استحقاق عقاب را رفع نمی کند.

ثمره مسأله خروج از دار غضبی

[١]- مصنف رحمه الله ثمره ای برای مسأله اجتماع امر و نهی از نظر صحت و عدم صحت صلوات در دار غضبی بیان کرده اند که هم با اصل بحث، متناسب و هم مربوط به مسأله خروج از دار غضبی هست.

ثمره مسئله، بنا بر قول به جواز: اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به

ص: ١٣٩

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

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

نمره مسئله بنا بر قول به امتناع: اگر کسی قائل به «امتناع» شد و گفت امکان ندارد صلات در دار غضبی هم مأمور به و هم منهی عنه باشد در این فرض، مسئله، دارای سه صورت است که در تمام آن صور، حکم به صحت صلات شده:.

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

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

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

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

ص: ۱۴۰

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

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

اما الصَّيْلَاهُ فِيهَا فِي سَعَةِ الْوَقْتِ فَالصَّحْحُ وَ عَدَمُهَا مَبْنِيَانِ عَلَى عَدَمِ اقْتِضَاءِ الْأَمْرِ بِالشَّيْءِ لِالنَّهْيِ عَنِ الضَّدِّ وَ اقْتِضَاءِهَا، فَإِنَّ الصَّلَاةَ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ وَ إِنْ كَانَتْ مَصْلِحَتُهَا غَالِبَةً عَلَى مَا فِيهَا مِنَ الْمَفْسَدَةِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا شَبَهَ فِي أَنْ الصَّلَاةَ فِي غَيْرِهَا تَضَادَّهَا بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ لَا يَبْقَى مَجَالٌ مَعَ أَحَدَاهُمَا لِلْآخَرَى مَعَ كَوْنِهَا أَهَمَّ مِنْهَا، لِخُلُوقِهَا مِنَ الْمُنْقِصَةِ النَّاشِئَةِ مِنْ قَبْلِ اتِّحَادِهَا مَعَ الْغَضَبِ [١].

- شرح :

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

تذکر: حکم به صحّت در صورتی است که مکلف در ضیق وقت، نمازش را در آنجا اتیان نماید زیرا در توسعه وقت مجبور نیست در مکان غصبی نماز بخواند.

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

جواب: پاسخ سؤال مبتنی بر این مسئله هست که «الامر بالشئی ء هل یقتضی التّهی عن ضده أو لا؟»

توضیح ذلک: اگر یک واجب اهم به نام ازاله نجاست از مسجد و یک واجب مهم به نام اتیان صلوات ظهر داشته باشیم (١) در این صورت آیا امر به ازاله، مقتضی نهی از صلوات هست یا نه؟

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

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

جواب: ارتباطشان به این نحو است که صلوات در دار غصبی بنا بر امتناع و تغلیب

ص: ١٤١

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

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

کدام یک از آن ها «اهم» هست؟

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

نتیجه: اگر امر به شیء، مقتضی نهی از ضد باشد و فساد نماز را اقتضا کند در محلّ بحث هم ممکن است کسی بگوید: امر به صلوات در غیر دار غضبی- امر به اهم- مقتضی نهی از صلوات در دار غضبی هست و چنانچه نهی به یک عبادت متعلق شود مقتضایش فساد است.

اما اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد نداند همان طور که در مسأله ازاله و صلوات، حکم به صحت نماز می نمود در محلّ بحث هم می گوید اتیان صلوات در دار غضبی در وقت موسّع، صحیح است.

لکنه عرفتم عدم الاقتضاء بما لا مزيد علیه، فالصلاه فی الغضب اختیاراً فی سعه الوقت صحیحه و ان لم تکن مأموراً بها(۱) [۱].

- شرح :

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

[۱]- در بحث «ضد» بیان کردیم که به نظر ما امر به شیء، مقتضی نهی از ضد نیست بنابراین، صلات در دار مغضوبه در توسعه وقت، صحیح است گرچه مأمور به نمی باشد.

سؤال: در فرض مسئله، شما که ملاک امر را بر نهی ترجیح دادید پس چرا هم می گوئید نماز، صحیح است و هم مأمور به نیست؟

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

ص: ۱۴۳

۱- لکونها و افیه بالغرض الملزم، و کونها مشتمله علی فضیله اول الوقت لا یجدی فی صیورتها مأموراً بها فعلاً لکونها مصلحه غیر ملزمه لا- تقاوم المفسده المحققه فی الغضب الملزمه للترك و ما ذکرنا من عدم الامر الفعلی فی هذا الفرد الغير الاهم لا ینافی ما ذکرنا سابقاً من انه اذا علمنا برجحان احد الملاکین من الامر و النهی یصیر الراجح فعلیاً فان معنی الفعلیه هو انه اذا قیس ملاک طبیعه الصلاه الی ملاک طبیعه الغضب لا یکون مانع عن الصلاه من قبل طبیعه الغضب و ذلك لا ینافی عدم فعلیه احد افرادها و هو الفرد الغير الاهم بالنسبه الی فرد آخر من تلك طبیعه و هو الفرد الاهم و اما علی القول بکونه منہیا عنه بالنهی السابق الساقط بالعصیان کما هو الحق او بکونه مأموراً به مع جریان حکم المعصیه علیه فلا تكون صحیحه اصلاً لا فی سعه الوقت و لا فی ضیقهِ. فان المبعوض لا یصح لان یتقرب به. «فان قلت» علی هذا القول ای القول بکونه مأموراً به مع جریان حکم المعصیه علیه یکون حالها حال نفسها علی القول بجواز الاجتماع و قد عرفت ان الحكم حینئذ الصحه فما وجه الفرق «قلت»: مبني هذا القول لیس هو تعدد الجبهه المجدی کما هو مبني القول بالاجتماع حتی یحکم بالصحه من جبهه ان ما یتقرب به غیر ما لا- یصلح لان یتقرب به بل مبني هذا القول توهم عدم المزاحمه بین النهی السابق الساقط و الامر اللاحق فیکون اجراء حکم المعصیه علیه بما هو علیه فی الواقع لا من جبهه دون جبهه فلا یکون فی البین ما یصلح لان یتقرب به فلو وجد فی بعض المقامات حکم من الشارع علی الصحه کما لو فرض الاجتماع علی صحه الصلاه حال الخروج مع ضیق الوقت فلا بدّ من الالتزام بان الکون الخروجی عند وقوعه جزء من الصلاه یکون مطلوباً محضاً من دون اجراء حکم المعصیه علیه لشده الاهتمام بشأنها و غلبه مصلحتها علی مفسده الغضب او الالتزام بان الکون من لوازم الجسم و ما هو جزء للصلاه لا ربط له بالغضب غایه الامر انه مقارن

لما هو غضب. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١/ ٢٤٤.

الامر الثاني: قد مرّ في بعض المقدمات أنّه لا تعارض بين مثل خطاب «صلّ» و خطاب «لا تغصب» على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان كى يقدم الاقوى منهما دلالة أو سندا، بل أنّما هو من باب تراحم المؤثرين و المقتضيين، فيقدم الغالب منهما و ان كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه. هذا فيما اذا أحرز الغالب منهما، و الا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الاقوى منها دلالة أو سندا، و بطريق الإين يحرز به أنّ مدلوله أقوى مقتضيا. هذا لو كان كلّ من الخطابين متكفلا لحكم فعلى، و الا فلا بدّ من الاخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، و الا فلا محيص عن الانتهاء الى ما تقتضيه الاصول العمليه [١].

- شرح :

مهم باقى نمى مانند (١) در محلّ بحث هم نماز در دار غصبى مأمور به نيست زيرا امر به اهم- نماز در غير دار غصبى- وجود دارد و اين امر اگر اقتضاي نهى از صلوات را نمايد لااقل امر را از نماز در دار غصبى بر مى دارد زيرا در آن واحد نمى توان گفت هم مهم و هم اهم، داراي امر هستند.

تبيه دوّم

اشاره

[١]- تذکر: مصنف رحمه الله قسمت زيادى از مطالب اين امر را طيّ مباحث قبل بيان کرده اند.

ص: ١٤٤

١- مگر اينکه مسأله « ترتب » را مطرح نماييد- براى توضيح بيشتر در اين بار به ايضاح الكفايه، جلد دوّم، صفحه ٤٥٠ مراجعه كنيد.

قبلا فرق بین باب تعارض (۱) و تراحم (۲) و حکم هریک از آن دو را بیان کرده و گفته ایم در متعارضین به مرجحات دلالی و روایی و در متراحمین به اقوی الملا-کین رجوع می نمائیم- گرچه دلالتش نسبت به دیگری ضعیف باشد- بدیهی است که مسأله اجتماع امر و نهی از قبیل باب تراحم می باشد و مقتضی در «متراحمین» (۳) تحقق دارد پس واضح است که خطاب «صلّ» و «لا- تغصب»- بنا بر قول به امتناع (۴)- از باب متعارضین نیستند تا به مرجحات مراجعه کنیم بلکه باب تراحم، مطرح است و هریک از آن دو که در نظر شارع مقدّس «اهم» باشد، اخذ می شود گرچه دلالت «مهم» اقوی و اظهر باشد زیرا در «متراحمین» ملاک و مقتضی هست لذا باید اقوی المقتضیین و اهم را اخذ نمود.

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

جواب: باید به طریق «ان» (۵) به مرجحات دلالی و سندی رجوع نمود یعنی می گوئیم: دلیلی که سند یا دلالتش قوی تر باشد، مقتضی آن هم اقوی هست پس آن را

ص: ۱۴۵

۱- در متعارضین وجود دو ملا-ک احراز نشده بلکه یک ملا-ک تحقق دارد و ما هم نمی دانیم ملا-ک امر، موجود است یا ملاک نهی- ضمنا در باب تعارض قواعد مربوط به خودش مانند ترجیح روایتین از نظر سند و دلالت اجرا می شود.

۲- در باب تراحم در هریک از متراحمین، مقتضی و ملاک تحقق دارد مثل اینکه دو مسلمان در حال غرق شدن هستند و ما نمی توانیم هر دو را انقاذ نمائیم، بدیهی است که نسبت به هریک از آن ها ملاک وجوب حفظ نفس تحقق دارد و باید اقوی الملاکین را اخذ نمود.

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

۴- زیرا بنا بر قول به اجتماع، بین آن دو خطاب اصلا بحث تعارض مطرح نمی شود زیرا در آنجا امر و نهی در شیء واحد ذی عنوانین مجتمع شده است.

۵- کشف علت از طریق معلول.

ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين و تخصيص الآخر به في المسأله لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا كما هو قضيه التقييد و التخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين، بل قضيته ليس الا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعليا، و ذلك لثبوت المقتضى في كل واحد من الحكمين فيها، فاذا لم يكن المقتضى لحرمة الغصب مؤثرا لها لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا، كما اذا لم يكن دليل الحرمة أقوى (1)، أو لم يكن

- شرح :

مقدم می کنیم.

تذکر: رجوع به مرجحات دلالی و سندی در متراحمین و اعمال قواعد باب تعارض در صورتی است که هر دو خطاب، متکفل حکم فعلی باشند اما اگر احدهما اقتضائی و دیگری فعلی بود در این صورت، فعلی را بر اقتضائی مقدم می داریم (2) و چنانچه هر دو اقتضائی باشند، تعارض و تساقط می نمایند و به اصول عملیه رجوع می نمائیم:

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

۲- چنانچه اهم معلوم نباشد برای تعیین آن به مرجحات دلالی و سندی مراجعه می کنیم در غیر این صورت در فرض مسئله، حکم به تخییر می نمائیم.

۳- اگر هر دو خطاب، متکفل حکم اقتضائی هستند، تعارض و تساقط می نمایند و به اصول عملیه تمسک می کنیم.

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

ص: ۱۴۶

۱- متساوین کانا او کان دلیل الوجوب اقوی، غایه الامر انه فی الاول یؤثر فی الوجوب فی موارد العذر عن المفسده بخلاف الثاني فانه مؤثر فيه مطلقا. «مشکینی رحمه الله». ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۲۷۴.

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

- شرح :

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

[۱]- سؤال: فرق بین تخصیص و ترجیح در محلّ بحث (۱) با تخصیص و ترجیح در سائر موارد (۲) چیست؟

جواب: در تعارض دو دلیل اگر یکی را مخصّص دیگری قرار دادیم، مثلا گفتیم «لا تکرّم زیدا» مخصّص «اکرم العلماء» هست، معنایش این است که در آن فرد خارج شده- زید- اصلا ملاک و مقتضی وجوب اکرام تحقّق ندارد به خلاف تخصیص و تقدیم احد الدلیلین در باب تراحم که معنایش این نیست ملاک و مناط در دلیل دیگر وجود ندارد. مثلا در مورد خطاب صلّ و لا- تغصب اگر لا تغصب را بر «صلّ» مقدّم داشتیم، نتیجه اش این است که اتیان صلات عمدا در خانه غصبی، حرام و باطل است اما در عین حال مصلحت و مقتضی صلات در آن تحقّق دارد و ثمره اش این است که اگر احیانا حرمت غالبه- به خاطر مانعی مانند اضطرار (۳) به غصب یا جهل و نسیان- نتوانست فعلیت پیدا کند ملاک امر، مقتضی ثبوت امر و صحّت صلات در دار غصبی هست.

جمع بندی: خطاب «صلّ» و «لا تغصب» از باب اجتماع امر و نهی و متزاحمین است و تخصیص در باب تراحم، ترجیح و تقدیم احد الدلیلین بر دیگری هست در حالی که مقتضی حکم در هر دو وجود دارد و لازمه اش این است که: اگر «اهم» با مانعی، مواجه شود و فعلیت پیدا نکند، مناط و مقتضی غیر اهم تأثیر می نماید و مثلا حکم به صحّت صلات می شود.

ص: ۱۴۷

۱- بحث اجتماع امر و نهی.

۲- یعنی: متعارضین

۳- بدون سوء اختیار.

فانقدح بذلك فساد الاشكال في صحه الصلاه في صوره الجهل أو النسيان و نحوهما فيما اذا قدم خطاب «لا تغضب» كما هو الحال فيما اذا كان الخطابان من أول الامر متعارضين، و لم يكونا من باب الاجتماع أصلا، و ذلك لثبوت المقتضى في هذا الباب كما اذا لم يقع بينهما تعارض، و لم يكونا متكفلين للحكم الفعلي فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهه تقديم أحد المقتضيين و تأثيره فعلا المختص بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضى لصحة مورد الاجتماع مع الامر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له أو عن فعليته كما مر تفصيله [١].

- شرح :

[١]- به عنوان مثال فرض کنید خطاب «صلّ و لا تغضب» از باب متعارضین هستند- نه متزاحمین- و شما قواعد باب تعارض را درباره آن ها اجرا کرده و در نتیجه، خطاب «لا- تغضب» را بر «صلّ» مقدم داشته اید، در این صورت آیا می توان حکم به صحت صلات در آن خانه غصبی نمود؟ خیر!

اشکال: با توجه به نکته مذکور- در مورد متعارضین- پس چرا در محلّ بحث، خطاب لا تغضب و نهی را بر امر غلبه می دهید و درعین حال می گوئید، اتیان صلات در دار غصبی در صورت جهل، نسیان و امثال آن دو(١)، صحیح است؟ چگونه می توان هم جانب نهی را بر امر غلبه داد و هم گفت آن صلات، صحیح است؟ به عبارت دیگر: بین تقدیم خطاب لا تغضب به عنوان احد المتعارضین و بین تغلب آن در محلّ بحث، هیچ تفاوتی نیست.

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

ص: ١٤٨

١- مانند اضطرار.

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

به عبارت دیگر، محلّ بحث با باب تعارض فرق دارد زیرا: در متعارضین فقط یک ملاک موجود است و ما ملاکین را احراز نکرده ایم به خلاف محلّ بحث که وجود دو ملاک برای ما محرز است و مانند آن موردی است که اصلا تعارض مطرح نباشد. آیا اگر از ابتدا دو دلیل، بیانگر دو حکم اقتضائی بود، کسی می توانست بین آن ها معارضه القا کند؟ خیر! زیرا حکم اقتضائی به منزله بیان ملاک و مناط است پس همان طور که اگر دو دلیل فقط بیانگر ملاک بودند، تعارضی بین آن ها محقق نمی شد در محلّ بحث هم چنین است که: دو ملاک وجود دارد، ملاک غالب تا زمانی که شرائط تأثیرش باشد، مؤثر است اما هنگامی که شرائط تأثیر آن- به خاطر نسیان و امثال آن- منتفی شد، ملاک مغلوب، مؤثر واقع می شود و در نتیجه می گوئیم آن صلوات، محکوم به صحت است.

تذکر: نحوه تخصیص در محلّ بحث- صلوات در دار غصبی- مانند تخصیصات عقلیه است- «الناشی من جهة تقدیم احد المقتضیین و تأثیره فعلا المختصّ بما اذا لم يمنع عن تأثیره مانع...».

به ذکر مثالی در سائر موارد در باب متزاحمین می پردازیم: اگر دو مسلمان، در حال غرق شدن باشند اما یکی از آن دو غریق از دیگری اهم باشد در این صورت، عقل حکم می کند در حدّ امکان باید به انقاذ غریق اهم پرداخت. اما آیا اگر انقاذ اهم برای شما ممکن نبود باید از حفظ نفس غریق غیر اهم، رفع ید نمود؟ اصلا کسی چنان توهمی نمی کند بلکه عقل حکم می کند در باب متزاحمین، رعایت «اهم» دارای ترجیح است و اگر امکان رعایت و انقاذ اهم منتفی شد ملاک مهم، تأثیر و برای انسان اثبات تکلیف می نماید.

در محلّ بحث هم اگر «اهم» و فرضا «لا تغصب» را مقدّم داشتیم، تقدیم مذکور، تا

زمانی است که مانعی برای فعلیت آن نباشد اما چنانچه نسیان یا امثال آن، مانع فعلیت و تأثیر مقتضی اقوا شد، مقتضی غیر اقوا اقتضا می کند که صلوات در دار غضبی صحیح باشد.

قوله: «... مع الامر او بدونه (۱) فیما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له (۲) او عن فعليته (۳) كما مرّ تفصیله».

سوال: در فرض مسئله که حکم به صحت صلوات در دار غضبی می شود آیا آن صلوات، دارای «امر» هم هست یا فقط صحیح می باشد؟

جواب: قبلا هم بیان کردیم که ما مقتید به وجود «امر» نیستیم زیرا اگر عبادتی واجد ملاک شد گرچه امر فعلی هم به آن تعلق نگیرد، صحیح است.

ص: ۱۵۰

۱- الف: فالاول كما في الاضطرار الراجع لاصل النهي فيثبت الامر و الثاني كما في الجهل و النسيان الراجعين لفعله النهي لا غير فلا- يثبت الامر لثلا يلزم اجتماع الحكيمين. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۱۱. ب: «بقی شیء» و هو الترديد بين كون المانع مانعا عن تأثير المقتضى للنهي له او عن فعليته و هو على الظاهر مما لا وجه له فان المانع عن تأثير المقتضى للنهي له ليس الا النسيان او الجهل قصورا او الاضطرار و هو مما لا يرفع النهي من اصله الا فعليته و الافيائى و سيله قد احرزنا المناط في المجمع و كان من باب التراحم و حکمنا بصحة الصلاه في الغصب مع النسيان او الجهل القصورى او مع الاضطرار «مضافا» الى ان نسيان الحكم او الجهل به لو كان رافعا للحكم من اصله و كان النهي منوطا بالذكر و العلم لزم الدور كما لا يخفى و ان لم يجر ذلك في نسيان الموضوع او الجهل به فتفتن. ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۱۱۵.

۲- اى: للنهي كالاضطرار، فانه مانع عن تأثير المفسده المقتضيه للنهي في اصل النهي، و بعد ارتفاع النهي يؤثر المصلحه المقتضيه للامر في الامر، فالمجمع مورد للامر الفعلى، اذ لا نهى اصلا. ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۲۰۲.

۳- معطوف على «عن تأثير» يعنى: فيما كان هناك مانع عن فعليه النهي كالجهل و النسيان المانعين عن فعليه النهي، لا عن مجرد انشائه. ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۲۰۲.

و كيف كان (1)، فلا بدّ في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، و قد ذكروا لترجيح النهي وجوها:

منها: أنه أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد، بخلاف الامر. و قد أورد عليه بأنّ ذلك فيه من جهة اطلاق متعلّقه بقريته الحكمه، كدلاله الامر على الاجتزاء بأيّ فرد كان. و قد أورد عليه بأنّه لو كان العموم المستفاد من النهي بالاطلاق بمقدمات الحكمه و غير مستند إلى دلالتة عليه بالالتزام لكان استعمال مثل «لا تغصب» في بعض أفراد الغصب حقيقه، و هذا واضح الفساد، فتكون دلالتة على العموم من جهة أن وقوع الطبعه في حيز النفي أو النهي يقتضى عقلا سريان الحكم الى جميع الافراد، ضروره عدم الانتفاء عنها أو انتفائها الا بالانتفاء عن الجميع أو انتفائه [1].

- شرح :

وجوه ترجيح نهى بر امر

اشاره

[1]- کسی که در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به «امتناع» هست، می گوید: باید یکی از دو حکم، ثابت باشد.

سؤال: در فرض مذکور آیا باید جانب نهی را بر امر ترجیح داد یا بالعکس؟

جواب: قائلین به امتناع، وجوهی اقامه نموده اند مبنی بر اینکه دائما جانب نهی بر امر، مقدم است که اینک به بیان آن وجوه می پردازیم.

۱- اقوائت دلالت نهی، نسبت به امر

فرق واضحی بین امر و نهی هست که: دلالت نهی از جهت شمول بر افراد، قوی تر از امر است مثلا- وقتی می گوئیم «لا تغصب» دلالت آن، نسبت به تمام موارد غصب، بسیار قوی است یعنی: نباید ماهیت غصب در هیچ زمانی تحقق پیدا کند اما خطاب «صلّ» چنین نیست و دلالت ندارد که باید تمام افراد ماهیت صلوات را در خارج اتیان نمود بلکه

ص: ۱۵۱

۱- یعنی: سواء كان الخطابان في مسأله الاجتماع من باب التزاحم ام التعارض لا بد في ترجيح الامر او النهي من مرجح يختلف في التزاحم و التعارض. ر. ك: منتهى الدرايه ۳/ ۲۰۳.

اگر یک وجود و یک فرد از آن صلات را اتیان نمائید کفایت می کند پس دلالت نهی، اقوا از دلالت امر است لذا در دوران امر، بین اقوا و غیر اقوا، باید اقوا را مقدم داشت.

قوله: «و قد اورد عليه بان ذلك فيه من جهة اطلاق متعلقه ... كدلاله الامر ...».

تذکر: بر دلیل مذکور، ایرادی شده که: هم در خطاب «لا تغصب» و هم در «صلّ» تا اطلاق و مقدمات حکمت جریان پیدا نکند، نمی توان چنان استفاده ای کرد. آیا در مورد خطاب لا تغصب اگر مقدمات حکمت در متعلق - ماهیت غضب - جریان پیدا نکند شما از چه طریقی متوجه می شوید که نباید در هیچ زمان و در هیچ خصوصیتی غضب تحقق پیدا کند؟

بدیهی است که به وسیله جریان مقدمات حکمت، چنان حکمی می کنید. در مورد خطاب «صلّ» هم مسئله به همان کیفیت است یعنی: شما از طریق اطلاق و مقدمات حکمت می گوئید خطاب مذکور، شامل صلات در خانه غضبی، مسجد و امثال آن می شود و قیدی همراه آن نیست و مولا نفرموده: «اقم الصلاه فی غیر الدار المغصوبه».

پس همان طور که مقدمات حکمت در خطاب «لا- تغصب» جاری می شود در «صلّ» هم جریان دارد منتها گاهی نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی هست.

مثلا وقتی مولا می گوید: «اعتق رقبه» معنای اطلاقش این نیست که جمیع افراد رقبه را باید آزاد کنید بلکه منظور، این است که شما هر فردی از افراد رقبه، اعم از مؤمن، کافر، رومی و هندی را آزاد کنید کفایت می کند و بدیهی است که اطلاقش بدلی می باشد امّا اطلاق «لا- تغصب» شمولی هست و اطلاق شمولی نسبت به اطلاق بدلی ترجیحی ندارد زیرا هر دو از طریق مقدمات حکمت، ثابت می شود.

نتیجه: نباید گفت دلالت نهی از امر، اقوا هست.

قوله: «و قد اورد عليه بانه لو كان العموم المستفاد من النهي...»

بر ایراد اخیر، اشکال شده یعنی از مستدل دفاع نموده اند که: در باب نفی و نهی، مانند خطاب «لا- رجل فی الدار» و «لا تغضب» نیازی به اطلاق و اجرای مقدمات حکمت نیست، اگر مولا گفت نباید طبیعت غضب تحقق پیدا کند «عقل» حکم می کند که عدم و انتفاء طبیعت به این محقق می شود که هیچ یک از افراد غضب نباید موجود شود و این یک مسأله عقلی هست و ارتباطی به اطلاق و مقدمات حکمت ندارد پس دلالت خطاب «لا تغضب» بر شمول و جریان آن نسبت به تمام افراد، یک دلالت التزامی عقلی هست.

شاهد: اگر بگوئیم در خطاب «لا- تغضب» هم مقدمات حکمت جاری می شود، لازمه اش این است که چنانچه مولا همراه خطاب مذکور، قیدی بیاورد و عنایت به بعضی از مصادیق غضب داشته باشد، فرضاً بگوید در ماه رمضان غضب ننمائید (۱)، نباید استعمال مذکور مجازی باشد- مثل اینکه کسی بگوید «اعتق رقبه» و مرادش رقبه مؤمنه باشد (۲) زیرا تقیید، مستلزم مجازیت نیست بلکه معنای تقیید از بین بردن مقدمات حکمت است- بلکه باید آن استعمال به صورت حقیقت باشد درحالی که مسلماً چنین نیست لذا از این مطلب کشف می کنیم که دلالت «لا تغضب» متکی به مقدمات حکمت و اطلاق نیست و نمی توان آن را با «صلّ» و امر مقایسه نمود.

ص: ۱۵۳

۱- یا اینکه مقصودش از «لا تغضب» غضب در غیر از حال صلوات باشد.

۲- و شاهدش «لا تعتق الرقبه الکافره» باشد.

قلت: دلالتهما(۱) علی العموم و الاستیعاب ظاهرا مما لا- ینکر، لکنه من الواضح أنّ العموم المستفاد منهما كذلك أنّما هو بحسب ما یراد من متعلقهما، فیختلف سعه و ضيقا، فلا یکاد یدلّ علی استیعاب جميع الافراد الا اذا أريد منه الطبیعه مطلقه و بلا قید، و لا- یکاد یتظهر ذلك مع عدم دلالتہ علیہ بالخصوص الا بالاطلاق و قرینه الحکمہ بحيث لو لم یکن هناك قرینتها بأن یراد من الاطلاق فی غیر مقام البیان لم یکد یتفاد استیعاب أفراد الطبیعه، و ذلك لا ینافی دلالتهما علی استیعاب أفراد ما یراد من المتعلق، اذ الفرض عدم الدلاله علی أنه المقید أو المطلق [۱]

- شرح :

[۱]- مصنف رحمه الله: تردیدی نیست که اگر نهی به ماهیتی متعلق شد، طبق همان حکم عقل نباید هیچ یک از مصادیق آن موجود شود لکن سؤال ما این است که متعلق نهی کدام است و نهی به چه متعلق شده، قاعده عقلیه برای ما متعلق نهی، ترتیب نمی دهد پس ابتدا باید متعلق نهی مشخص شود سپس قاعده مذکور را اجرا نمود و گفت: «الطبیعه تنعدم بانعدام جميع الافراد».

اشکال: متعلق نهی را از چه طریقی می توان ثابت نمود؟ وقتی مولا می گوید «لا تغصب» شما از چه راهی متوجه می شوید که متعلق نهی، نفس ماهیت غصب، بدون هیچ قید و شرط است(۲) و آیا برای استکشاف اطلاق متعلق نهی، راهی غیر از استفاده از مقدمات حکمت دارید؟ به عبارت دیگر: در غیر این صورت از چه طریقی می توان کشف نمود که از یک ماهیت مهمله و غیر مطلقه، تمام افرادش اراده شده و نباید هیچ یک از مصادیق آن خارجا تحقق پیدا کند پس کأنّ این دو مطلب با یکدیگر خلط شده

ص: ۱۵۴

۱- ای: النفی و النهی، و غرضه تأیید الايراد الاول، و هو: کون النهی کالامر فی کون العموم فیهما مستندا الی مقدمات الحکمہ ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۲۰۶.

۲- ممکن است متعلق نهی، آن غصبی باشد که در ضمن صلوات نباشد اما اگر غصب با صلوات، مقارن شد آن غصب از ابتدا، متعلق نهی نبوده لذا برای استکشاف اطلاق متعلق نهی باید به مقدمات حکمت تمسک نمود و

اللهم (۱) الا أن يقال (۲): انّ في دلالتهما على الاستيعاب كفايه و دلالة على انّ المراد من المتعلّق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك في مثل «كلّ رجل»، و أنّ مثل لفظه «كلّ» تدل على استيعاب جميع أفراد الرّجل من غير حاجة الى ملاحظه اطلاق مدخوله و قرينه الحكمه، بل يكفي اراده ما هو معناه من الطّيعه المهمله و لا- بشرط في دلالتها على الاستيعاب، و ان كان لا يلزم مجاز أصلا لو أريد منه خاصّ بالقرينه، لا فيه، لدلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، و لا فيه اذا كان بنحو تعدّد الدّال و المدلول، لعدم استعماله الا فيما وضع له، و الخصوصيّة مستفاده من دالّ آخر، فتدبر [۱].

- شرح :

زیرا ما به قاعده عقليه نیاز داریم اما در درجه اول باید متعلّق نهی برای ما مشخص شود و برای استکشاف آن، طریقی غیر از اطلاق و مقدمات حکمت وجود ندارد، اول باید گفت: مولا در مقام بیان بوده فرضا کلمه غصب را استعمال نموده و آن را مقید به اتحاد با صلوات و عدم اتحاد با صلوات نکرده پس نفس ماهیت مطلقه، متعلّق نهی است آن وقت، قاعده عقلي، جاری می شود که: اگر ماهیت مطلق، متعلّق نهی واقع شد تمام افراد و مصادیقش باید در خارج، منعدم شود.

[۱]- مگر اینکه گفته شود نفس نهی و نفی و وقوع طبیعت غصب در حیث آن ها در دلالت بر عموم و استيعاب کفایت می کند و نیازی به مقدمات حکمت نیست زیرا

ص: ۱۵۵

۱- توضیحات راجع به عبارت مذکور-« اللهم ... فتدبر»- مربوط به افاضات استاد معظم نیست بلکه نگارنده با استفاده از درس سایر اساتید تنظیم نموده است.

۲- غرضه «قده» ابداء احتمال عدم الحاجه الى مقدمات الحكمه في اثبات اطلاق المتعلق و كفايه نفس النفي و النهي في ذلك بان يقال: انهما يدلان على كلا- الامرین و هما: الاستيعاب، و اطلاق المتعلق. اما «الاول» فلکون النفي و النهي موضوعین له. و اما «الثاني» فلان اسماء الاجناس موضوعه للطبائع المهمله و بلا شرط فاذا ورد عليها ما يدل على العموم فلا محاله يراد بسببه جميع افرادها. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۲۰۸.

مقدمات حکمت هم یکی از قرائن اراده اطلاق است و نفس وقوع طبیعت در حیّز نفی و نهی در قرینیت بر اطلاق کفایت می کند پس دلالت نهی و نفی، نیاز به مقدمات حکمت ندارد.

تنظیر: در دلالت لفظ کل و امثال(۱) آن بر عموم- مانند کلّ رجل- نیازی به جریان مقدمات حکمت در متعلق آن ها نیست و نفس آن الفاظ دلالت دارند که از متعلق، عموم و اطلاق اراده شده(۲).

سؤال: اگر به کمک قرینه ای معلوم شد که مقصود از «کلّ رجل»، «کلّ رجل عالم» هست، در این صورت «مجاز» تحقق پیدا کرده یا نه؟

جواب: استعمال مذکور، مستلزم تحقق مجاز در لفظ «کل» یا «رجل» نمی باشد زیرا: «کل» برای «عموم ما یراد من المتعلق» وضع شده و در ما نحن فیه کلمه «کل» استعمال شده و از آن، عموم ما یراد من المتعلق، اراده شده زیرا لفظ مذکور، دلالت بر استیعاب افراد رجل عالم دارد.

اما در لفظ «رجل»: اگر خصوصیت عالمیت از لفظ مذکور اراده شود، استعمال مطلق در مقید- به قید خصوصیت- مجاز است اما در محلّ بحث از «رجل» نفس طبیعت رجل اراده شده و برای خصوصیت عالمیت، دال و قرینه دیگری اقامه شده.

قوله: «فتدبر(۳)».

ص: ۱۵۶

۱- مانند الف و لام استغراق.

۲- یعنی: نیازی نیست که ابتدا مقدمات حکمت را در مضاف الیه و مدخول کلمه «کل» جاری نمود و اطلاق متعلق را ثابت کرد تا اینکه کلمه کل دلالت بر استیعاب افراد داشته باشد.

۳- لعله اشاره الی عدم تسلیم ما ذکره بقوله: «اللهم الا ان یقال ... الخ» او الی الاشکال فی الحاق النفی و النهی بلفظ «کل». ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۲۱۱.

و منها: أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه. و قد أورد عليه في القوانين بأنه مطلقا ممنوع، لأنّ في ترك الواجب أيضا مفسده اذا تعيّن. و لا يخفى ما فيه، فإنّ الواجب و لو كان معيّنا ليس الا لاجل أنّ في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسده، كما أنّ الحرام ليس الا لاجل المفسده في فعله بلا مصلحة في تركه [۱].

- شرح :

۲- اولویت دفع مفسده از جلب منفعت

[۱]- دوّمین وجه ترجیح جانب نهی بر امر- در بحث اجتماع امر و نهی- بنا بر قول به امتناع، این است که: دائما دفع مفسده از جلب منفعت اولی می باشد یعنی: همیشه در «واجب» منفعت و در «محرم» مفسده تحقق دارد و در مورد «اجتماع» که امر، دائر بین این است که انسان، منفعت واجب را کسب کند یا مفسده محرم را از خود دفع نماید، گفته اند دفع مفسده، نسبت به جلب منفعت اولویت دارد و عقلا هم می گویند اگر انسان، کاری انجام دهد که گرفتار مفسده نشود، بهتر از این است که مرتکب عملی شود تا منفعتی را جلب کند.

محقق قمی رحمه الله به استدلال مذکور اعتراض نموده اند که: قبول نداریم همیشه و دائما دفع مفسده از جلب منفعت اولی باشد به عبارت دیگر، استدلال مزبور در صورتی صحیح است که در فعل و انجام «واجب» منفعت باشد و در ترک آن، مفسده نباشد اما بعضی از واجبات، چنین نیستند مثلا اگر واجبی، تعیینی شد (۱)- مانند نماز ظهر که ما موظف به اتیان آن هستیم- نه تنها در فعل آن مصلحت هست بلکه در ترکش هم مفسده تحقق دارد و این طور نیست که فقط در فعل واجب، منفعت باشد.

اکنون شما نماز را با غضب ملا-حظه کنید، در «فعل» غضب، مفسده هست، در «فعل» صلوات منفعت و در «ترک» آن هم مفسده تحقق دارد لذا می گوئیم حرمت ترک، چه

ص: ۱۵۷

۱- نه تخییری.

ترجیحی بر وجوب صلات دارد، در صلات، تنها جلب منفعت نیست بلکه در اتیان واجب هم جلب منفعت هست و هم ترک مفسده ای که بر ترک واجب، مترتب است.

مصنّف رحمه الله: اشکال محقق قمی رحمه الله وارد نیست زیرا: واجب - اعمّ از تعیینی و تخیری - در فعلش مصلحت لازم الاستیفاء هست اما در ترک آن مفسده ای وجود ندارد فرضا کسی که نماز نخوانده، صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء از او فوت شده نه اینکه در ترک آن هم مفسده باشد، مانند همان مفسده ای که در شرب خمر هست و شاهدش هم این است که: اگر ترک صلات - مانند شرب خمر - مفسده داشته باشد، لازمه اش این است که همیشه در «واجب» دو حکم، ثابت باشد، فعل آن دارای وجوب و ترکش هم حرام باشد و چنانچه کسی یک واجب را ترک کرد با دو تکلیف مخالفت نموده هم واجب را رعایت نکرده و هم مرتکب حرام شده درحالی که چنین نیست زیرا واجب، یعنی عملی که مشتمل بر مصلحت لازم الاستیفاء هست و اصلا مفسده در آن، مطرح نیست.

در باب محرمات هم مسئله به نحو مذکور است یعنی: «حرام» آن است که مشتمل بر مفسده لازم الترتک است اما در ترک حرام، مصلحت لازم الاستیفاء وجود ندارد.

شرب خمر، دارای صددرجه مفسده هست و مکلف باید از آن اجتناب کند اما در ترک شرب خمر، صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء نیست و اگر چنان باشد باید گفت در شرب خمر، دو حکم موجود است، فعل آن حرام و ترکش واجب است و چنانچه کسی شرب خمر نماید با دو حکم الهی مخالفت نموده درحالی که چنین نیست یعنی: اگر کسی مرتکب شرب خمر شود فقط با یک حکم الهی مخالفت نموده.

معنا ندارد کسی بگوید: واجب، آن است که فعلش دارای وجوب و ترکش حرام است کأنّ این مطلب، تشریح و اسناد غیر حکم الهی به خداوند متعال است.

خلاصه: در باب محرمات، مسأله وجوب و در باب واجبات، حرمت، مطرح نیست و گویا محقق قمی رحمه الله توهم نموده اند که در ترک واجبات تعیینیه، مفسده هست لذا توضیح دادیم

و لكن یرد علیه: أنّ الاولویّه مطلقا ممنوعه، بل ربما يكون العکس اولی، كما یشهد به مقایسه فعل بعض المحرّمات مع ترک بعض الواجبات خصوصا مثل الصّلاه و ما یتلو تلوها. و لو سلّم، فهو أجنبيّ (۱) عن المقام، فأنّه فیما اذا دار الامر بین الواجب و الحرام [۱].

- شرح :

که در واجبات اصلا «مفسده» و در باب محرّمات هم «مصلحت» مطرح نیست.

[۱]- اینکه گفته اند جانب نهی بر امر تقدّم دارد به خاطر اینکه دفع مفسده از جلب منفعت اولی هست از وجوه متعدّدی، مردود است.

الف: مستدل می گوید همیشه محرّمات بر واجبات تقدّم دارد، سؤال ما این است که:

اگر امر، دائر شد که انسان مهم ترین واجبات را انجام دهد یا مرتکب کوچک ترین محرّمات شود در این فرض هم می گوئید مهم ترین واجب را باید ترک کرد (۲)؟ مثلا اگر امر، دائر شد که مکلفی نماز- که از نظر شارع، اهمّیت فوق العاده ای دارد- را ترک کند یا اینکه مرتکب یک گناه صغیره شود، شما می گوئید دفع مفسده، نسبت به جلب منفعت، اولی هست و باید آن گناه صغیره را رعایت و ترک کرد؟

آیا در مقایسه محرّمات با واجبات به استناد قاعده مذکور، کوچک ترین محرّمات را بر مهم ترین واجبات باید ترجیح داد؟ بدیهی است که هیچ مسلمان و متشرّعی راضی نمی شود نماز را بر یک معصیت صغیره ترجیح دهد.

ب: بعد از تسلیم، نسبت به کبرویّت قاعده مذکور، صغرویت آن را در محلّ بحث

ص: ۱۵۹

۱- فان الترجیح به انما یناسب ترجیح المکلف و اختیاره للفعل او الترتک بما هو اوفق بغرضه لا المقام و هو جعل الاحکام فان المرجح هناک لیس الا حسنهما و قبهما العقلیان لا موافقه الاغراض و مخالفتها کما لا یخفی تأمل تعرف. «منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۴.

۲- مثال عرفی: آیا اگر امر، دائر شد که فرضا یک کاسب صد تومان ضرر کند یا اینکه صد هزار تومان سود ببرد، او همیشه جانب صد تومان را در نظر می گیرد؟ چه بسا یک کاسب، ضررهائی را متحمل می شود که بتواند به سود بیشتری برسد.

و لو سلّم، فإنّما يجدي فيما لو حصل القطع. و لو سلّم أنّه يجدي و لو لم يحصل، فإنّما يجري فيما لا يكون هناك مجال لاصاله البراءة أو الاشتغال، كما في دوران الامر بين الوجوب و الحرمة التّعيين، لا فيما يجري، كما في محلّ الاجتماع، لاصاله البراءة عن حرمة، فيحكم بصحّته و لو قيل بقاعده الاشتغال في الشك في الاجزاء و الشرائط، فإنّه لا مانع عقلا الا فعليّه الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا و نقلا [۱].

- شرح :

نمی پذیریم یعنی: قاعده مزبور در موردی اجرا می شود که: با یک واجب مسلّم و یک حرام قطعی مواجه باشیم اما خارجا نتوانیم هر دو را رعایت کنیم، یا باید واجب را رعایت نمود و مرتکب حرام شد یا اینکه حرام را ترک و در نتیجه، واجب را رعایت و اتیان نمود. در فرض مذکور، شما می توانید، بگوئید: دفع مفسده از جلب منفعت، اولی هست اما در محلّ بحث، چنین مسأله ای مطرح نیست و نمی توان قاعده مزبور را اجرا نمود زیرا: ما از ابتدا متحیر هستیم که حکم، الهی صلوات در دار غضبی آیا حرمت است یا وجوب، «امتناعی» می گوید: از نظر عقل نباید دو حکم، مطرح باشد و نمی دانیم آن حکم الهی در مورد صلوات در دار غضبی آیا وجوب است یا حرمت لذا می گوئیم این مسئله، به من و شما - مکلفین - ارتباط ندارد بلکه مربوط به شارع مقدّس می باشد.

[۱]- ج: اگر قبول کنیم که قاعده مذکور، مربوط به محلّ بحث هست، اشکال ما این است که: آن قاعده، در صورتی مفید و کارساز است که برای انسان، قطع حاصل شود. و ظاهرا مقصود ایشان این است که آیا اولویّت دفع مفسده نسبت به جلب منفعت، قطعیه هست و شما نسبت به آن، قاطع هستید یا اینکه غیر قطعیه هست؟

اگر اولویّت مذکور، قطعیه باشد، کارساز است اما اگر غیر قطعیه شد فائده ای ندارد بلکه ابتدا باید دلیلی بر حجّیت و اعتبار آن اقامه نمود.

د: اگر باز هم مماشات کنیم و بگوئیم حق با شماست لکن باید بدانید قاعده مذکور در

ص: ۱۶۰

مواردی کارساز است که: امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد و هیچ مجالی برای اصل براءت یا اشتغال نباشد امّا اگر در موردی اصل براءت یا اشتغال توانست جریان پیدا کند نمی توان به قاعده مذکور تمسک نمود.

سؤال: در چه موردی اصل براءت یا اشتغال می تواند جاری شود و در چه موردی نمی تواند جریان پیدا کند؟

جواب: اگر امر، دائر بین وجوب تعیینی و حرام تعیینی باشد نمی توان به «اصل» تمسک نمود مثلاً شما نمی دانید اکرام زید در روز جمعه، واجب است یا حرام در این صورت می توان قاعده مذکور را اجرا نمود امّا مجالی برای تمسک به «اصل» وجود ندارد.

امّا در محلّ بحث: «حرام» تعیینی هست یعنی جمیع افراد غصب، محکوم به حرمت است امّا «وجوب» آنکه تعیینی نیست و مکلف، ملزم نیست در خانه غضبی نماز بخواند بلکه می تواند در مکان مباح، اتیان صلوات نماید پس «واجب» از نظر عدم تعین، دارای بدل هست امّا وجوب از اصل واجب برطرف نمی شود (۱) و نهایتاً می توانید بگوئید: نماز در دار غضبی، فاقد امر است امّا امر مربوط به اصل نماز - اقیموا الصّلاه - به قوّت خود باقی و گریبان گیر مکلف است منتها شما شک دارید که اگر صلوات را در خانه غضبی اتیان نمائید، باطل است یا نه و علت تردید در بطلان نماز، این است که: احتمال می دهید نماز در خانه مغضوب، حرام باشد و حرمت بر امر تقدّم داشته باشد، در این صورت، پاسخ ما این است که: شما یقین ندارید که «نهی» مقدّم باشد و صرف یک احتمال، مطرح است لذا

ص: ۱۶۱

۱- مانند اکرام زید در روز جمعه نیست که بین وجوب و حرمت، مردد باشد که شما به وسیله قاعده مذکور، به طور کلی وجوب آن را بردارید.

نسبت به حرمت، اصل براءت جاری می‌کنید و چنانچه اصالت البراءت جاری شد، نتیجه اش این است که: صلوات در دار غصبی دچار مانع و مبعوضیت موجب بطلان نیست پس نماز در خانه مغضوب، صحیح است.

قوله: «... و لو قيل بقاعده الاشتغال(۱) فی الشک فی الاجزاء و الشرائط(۲) ...».

در فرض مسئله، نماز در خانه غصبی، صحیح است گرچه گفته شود در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی باید قاعده اشتغال را جاری نمود زیرا: در آنجا ریشه و اصل مانعیت برای ما معلوم نیست امّا در محلّ بحث، علّت مانعیت، حرمت است. اگر صلوات در دار غصبی، حرام باشد، مانعیت دارد در غیر این صورت مانعیت ندارد و در نفس حرمت، اصل براءت جاری می‌شود.

خلاصه: تاکنون در محلّ بحث، قائل به اجراء براءت شده ایم.

ص: ۱۶۲

۱- یعنی: یفترق المقام عن مورد الشک فی الجزئیة و الشرطیة بان اجراء البراءة لنفی الجزئیة او الشرطیة لا یوجب الجزم بالصحة بل یحتمل معه بطلان العمل المأتی به واقعا علی تقدیر الجزئیة او الشرطیة واقعا فیمكن القول بوجوب الاحتیاط فیہ للشک فی سقوط التکلیف فیہ الناشی من الشک فی الاتیان بموضوعه و اجراء البراءة عن الحرمة فی المقام یوجب العلم بصحة المجمع فیعلم بسقوط وجوبه لان المانع من صحة المجمع هو الحرمة الفعلیة الموجبه لصدق عنوان المعصیة علی فعل المجمع فلا یمكن التقرب المعتبر فی العبادة فاذا جرى اصل البراءة لنفی الحرمة امکن التقرب بالمجمع لعدم كونه معصیة واقعا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۵.

۲- و الموانع فانها تجری فی الامور المذكورة اذا صح اخذها فی لسان الدلیل الشرعی قیودا للمكلف به لا فیما اذا كانت قیودا عقلیة ناشئة من نفس التکلیف كما فیما نحن فیہ فان مانعیه الغصب عن الصلاة انما تنشأ من العقل لو كانت الحرمة الفعلیة للغصب فی المجمع محققه لا- فیما لم یکن بفعلیه لجهه من الجهات كالاضطرار و النسیان و الجهل بالموضوع او الحكم قصورا لا تقصیرا. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۴۸.

نعم لو قيل (۱) بأن المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره في المبعوضيه و لو لم تكن [الغلبه] بمحرزه، فاصاله البراءه غير جاريه [غير مجديه] بل كانت أصاله الاشتغال بالواجب لو كان عباده محكمه و لو قيل بأصاله البراءه في الاجزاء و الشرائط، لعدم تأتي قصد القربه مع الشك في المبعوضيه، فتأمل [۱].

- شرح :

[۱]- ممکن است کسی بگوید در محلّ بحث، اصالت الاشتغال جاری می شود نه اصل برائت زیرا برائت در موردی جریان پیدا می کند که هم در «حرمت» و هم در «ملاک حرمت» شک داشته باشیم به خلاف محلّ بحث که ملاک حرمت برای ما مسلم است منتها نمی دانیم ملاک حرمت بر ملاک امر غلبه پیدا کرده است یا نه، در این صورت می گوئیم اگر علم به اصل ملاک حرمت داشته باشید، همان علم، تکلیف را- در هر مرتبه ای که باشد- بر شما منجز می کند مثلاً اگر اجمالاً بدانید فلان شیء، حرام است اما مرتبه حرمت را ندانید که آیا از مراتب ضعیف، متوسط و یا قوی هست، همان علم به اصل حرمت، کافی هست که تکلیف را بر شما منجز کند زیرا اصل و اساس آن برای شما مسلم و معلوم است.

ص: ۱۶۳

۱- كما هو غير بعيد كله بتقريب ان احراز المفسده و العلم بالحرمة الذاتيه كاف في تأثيرها بمالها من المرتبه و لا يتوقف تأثيرها كذلك على احرازها بمرتبتها و لذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجبا لتنجز حرمة على ما هي عليه من المرتبه و لو كانت في اقوى مراتبها و لاستحقاق العقوبه الشديده على مخالفتها حسب شدتها كما لا يخفى. هذا لكنه انما يكون اذا لم يحرز ايضا ما يحتمل أن يزاحمها و يمنع عن تأثيرها المبعوضيه و اما معه فيكون الفعل كما اذا لم يحرز انه ذو مصلحه او مفسده مما لا يستقل العقل بحسنه او قبحه و حينئذ يمكن ان يقال بصحته عباده لو اتى به بداعي الامر المتعلق بما عليه من الطبيعه بناء على عدم اعتبار ازید من اتیان العمل قريبا في العباده و امثالاً- للامر بالطبيعه و عدم اعتبار كونه ذاتا راجحا كيف و يمكن ان لا يكون جل العبادات ذاتا راجحا بل انما يكون كذلك فيما اذا اتى بها على نحو قربى. نعم المعتبر في صحه العباده انما هو ان لا يقع منه مبعوضا عليه كما لا يخفى و قولنا: «فتأمل» اشاره الى ذلك. «منه قدس سره». ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۶.

و منها: الاستقراء، فإنه يقتضى ترجیح جانب الحرمه على جانب الوجوب كحرمه الصّلاه فى أيام الاستظهار، و عدم جواز الوضوء من الإناءین المشتهین [۱].

- شرح :

در محلّ بحث هم ممکن است بگوئیم: اصل مفسده صلوات در خانه مغصوب از نظر شما مسلم است منتها مرتبه و اندازه مفسده را از نظر غلبه بر ملاک امر و عدم غلبه نمی دانید، لذا می گوئیم در این صورت، لازم نیست مرتبه آن را بدانید اگر آن مفسده به حسب واقع بر ملاک امر غلبه داشته باشد - گرچه مرتبه آن را ندانید - چون اصل مفسده، مسلم است، همان عنوان غالبش گریبان گیر شما - مکلف - هست و عنوان غالبش این است که نماز را باطل می کند، اگر مفسده بر ملاک امر، غالب شد مقتضی بطلان عبادت است لذا شما تردید می کنید که آیا عبادت شما در این فرض، صحیح است یا نه یعنی:

عملی را به عنوان عبادت اتیان می نمائید و اصل ملاک مبغوضیت در آن برای شما مسلم است اما نمی دانید مبغوضیت آن در چه رتبه ای است، چنین وضعی اقتضا می نماید که انسان نتواند به آن صلوات در خانه مغصوب، قصد قربت نماید و اگر نتوانستیم قصد قربت کنیم نتیجتاً بنا بر اصل اشتغال، آن نماز، محکوم به بطلان است - گرچه در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت شوید.

قوله: «فتأمل»: مصنف رحمه الله وجهی برای آن بیان نمودند که ما آن را در پاورقی کتاب ذکر نمودیم.

۳- استقرا

[۱] - سؤمین وجهی که برای ترجیح جانب نهی بر امر - در بحث اجتماع امر و نهی - بنا بر قول به امتناع ذکر شده، «استقرا» می باشد. گفته اند در فقه در مواردی که امر، دائر بین وجوب و حرمت - مردّد بین حکمین - بوده شارع مقدّس، جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته لذا ما به لحاظ آن موارد استکشاف می کنیم که این مسئله کلّیت دارد و هرکجا امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، حرمت بر وجوب، مقدّم است که اینک به ذکر آن موارد می پردازیم:

ص: ۱۶۴

۱- زنی که در ایام استظهار(۱) بسر می برد، اتیان صلات در آن ایام بر او حرام است.

فرض مذکور از مواردی است که جانب حرمت بر وجوب غلبه داده شده زیرا آن خونی که رؤیت شده اگر دم حیض باشد «تحرم الصیلاہ معہ» و اگر خون غیر حیض باشد «تجب الصیلاہ معہ» پس امر، دائر بین وجوب و حرمت نماز است و آن زن به خاطر عدم تشخیص دم نمی داند که آیا نماز بر او واجب است یا حرام، گفته اند جانب حرمت بر وجوب ترجیح دارد و حکم کرده اند که نماز در ایام استظهار، حرام است.

۲- اگر مکلفی دو ظرف آب و علم اجمالی داشته باشد که آب یکی از آن دو ظرف، طاهر و دیگری منتجس است در این صورت ابتداء امر، دائر بین وجوب و حرمت است یعنی: «ان كان الماء طاهرا يجب الوضوء به و ان كان الماء نجسا يحرم التوضؤ به».

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: طبق روایات(۲) و فتاوا مکلف نمی تواند با آب هیچ یک از آن دو ظرف وضو بگیرد بلکه باید آن دو را کنار بگذارد و به جای وضو، تیمم نماید.

آیا فرض مذکور از مواردی نیست که امر، دائر بین وجوب و حرمت است و شارع مقدس، جانب حرمت را بر وجوب مقدم داشته؟

اگر جانب وجوب تقدم پیدا می کرد، وظیفه مکلف نمی بایست به تیمم انتقال پیدا کند بلکه باید او وضو می گرفت و حرمت برداشته می شد.

هیچ وجهی برای صرف نظر کردن از آب آن دو ظرف نیست غیر از اینکه جانب حرمت را بر وجوب مقدم داشته اند.

ص: ۱۶۵

۱- ایامی است که زن، رؤیت دم می کند لکن مسلم نیست که آیا آن خون، دم حیض است یا نه.

۲- ... عن الصادق علیه السلام: «سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قدر لا يدري ايهما هو، و ليس يقدر على ماء غيرهما قال عليه السلام يهريقهما جميعا و يتيمم». ر. ك: وسائل الشیعه، کتاب طهارت، جلد ۱، باب ۸ از ابواب ماء مطلق، حدیث ۲.

و فيه: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع.

و لو سلم، فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار. و لو سلم، فليس حرمه الصِّيَلاه في تلك الايام، و لا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام، لأن حرمه الصِّيَلاه فيها أنما تكون لقاعده الامكان و الاستصحاب المثبتين لكون الدّم حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه و منها حرمه الصِّيَلاه عليها، لا لاجل تغليب جانب الحرمه كما هو المدعى. هذا لو قيل بحرمتها الذاتيه في أيام الحيض، و الا فهو خارج عن محلّ الكلام. و من هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمه الوضوء من الماء النجس ليس الا تشريعياً، و لا- تشريع فيما لو توضعاً منهما احتياطاً، فلا حرمه في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما و لو كذلك بل اراقتهما كما في النّصّ ليس الا- من باب التّعبد، أو من جهة الابتلاء بنجاسه البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب، للقطع بحصول النّجاسه حال ملاقاته المتوضّئ من الاناء الثّانيه، اما بملاقاتها، أو بملاقاه الاولى، و عدم استعمال مطهر بعده و لو طهر بالثّانيه مواضع الملاقاه بالاولى نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجه الى التّعدد أو انفصال الغساله لا يعلم تفصيلاً بنجاستها و ان علم بنجاستها حين ملاقاه الاولى أو الثّانيه اجمالاً، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعده الطّهاره محكّمه [١].

- شرح :

نتيجه: با توجه به موارد مذکور، يك قاعده كلّی كشف می کنیم: در هر موردی که امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، جانب حرمت بر وجوب، مقدّم است پس در محلّ بحث- صلوات در دار غصبی- ما که قائل به امتناع هستیم و می گوئیم نباید اجتماع حکم وجوبی و تحریمی شود بلکه باید يك حکم، ثابت باشد، آن حکم را از طریق استقرا استکشاف می کنیم که عبارت از حرمت است پس نماز در خانه غصبی، منهي عنه و محرّم است.

[١]- مصنّف رحمه الله: اشکالاتی بر استدلال مذکور، وارد است که اینک به بیان آن ها می پردازیم:

ص: ١٦٦

الف: آیا استقراء مذکور، قطعی هست یا ظنی و آیا شما در اثر تتبع دو مورد، قاطع می شوید که هر کجا امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، حرمت بر وجوب، مقدم است؟

اگر نسبت به آن، قاطع می شوید (۱)، مانعی ندارد زیرا قطع حجیت دارد امّا اگر نسبت به آن ظن پیدا می کنید، دلیلی بر حجیت استقراء ظنی نداریم - مظنه، نیاز به دلیل بر حجیت دارد و اصل اولی در ظنون، عدم حجیت است.

ب: بفرض که استقراء ظنی هم حجت باشد آیا با ملاحظه دو موردی که شما ارائه نمودید، استقراء تحقق پیدا می کند؟

در باب استقراء باید اکثر افراد و مصادیق را ملاحظه کرد بعداً ادعای استقراء نمود نه این که دو مورد را ملاحظه و سپس ادعای استقراء نمود.

ج: اشکال مهم در محلّ بحث، این است که آن دو موردی را که شما برای اثبات استقراء ارائه نمودید اصلاً ارتباطی به بحث فعلی ندارد زیرا در ما نحن فیه - صلوات در دار غضبی - دو خصوصیت، معتبر است لذا باید بینیم با توجه به آن دو ویژگی در موردی جانب حرمت بر وجوب غلبه پیدا کرده است یا نه؟

خصوصیت اول: آن حرمتی که ما درباره آن بحث می کنیم - و در مقابل وجوب قرار دارد - باید «ذاتی» باشد یعنی: مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت شود، آن حرام، مبعوض مولا می باشد و مفسده کامل در آن تحقق دارد مانند تصرّف در خانه مغضوب که حرمتش ذاتی و مانند شرب خمر است.

خصوصیت دوم: در محلّ بحث فقط امر، دائر بین وجوب و حرمت است بدون این که «اصل» یا «اماره ای» باعث تعیین و ترجیح یکی از طرفین باشد مانند صلوات در دار

ص: ۱۶۷

۱- مسلماً به وسیله استقراء دو مورد برای انسان، قطع حاصل نمی شود.

غصبی که هیچ وجهی برای ترجیح جانب امر یا نهی وجود ندارد.

سؤال: آیا آن دو ویژگی در دو موردی که شما ارائه نمودید، تحقق دارد یا نه؟

جواب: اولاً: اشکال ما این است که حرمت اتیان صلوات در ایام حیض، «ذاتی» نیست تا چه رسد به ایام استظهار. اگر زنی در ایام حیض، اشتغال به نماز پیدا کند حرمتش «تشریحی» هست. خواندن نماز در ایام حیض، مانند تصرف در مال مغضوب و شرب خمر نیست. معنای حرمت تشریحی، این است که آن مکلف، قصد تقرب به وسیله یک عملی نموده که آن عمل در حال حیض، صلاحیت مقربیت نداشته و الا اتیان صلوات در دوران حیض به آن معنا موجب استحقاق عقاب نیست.

ثانیاً: برفرض که قبول کنیم حرمت صلوات در ایام حیض، ذاتی هست و بگوئیم کسی که در حال حیض، نماز می خواند کأنّ شرب خمر نموده و این نوع حرام را مرتکب شده لکن آن ویژگی دوم که در محلّ بحث اخذ شده بود- یعنی عدم اصل یا اماره بر تعیین و ترجیح یک طرف- در مورد نماز در ایام استظهار وجود ندارد زیرا در فرض مذکور، اماره تحقق دارد.

بیان ذلک: الف: گاهی ایام استظهار بعد از عادت است مثلاً زنی ایام عادت او هفت روز است اما روز هشتم هم رؤیت دم می کند لکن نمی داند «هذا حیض ام لیس بحیض» در فرض مذکور «اولاً» استصحاب بقاء حیض، مقتضی حیضیت است و اصالت بقاء حیض، جانب حیض و حرمت را ترجیح می دهد و احد الحکمین را معین می کند و در نتیجه، تمام احکام حیض از جمله حرمت اتیان صلوات بر آن مترتب می شود.

و ثانیاً در فرض مذکور، شارع مقدّس «قاعدۀ امکان» را معتبر نموده یعنی: «کلّ ما امکان ان یکون حیضاً فهو محکوم بکونه حیضاً» هر خونی که امکان داشته باشد عنوان حیضیت بر آن منطبق شود، شارع مقدّس، نفس امکان را اماره بر حیضیت قرار داده پس

ص: ۱۶۸

قاعده مزبور، تعیدی و در باب حیض، مطرح است لذا نفس قاعده امکان، اماره ای هست که جانب حرمت را غلبه داده درحالی که گفتیم محلّ نزاع در موردی است که اماره یا اصلی بر تعیین و ترجیح یک طرف نباشد لذا می گوئیم: مثال شما ارتباطی به بحث فعلی ندارد.

ب: چنانچه ایام استظهار، قبل از شروع عادت باشد یعنی رؤیت دم می شود لکن مشخص نیست که حیض است یا نه در این صورت هم فقط قاعده امکان جاری می شود که ارتباطی به محلّ نزاع ما ندارد چون اماره بر غلبه جانب حرمت تحقق دارد و بحث ما در موردی است که اصل یا اماره ای بر تعیین و ترجیح یک طرف نباشد.

اما مسأله وضو به آب انائین مشتهین: از نظر فقهی نکاتی در آن هست که باید دقت بیشتری نسبت به آن داشت.

سؤال: اگر علم تفصیلی به تنجس آبی داشته باشیم آیا وضو گرفتن با آن، حرمت ذاتی دارد یا نه به عبارت دیگر: اگر فردی با آن آبی که قطعاً متنجس شده وضو گرفت «کأنه شرب الخمر»، حرمت ذاتی و استحقاق عقوبت دارد؟ یا اینکه آن عمل که شامل مسح و غسل هست، اثری ندارد و او به توسط وضو با آب متنجس، قصد تقرّب کرده، در حالی که شارع مقدّس، وضو با آب متنجس را باطل می داند؟

بلاشکال و مسلماً حرمت آن، ذاتی نیست بلکه تشریحی می باشد.

اگر آن حرمت، تشریحی هست پس در انائین مشتهین که امر، دائر بین آب طاهر و متنجس هست چرا وضو با آن دو آب، اشکال داشته باشد؟ کسی که با آن دو آب وضو می گیرد، هدف واقعی این است که با آب پاک، تحصیل طهارت نماید و به وسیله وضو با آب طاهر، قصد تقرّب می کند منتها چون نمی داند کدام آب، پاک است مجبور می شود با آب هر دو ظرف، وضو بگیرد لذا طبق قاعده نباید وضو با آب انائین مشتهین مانعی داشته باشد. حرمت تشریحی در موردی است که مکلف به وسیله وضو با آب

متنجس قصد تقرب کند اما در محلّ بحث، قصد تقرب به وسیله وضو با آب متنجس نشده لذا حرمت تشریعی تحقق پیدا نمی کند و حرمت ذاتی هم که از اوّل، مطرح و متحقق نبوده.

سؤال: چرا مستفاد از روایت، این است که مکلف باید آب آن دو ظرف را بریزد و تیمّم کند؟- در روایت، چنین آمده: «یهریقهما».

جواب: الف: ممکن است بگوئیم روایت مزبور برخلاف قاعده، یک حکم تعبدی را ثابت می کند.

ب: اگر مکلف بخواهد با آب آن دو ظرف مشته وضو بگیرد، مواضع وضوی او، متنجس و به نجاست خبی مبتلا می شود لذا شارع مقدّس برای اینکه مکلف، گرفتار نجاست خبی نشود، دستور اراقه آب آن دو ظرف را صادر کرده است.

سؤال: چگونه و به چه کیفیتی مکلف، گرفتار نجاست خبی می شود؟

جواب: فرضاً مکلف، اوّل با ظرف «الف» وضو گرفت بعد از اتمام وضو که بنا دارد با ظرف «ب» وضو بگیرد، قاعدتاً اوّل، مواضع وضو را با آب ظرف «ب» به حسب ظاهر تطهیر می کند سپس مشغول وضو به وسیله آب ظرف «ب» می شود وقتی او آب را بر دست خود به عنوان تطهیر می ریزد به مجزّد اینکه آب ظرف «ب» با دست او ملاقات پیدا کرد در همان لحظه هم یقین پیدا می کند که آن موضع، متنجس است زیرا:

اگر آب ظرف «الف» متنجس بوده، هنوز مطهّری نیامده، در مطهّر، «تعدّد»- دو مرتبه آب ریختن- لازم است، چنانچه بگوئید تعدّد، لازم نیست بلکه «انفصال(۱)» غسله، شرط

ص: ۱۷۰

۱- یعنی آبی که به عنوان تطهیر بر موضع می ریزند باید از محل، جدا شود تا طهارت حاصل گردد.

است، هنوز انفصال غسله تحقق پیدا نکرده پس به مجرد ملاقات آب ظرف «ب» با محل، همان لحظه، مکلف یقین دارد که «هذا نجس» زیرا اگر آب ظرف «الف» متنجس بوده تاکنون مطهر نیامده و چنانچه آب ظرف «ب» متنجس بوده الآن تنجس تحقق پیدا کرده خلاصه اینکه در لحظه ملاقات آب ظرف «ب» با موضع وضو «یعلم علما تفصیلاً بنجاسه هذا العضو» و هنگامی که علم تفصیلی به تنجس آن عضو پیدا شد چه مطهری آمده؟ هر قدر هم شما با آب ظرف «ب» تطهیر نمائید، نمی دانید که آب ظرف «ب» طاهر است یا متنجس، اگر طاهر باشد، مطهر است چنانچه متنجس باشد، مطهر نیست بنابراین، علم تفصیلی به نجاست آن عضو و شک در حصول مطهر دارید در این صورت، استصحاب نجاست در آن موضع جریان پیدا می کند و در نتیجه بعد از اتمام وضو به وسیله آب ظرف «ب» به مقتضای استصحاب، تمام مواضع وضو، متنجس است و مطهری نیامده.

نتیجه: ممکن است بگوئیم «روایت» ناظر به این مطلب است: برای اینکه مکلف، گرفتار نجاست خبثی (۱) نشود، فرمان به اهراق آب آن دو اناء مشتبه داده شده.

آری اگر کسی در باب تطهیر متنجس، قائل شد که نه تعدد، شرط است و نه انفصال غسله در این صورت به مجردی که آب مطهر با دست متنجس (۲) ملاقات نمود، پاک می شود و نتیجه قول مذکور، این است که: شما زمان مشخصی را نمی توانید معین کنید که در آن زمان، علم تفصیلی به تنجس دست خود داشته اید، نمی توانید بگوئید در فلان لحظه یقین دارم دستم متنجس بوده چون در هیچ لحظه ای علم تفصیلی به تنجس

ص: ۱۷۱

۱- همان نجاستی که در فرض مسئله، مطهری برایش پیش نیامده.

۲- در فرض متنجس بودن دست.

الامر الثالث (١): الظاهر (٢) لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنونات و الجهات فى أنه لو كان تعدد الجهه و العنوان كافيا مع وحده المعنون وجودا فى جواز الاجتماع كان نعدّد

- شرح :

دست نداريد بلکه فقط «علم اجمالى» داريد که دست شما در يک زمانى متنجس شد اما نمى دانيد آن موقع، زمان ملاقات با آب ظرف «الف» بوده يا زمان ملاقات با ظرف «ب» که در اين صورت، مصنف رحمه الله فرموده اند:

«لا مجال لاستصحابها (٣) [لكونهما كمجهولى التاريخ] بل كانت قاعده الطهاره محكمه».

ص: ١٧٢

١- مطالب اين بحث- الامر الثالث- مربوط به افاضات استاد معظّم «مدظله» نمى باشد بلکه «نگارنده» با استفاده از درس سائر اساتيد معظّم به رشته تحرير درآورده.

٢- ان الاصوليين قد عاملوا فى مثل اكرم العلماء و لا- تكرم الفساق معامله العموم من وجه مطلقا من غير ابتناء له على امتناع الاجتماع او على عدم وجود المقتضى لاحد الحكمين و يظهر من معاملتهم هذه ان امثال ما ذكر خارج عن موضوع مسأله الاجتماع و لعله لاجل توهم ان مجرد تعدد الاضافه مع الاتحاد بحسب الحقيقه لا يوجب تعدد العنوان و موضوع مسأله الاجتماع ما كان كذلك اى يجب ان يكون فيه متعلق الامر و النهى متعددا بحسب العنوان كالصلاه و الغصب و ان كان بينهما عموم مطلق كالحركه و عدم التدانى الى دار كذا فاشار المصنف الى فساد هذا التوهم بقوله: «الظاهر لحوق تعدد الاضافات ...» ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٢٥٠.

٣- الف: يعنى نجاست معلوم بالاجمال. ب: اما لمعارضته باستصحاب الطهاره او لعدم جريانه بذاته- كما هو المختار للمصنف رحمه الله على ما يأتى بيانه فى محله إن شاء الله- و مثله ما لو علم بالطهاره و الحدث و لم يعلم المتقدم منهما و المتأخر، و الفارق بين هذا الفرض و ما قبله هو العلم بتاريخ النجاسه فيما قبله المصحح لاستصحابها، و لو بنى على تعارض الاستصحابيين فيما لو علم تاريخ احد الحادثين و جهل تاريخ الآخر تعارض فى الفرض الاول استصحاب النجاسه و استصحاب الطهاره فيرجع الى قاعده الطهاره ايضا كالثانى هذا و لا يخفى ان الترجيح بما ذكر او غيره يختص بما اذا كان كل من مقتضى الامر و النهى تعيينيا اما لو كان مقتضى احدهما تعيينيا و مقتضى الآخر تخييريا فقد عرفت انه لا مجال فيه للترجيح بوجه فان الاول هو المؤثر و لا يصلح الثانى لمزاحمته. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ٤٢٠.

الاضافات مجدیا، ضروره أنه یوجب أيضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحه و المفسده، و الحسن و القبح عقلا، و بحسب الوجوب و الحرمة شرعا، فیکون مثل «أکرم العلماء و لا- تکرم الفساق» من باب الاجتماع «کصل و لا- تغصب» لا- من باب التعارض الا اذا لم یکن للحکم فی أحد الخطیین فی مورد الاجتماع مقتض كما هو الحال أيضا فی تعدد العنوائین. فما یتراءى منهم من المعامله مع مثل «أکرم العلماء و لا تکرم الفساق» معامله تعارض العموم من وجه أنما یكون بناء علی الامتناع، أو عدم المقتضى لاحد الحکمین فی مورد الاجتماع [۱].

- شرح :

تنبیه سوم: الحاق تعدد اضافات به تعدد جهات

اشاره

[۱]- ظاهر، این است که تعدد اضافات در حکم تعدد عناوین است.

بیان ذلك: گاهی عنوان، متعدّد است مثل اینکه گفتیم: صلوات در دار غصبی، دارای دو عنوان است یکی عنوان غصبیت و دیگری صلایت، وجوب، متوجه نماز و حرمت، متوجه عنوان غصب است. ضمنا بیان کردیم که بنا بر جواز اجتماع، هر دو حکم، جاری است و بنا بر امتناع از باب تراحم، اقوی الملاکین را اخذ می کنیم و اگر ملاک اقوا مشخص نبود، مسأله تعارض، مطرح می شود.

گاهی هم اضافه- و نسبت- متعدّد است. مثال: «أکرم العلماء» و «لا- تکرم الفساق»، در مورد عالم فاسق، اجتماع دو عنوان، مطرح نیست بلکه اجتماع دو اضافه (۱) و دو نسبت تحقّق دارد (۲).

ص: ۱۷۳

۱- یعنی: اضافه علم و اضافه فسق.

۲- فرق بین آن دو، چنین است که: در «صل» و «لا- تغصب» متعلّق امر و نهی، ذاتا مختلف است، متعلّق امر، صلوات و متعلّق نهی، غصب می باشد اما نسبت به عالم فاسق- در مثال مذکور- متعلّق امر و نهی، ذاتا شیء واحد- و اکرام- است منتها اضافه و نسبت، متعدّد است یعنی: اکرام، نسبت به علما واجب و نسبت به فساق، حرام است.

مصنّف رحمه الله: تعدّد اضافه و نسبت به تعدّد عنوان، ملحق است.

اگر در بحث اجتماع امر و نهی، قائل شویم تعدّد عنوان، باعث جواز اجتماع امر و نهی می شود، تعدّد اضافه هم سبب می شود اجتماع امر و نهی، جائز شود یعنی: در مورد عالم فاسق می گوئیم: اکرام از جهت علم، واجب و از نظر فسق، حرام است و اگر قائل به امتناع شویم و بگوئیم تعدّد عنوان، سبب جواز اجتماع و تعدّد معنوی نمی شود (۱) در مورد عالم فاسق هم می گوئیم اجتماع امر و نهی، جائز نیست یعنی: یا اکرام، واجب است یا حرام.

سؤال: چرا علما در مثل «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق»، توجّهی به مسأله اجتماع ننموده و نگفته اند با تعدّد اضافه، ممکن است اکرام عالم فاسق، هم واجب و هم حرام باشد بلکه معامله تعارض - عموم و خصوص من وجه - با آن نموده اند به عبارت دیگر چرا در «صلّ» و «لا تغصب»، مسأله اجتماع امر و نهی ولی در مورد «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق» بحث تعارض، مطرح است - نه تراحم.

جواب: الف: یا به خاطر این است که علما قائل به امتناع اجتماع هستند و نسبت به مجمع - عالم فاسق - اقوا ملاکا را تشخیص نداده اند لذا با آن دو، معامله تعارض نموده اند.

ب: یا به خاطر این است که در مورد اجتماع - نسبت به هر دو حکم - مقتضی را احراز ننموده اند (۲) به عبارت دیگر: خارجا متوجّه شده اند که نسبت به عالم فاسق فقط یک مقتضی هست یعنی: یا مقتضی اکرام تحقّق دارد یا مقتضی حرمت لذا با آن دو دلیل، معامله متعارضین - عموم و خصوص من وجه - نموده اند.

ص: ۱۷۴

۱- و متعلق احکام، معنونات است نه عناوین.

۲- و قبلا گفتیم که شرط تراحم، احراز مقتضی نسبت به هر دو حکم است.

فصل: فی أن النهی عن الشیء هل یقتضی فسادہ أم لا؟ و ليقدم أمور: [۱].

الأول: أنه قد عرفت فی المسأله السابقه الفرق بينها و بین هذه المسأله، و أنه لا دخل للجهد المبحوث عنها فی احدهما بما هو جهه البحث فی الاخری، و أن البحث فی هذه المسأله فی دلاله النهی بوجه يأتي تفصيله على الفساد، بخلاف تلك المسأله، فإن البحث فيها فی أن تعدد الجهد یجدي فی رفع غائله اجتماع الامر و النهی فی مورد الاجتماع أم لا [۲].

- شرح :

آیا نهی در شیء، مقتضی فساد آن شیء هست یا نه

اشاره

آیا نهی در شیء (۱)، مقتضی فساد آن شیء هست یا نه

[۱]- آیا اگر نهی به شیء تعلق گرفت، مقتضی فساد آن هست یا نه؟ به عبارت دیگر: اگر بیعی - یا عبادتی - متعلق نهی واقع شد، مثلاً شارع مقدس فرمود «لا تبیع ما لیس عندک» آیا نهی مذکور اقتضا می کند که آن معامله - یا عبادت - علاوه بر اینکه محرم هست، فاسد هم باشد یا نه؟

برای پاسخ به سؤال مذکور باید قبلاً اموری را به عنوان مقدمه بیان کرد.

۱- فرق بین بحث فعلی با بحث اجتماع امر و نهی چیست؟

۱- فرق بین بحث فعلی با بحث اجتماع امر و نهی (۲) چیست؟

[۲]- مسلماً بین دو مسئله، فرق هست. قبلاً هم بیان کردیم که: ابتدا باید ملاک و ضابطه تعدد مسائل در هر علمی مشخص شود تا ببینیم چه چیز سبب می شود که دو مسئله عنوان کنیم و چه سبب می شود که نتوان دو مسئله عنوان نمود.

ص: ۱۷۵

۱- ضمن مباحث آینده توضیح می دهیم که: مقصود از «شیء»، همان شیء است که قابلیت اتصاف به صحت و بطلان داشته باشد.

۲- قبلاً به نحو مشروح بیان کردیم که: آیا اجتماع امر و نهی در واحد «ذو عنوانین» ممکن و جائز است یا نه.

قاعده کلی، این است که اختلاف جهات و حیثیات بحث، سبب می شود که مسائل تعدّد پیدا کند- گرچه موضوع و موردشان متحد باشد- مثلاً گاهی شما جسمی را از جهت نیاز به «حیّز» موضوع بحث، قرار می دهید این یک مسئله هست و گاهی همان جسم را از نظر معروضیت للبیاض و السواد مورد بحث قرار می دهید که این یک مسئله دیگر است پس اگر بنا باشد مسأله ای از مسأله دیگر ممتاز شود، امتیاز و تغایرش فقط به اختلاف جهت بحث است.

جهت بحث فعلی با قبلی، مختلف است. بحث فعلی ما این است که آیا تعلق نهی، ملازم با فساد منهی عنه هست یا نه یعنی: آیا بین نهی و فساد، اقتضا و ملازمه وجود دارد یا نه اما در مسأله اجتماع امر و نهی، بحث ما این بود که: آیا تمایز دو عنوان مانند سلامت و غضب- در عین حال که خارجاً اتحاد وجودی دارند- مانعیتی از اجتماع امر و نهی دارد یا اینکه تمایز عنوانین مذکورین می گوید مانعیتی از اجتماع امر و نهی وجود ندارد.

کأنّ در مورد صلوات در خانه غضبی از دو جهت بحث می شود:

۱- آیا عنوان صلاتیت و عنوان غضبیت می تواند امر و نهی را جمع کند یا نه؟

۲- اگر صلوات فرضاً متعلق نهی واقع شد آیا تعلق نهی، مقتضی بطلان و فساد نماز هست یا نه؟

به عبارت دیگر: بحث قبلی در این بود که: آیا تعدّد عنوانین، رافع استحاله هست یا نه، امّا بحث فعلی این است که: آیا مبعوضیت، ملازم با بطلان هست یا نه لذا می گوئیم:

اصلاً بین آن دو عنوان و مسئله، ارتباطی نیست (۱).

ص: ۱۷۶

۱- کلامی هم صاحب فصول رحمه الله در بحث اجتماع امر و نهی درباره همین مطلب داشتند که همان جا نقد و بررسی کردیم و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۱۶/۳.

الثانی: آنه لا یخفی أنّ عدّه هذه المسأله من مباحث الالفاظ أنّما هو لاجل أنّه فی الاقوال قول بدلالته علی الفساد فی المعاملات مع انکار الملازمه بینه و بین الحرمة التي هی مفاده فیها، و لا ینافی ذلك (۱) أنّ الملازمه - علی تقدیر ثبوتها فی العبادہ - أنّما تكون بینه و بین الحرمة و لو لم تكن مدلوله بالصیغہ، و علی تقدیر عدمها تكون منتفیه بینهما، لامکان أن يكون البحث معه فی دلالة الصیغہ بما تعمّ دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسأله التي لا یکاد يكون لدلاله اللفظ بها مساس، فتأمل جیدا [۱].

- شرح :

۲- بحث فعلی از مباحث الفاظ هست

[۱]- در مقدمه چهارم از مقدمات بحث اجتماع امر و نهی مفسّر بیان کردیم که آن بحث، یک مسأله عقلی محض است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد.

سؤال: آیا بحث فعلی (۲) را می توان از مباحث لفظی دانست یا نه؟

جواب: آری! علتش هم این است که در بین اقوال در مسئله، یک قول، این است که:

نهی در «معاملات» مقتضی فساد هست (۳).

آیا منظور آن قائل، این است که نهی، دالّ بر حرمت و حرمت عقلا ملازم با فساد آن

ص: ۱۷۷

۱- ای: انکار الملازمه بین الحرمة و الفساد فی المعاملات و هذا اشاره الى التوهم المذكور فی التقريرات المنسوبة الى شيخنا الاعظم قدّس سرّه و هذا لفظه: «و من هنا يظهر ان المسأله لا ینبغی ان تعد من مباحث الالفاظ فان هذه الملازمه علی تقدیر ثبوتها انما هی موجوده بین مفاد النهی المتعلق بشیء و ان لم يكن ذلك النهی مدلولاً بالصیغہ اللفظیه و علی تقدیر عدمها انما هی یحکم بانتفائها بین المعینین». و حاصله: ان جهه البحث لما كانت هی الملازمه بین الحرمة و الفساد فلا بدّ من عدم ذکره فی مباحث الالفاظ بل من المباحث العقلیه اذا البحث انما هو فی الملازمه لا فی الدلاله اللفظیه. ر. ک: منتهی الدرايه ۳/ ۲۳۶.

۲- برخلاف بحث اجتماع امر و نهی.

۳- نهی در عبادت هم دلالت بر فساد می کند لکن نکته های آن دو، متفاوت است.

شیء محرم است؟ خیر! او می گوید: حرمت، ملازم با فساد معامله نیست اگر معامله ای محرم و مبعوض مولا شد چرا باطل باشد، معامله، مانند عبادت نیست که اگر مبعوض واقع شد، نتواند «مقرب» باشد، چنانچه معامله ای مبعوض خداوند متعال واقع شد مبعوضیت معامله، اقتضای فساد ندارد بلکه معامله، محرم است در عین حال امکان دارد که صحیحاً واقع شود زیرا در معاملات، قصد قربت، معتبر نیست.

سؤال: شما که حرمت را مقتضی فساد نمی دانید پس چرا می گوئید اگر نهی به معامله ای تعلق گرفت و مولا فرمود «لا تبع ما لیس عندک» مع ذلک آن بیع، باطل است؟

جواب: نکته اش (۱) این است که دلیل - لا تبع ما لیس عندک - ظهور در ارشاد به فساد دارد و ما را به بطلان معامله ارشاد می کند کأن مفاد دلیل، این است که خودتان را در زحمت نیندازید و مال مردم را نفروشید چون این معامله واقع نمی شود پس حرمت و مبعوضیت، دال بر فساد نیست بلکه نفس لفظ و نهی، ارشاد به بطلان و فساد معامله دارد.

آیا باتوجه به قول مذکور می توان گفت این مسئله، یک مسأله عقلی محض است؟

خیر! زیرا باید با آن قائل بحث نمود و بررسی کرد که آیا نفس نهی و «لا تبع» ارشاد به فساد دارد یا نه پس مسأله مذکور، لفظیه هست نه عقلیه.

اشکال: در باب معاملات، بیان شما را پذیرفتیم امّا در بحث عبادات که مسئله، عقلیه هست زیرا اگر نهی متعلق به عبادت، مقتضی فساد باشد از طریق حرمت اقتضا می کند یعنی: عبادت، محرم می شود و عبادت محرم، مبعوض است و چیزی که مبعوض شد، صلاحیت مقربیت ندارد پس در باب عبادات، بحث ما به این ترتیب، عقلی هست که: آیا

ص: ۱۷۸

الثالث: ظاهر لفظ النهی و ان كان هو النهی التحريمی، الا أنّ ملاك البحث يعم التزیهی، و معه لا وجه لتخصیص العنوان، و اختصاص عموم ملاك بالعبادات لا یوجب التخصیص به، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

بین «حرمت» و بین «فساد» عبادت، ملازمه هست یا نه (۱)؟

نتیجه: مسئله، دارای دو شق هست در قسمت معاملات، مربوط به باب الفاظ است اما در باب عبادات، عقلی می باشد.

جواب: ما در باب عبادات هم مسئله را به این بیان، لفظی قرار می دهیم: در باب عبادات هم که نزاع در حکم عقل است که آیا عقل بین حرمت و فساد، ملازمه قائل است، نتیجتاً بحث در دلالت التزامی هست. اگر ملازمه عقلی ثابت شد، نهی به دلالت التزامی - که یکی از اقسام دلالات لفظیه هست - دلالت بر فساد می کند و چنانچه ملازمه نبود، دلالت التزامیه هم مطرح نیست پس گرچه ریشه نزاع در باب عبادات بر محور حکم عقل، دور می زند اما نتیجه اش را می توان به مباحث و عالم الفاظ برگرداند.

جمع بندی: هم در باب عبادات و هم در باب معاملات مسأله اقتضای نهی - للفساد - یک مسأله لفظیه هست به خلاف بحث اجتماع امر و نهی که عقلیه محضه بود و هیچ ارتباطی به مباحث الفاظ پیدا نمی کرد.

۳- ملاك بحث، شامل نهی «تزیهی» هم می شود

اشاره

[۱]- سؤال: اینکه بحث می کنید آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن است یا نه،

ص: ۱۷۹

۱- در باب عبادات بفرض ثبوت ملازمه، یک طرف «حرمت» است - خواه از طریق دلیل لفظی ثابت شده باشد یا از طریق دلیل غیر لفظی مانند اجماع - و طرف دیگرش «فساد» است و کسی که هم ملازمه را انکار می کند یک طرفش را فساد و طرف دیگرش را حرمت قرار می دهد و اصلاً با نهی و لفظ ارتباطی ندارد پس هم مثبتین و هم نافیین ملازمه، یک طرف را فساد و طرف دیگر را حرمت قرار می دهند و به عالم الفاظ عنایتی ندارند پس مسئله، عقلی است نه لفظی.

مقصود از «نهی» در عنوان بحث چیست؟

جواب: گرچه کلمه «نهی» در نهی تحریمی ظهور دارد لکن نزاع در این مسئله، اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی تنزیهی هم می شود.

توضیح ذلک: اینکه بحث می کنیم آیا نهی در «عبادت» مقتضی فساد آن هست یا نه، فرقی بین نهی تحریمی و کراهتی نیست زیرا: همان طور که حرمت با صحّت و مقرّیّت منافات دارد، کراهت هم با مقرّیّت منافات دارد. اگر عملی فی الجمله مبعوض مولا واقع شد، چگونه می تواند مقرب الی المولی باشد. همان طور که بین حرمت و فساد ملازمه هست بین کراهت و فساد هم ملازمه هست.

نتیجه: با توجه به نکته مذکور می گوئیم: مقصود از کلمه «نهی» در محلّ نزاع، اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی کراهتی هم می شود.

سؤال: اینکه ملاک بحث در نهی تنزیهی هم تحقق دارد آیا هم در عبادات، صادق است و هم در معاملات یا اینکه در خصوص عبادات وجود دارد؟

جواب: مطلب در باب عبادات به همان نحو است که بیان کردیم لکن در باب معاملات، ممکن است کسی بگوید بین حرمت و «فساد» معامله، ملازمه هست امّا بین «کراهت» و فساد معامله، ملازمه نیست. شما هم که در فقه این همه معاملات مکروه-مانند کفن فروشی- را ملاحظه می نمائید، توهم نمی کنید که کراهت، اقتضای فساد معامله را داشته باشد لذا در باب معاملات نمی توان دایره بحث را تعمیم داد بلکه در معاملات، نهی تحریمی، محلّ بحث است و در مورد نهی تنزیهی جای توهم نیست که اقتضای فساد ندارد، همین مقدار که در عبادات، فرقی بین نهی تحریمی و تنزیهی نباشد، باعث می شود که ما عنوان محلّ نزاع را تعمیم دهیم و بگوئیم بین نهی تحریمی و تنزیهی فرقی نیست.

ص: ۱۸۰

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي، فيعمّ الغيري إذا كان أصليا.

و أمّا اذا كان تبعيّا، فهو و ان كان خارجا عن محلّ البحث، لما عرفت أنّه في دلالة النهي، و التبعي منه من مقوله المعنى، الا أنّه داخل فيما هو ملاكّه، فإنّ دلالاته على الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد اليه أنّما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبه على مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي قدس سرّه. و يؤيد (1) ذلك أنّه جعل ثمره النزاع في أن الامر بالشئ يقتضى النهي عن ضده فسادا اذ كان عباده، فتدبر جيدا [1].

- شرح :

آيا نهی «غیری» هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟

[1]- مقدمه: قبلا بیان کردیم که یکی از تقسیمات واجب، این است که آن را به نفسی و غیری تقسیم نموده اند. واجب نفسی، آن است که خودش مطلوبیت دارد، اتیانش موجب استحقاق ثبوت و یا لااقل ترکش باعث استحقاق عقاب می شود. اما واجب غیری، خودش مطلوبیت ندارد بلکه برای «غیر» وجوب پیدا کرده و یکی از خصوصیاتش این است که ترکش موجب استحقاق عقوبت نمی شود و چنانچه کسی ذی المقدمه ای را با ده مقدمه ترک کند، چنین نیست که استحقاق یازده عقوبت داشته باشد بلکه فقط در برابر ترک ذی المقدمه، مستحقّ یک عقوبت است.

تقسیم مذکور در باب «نهی» هم صادق است یعنی نهی بر دو قسم - نفسی و غیری - است که در ارتکاب و مخالفت با نهی نفسی، استحقاق عقاب هست اما مخالفت با نهی غیری موجب استحقاق عقوبت نمی شود.

سؤال: در عنوان محلّ نزاع - النهی عن الشئ ء هل يقتضى فسادا ام لا - اگر نهی، غیری باشد داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

ص: ۱۸۱

۱- ... ثم ان التعبير بقوله: « و يؤيد » دون « و يدل » لعله لامكان استناد بطلان الضد العبادى الى عدم الامر لا الى النهى التبعي. ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۲۴۲.

جواب: محقق قمی رحمه الله توهم نموده اند که: نزاع، اختصاص به نهی نفسی دارد لکن باید گفت در محلّ نزاع، فرقی بین نهی گیری و نفسی نیست و مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت، ارتباطی به ما نحن فیه ندارد. آنچه به محلّ بحث، مربوط می شود این است که: آیا حرمت، ملازم با فساد هست یا نه خواه آن حرمت، نفسی باشد یا غیری.

شاهد: در بحث «ضد» ثمره ای برای آن مسئله ذکر کرده اند که اینک به بیان آن می پردازیم: آیا امر به «ازاله» مقتضی نهی از «صلات» هست یا نه؟ اگر مقتضی باشد، صلوات، عبادتی است که منهی عنه واقع شده و عبادت منهی عنه، باطل است پس ثمره قول به «اقتضا» بطلان صلوات است - البته در صورت ترک ازاله.

سؤال: اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست، آن نهی متعلّق به صلوات، نفسی هست یا غیری؟

جواب: نهی مذکور، غیری هست زیرا در بحث ضد بیان کردیم که: قائلین به «اقتضا» غالباً بر مسأله مقدّمیت، تکیه کرده و گفته اند: ترک صلوات، مقدّمه ازاله هست، ازاله که واجب شد ترک صلوات هم مقدّمه ازاله و دارای وجوب می شود و وجوب آن، مقدّمی - غیری - می باشد، اگر ترک صلوات، وجوب غیری پیدا کرد، فعل صلوات، حرام می شود و حرمتش هم از سنخ همان وجوب (۱) هست. اگر ترک شیء وجوب غیری پیدا کرد، فعلش هم حرمت غیری دارد پس نهی متعلّق به فعل صلوات (۲)، غیری هست و مع ذلک گفته اند آن نهی غیری، اقتضای فساد نماز را دارد پس چرا محقق قمی رحمه الله نزاع را اختصاص به نهی نفسی داده اند بلکه باید گفت: نهی، اعم از نفسی و غیری هست و قائلین به اقتضای فساد در هر دو، حکم به ملازمه بین حرمت و فساد می نمایند پس نتیجتاً بین نهی نفسی و

ص: ۱۸۲

۱- یعنی: غیری هست.

۲- در مسأله: صلوات و ازاله.

غیری هم در محلّ بحث، فرقی نیست.

آیا نهی «تبعی» هم داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

مقدمه: قبلاً واجب را به «اصلی» و «تبعی» تقسیم کردیم و اختلافی هم بین مشهور و مصنف در معنای اصلی و تبعی بود یعنی: مشهور، اصالت و تبعیت را مربوط به مقام اثبات می دانستند اما مصنف، مربوط به مقام ثبوت می دانست. تفصیل مذکور- تقسیم واجب به اصلی و تبعی- در باب نهی هم جریان دارد یعنی: «الّنهی اما ان یکون اصلیا و اما ان یکون تبعیا».

مهم ترین اقسام نهی، همان نهی اصلی هست که مسلماً داخل بحث فعلی می باشد لکن در نهی تبعی اشکالی هست که اینک به بیان آن می پردازیم.

توضیح ذلک: نهی تبعی، دارای لفظ نیست بلکه با دلالتی شبیه دلالت ایما و اشاره از لفظ استفاده می شود بدون اینکه لفظی دلالت بر آن داشته باشد.

طبق آن نظری که مشهور در باب اصالت و تبعیت داشتند، آیا نهی تبعی هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟

مصنف رحمه الله: خیر! زیرا عنوان بحث، این است: («الّنهی» عن الشیء هل یقتضی فساد ام لا) و کلمه نهی، ظاهرش این است که لفظی داشته باشیم و آن لفظ بر نهی دلالت نماید درحالی که در باب نهی تبعی، لفظی نداریم که دلالت بر نهی کند بلکه از کلام استفاده می شود بدون اینکه مدلول مطابقی آن باشد لذا عنوان محلّ بحث، شامل نهی تبعی نمی شود اما از نظر ملاک بحث- ملازمه بین حرمت و فساد- فرقی بین آن دو نیست همان طور که در نهی اصلی، حرمت تحقق دارد و بین حرمت و فساد مثلا ملازمه هست در نهی تبعی هم به همان کیفیت است.

نتیجه: نفس عنوان بحث، شامل نهی تبعی نمی شود لکن ملاک نهی، شامل آن هست.

الرَّابِع: ما يتعلّق به النَّهْيُ اَمَّا أَنْ يَكُونَ عِبَادَةً أَوْ غَيْرَهَا، وَ الْمُرَادُ بِالْعِبَادَةِ هَاهُنَا مَا يَكُونُ بِنَفْسِهِ وَ بِعِنْوَانِهِ عِبَادَةً لَهُ تَعَالَى مُوجِبًا بِذَاتِهِ لِلتَّقَرُّبِ مِنْ حَضْرَتِهِ لَوْ لَا- حَرَمَتُهُ، كَالسَّجُودِ وَ الْخُضُوعِ وَ الْخُشُوعِ لَهُ وَ تَسْبِيحِهِ وَ تَقْدِيسِهِ، أَوْ مَا لَوْ تَعَلَّقَ الْأَمْرُ بِهِ كَانَ أَمْرُهُ أَمْرًا عِبَادِيًّا لَا يَكَادُ يَسْقُطُ إِلَّا إِذَا أُتِيَ بِهِ بِنَحْوِ قَرِيْبِي كَسَائِرِ أَمْثَالِهِ نَحْوِ صَوْمِ الْعِيدَيْنِ، وَ الصَّلَاةِ فِي أَيَّامِ الْعَادَةِ [١].

- شرح :

٤- معنای عبادت

[١]- شیء كه متعلّق نهی می باشد، گاهی عبادت است و گاهی غیر عبادت.

سؤال: عبادتی كه حدّ اقل، امر استجابی یا بالاتر، امر وجوبی به آن متعلّق شده و مأمور به هست، چگونه می تواند منهی عنه واقع شود تا بحث کنیم آیا نهی مقتضی فساد هست یا نه؟

جواب: ابتدا عبادت را برای شما معنا می کنیم آنگاه ببینید، می تواند متعلّق نهی واقع شود یا نه.

چندین تعریف برای «عبادت» ذکر شده كه تمام آن ها دچار اشكال و نقض و ابرام گشته اَمَّا مُصَنَّفُ رَحْمَةِ اللَّهِ فَرَمُودَهُ اَنْدَ مَقْصُودُ اَزْ عِبَادَتٍ مُتَعَلِّقٍ نَهْيٍ - دَرِ مَحَلِّ بَحْثٍ - يَكِي اَزْ اَيْنِ دُو مَطْلَبِ اسْت:

الف: منظور از عبادت، آن چیزی است كه «ذاتا» (١) جنبه عبادیت دارد و نیاز به امر ندارد (٢)، مانند خضوع، خشوع و سجده در پیشگاه حضرت حق كه ذاتا عبادت است و نیاز به تعیّد ندارد تا عنوان عبادت برای آن ها تحقق پیدا كند، بنا بر تعریف مذکور، چنانچه شیء كه ذاتا عبادت است، متعلّق نهی قرار گرفت، می توان بحث كرد آیا نهی مذکور، مقتضی فساد هست یا نه؟

ص: ١٨٤

١- با قطع نظر از نهی، ذاتا مقرب الی المولی هست.

٢- مانند نماز نیست كه اگر امر به آن تعلق نگیرد، شما عبادیت آن را احراز نمی كنید.

لا ما أمر به لاجل التَّعبَد به و لا ما يتوقَّف صحَّته على التَّيِّبه. و لا ما لا يعلم انحصار المصلحه فيه في شىء، كما عرف بكل منها العباده، ضروره أنَّها بواحد منها لا- يكاد يمكن أن يتعلَّق بها التَّهْي. مع ما أُورد عليها بالانتقاص طردا أو عكسا، أو بغيره، كما يظهر من مراجعه المطوَّلَات. و ان كان الاشكال بذلك في غير محلّه، لاجل كون مثلها من التَّعريفات ليس بحدّ و لا برسم، بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مرّه، فلا- وجه لاطاله الكلام بالتَّقْض و الابرام في تعريف العباده، و لا في تعريف غيرها كما هو العاده [١].

- شرح :

ب: عبادت، آن است که: «لو تعلَّق الامر به كان امره امرا عباديًّا لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قربي». مقصود، این است که اگر به جای نهی، امر به آن متعلَّق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمه مکلف، ساقط نمی شد مگر با قصد قربت، مانند صوم روز عید فطر که می گوئیم: عبادتی است که محرم و عبادیتش به این معنا است که:

صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایام ماه رمضان، مأمور به می شد، این صوم هم مانند سائر مصادیق صوم، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی شد پس مقصود از تعلَّق نهی به عبادت، این نیست که اکنون یک عبادت فعلی مأمور به به امر استجابی یا وجوبی داریم که نهی هم به آن تعلَّق گرفته اگر چنین باشد کأنَّ صددرجه از اجتماع امر و نهی، بالاتر و اصلا این مسئله، ممتنع است.

خلاصه: یا باید بگوئیم: مقصود از عبادت، عبادت ذاتی هست یا اینکه منظور، این است: «لو تعلَّق الامر به كان امره امرا عباديا...».

[١]- اما آن معانی که دیگران برای عبادت ذکر کرده اند:

الف: «العباده ما امر به لاجل التَّعبَد به»، عبادت، آن است که امر به آن متعلَّق شده و امر متعلَّق به آن هم به منظور تعبَد است.

دو اشکال بر تعریف مذکور وارد است:

١- آن تعریف، «دوری» هست زیرا در آن کلمه «تعبَد» به کار رفته و تعبَد هم به

ص: ١٨٥

معنای عبادت است. آیا درحالی که ما در صدد هستیم ماهیت عبادت را از طریق آن تعریف مشخص کنیم، می توان در معنای عبادت، کلمه تعبد و عبادت را استعمال نمود؟

۲- ظاهر جمله «ما امر به» این است که امر فعلی به آن متعلق شده، آیا شیء که امر فعلی به آن تعلق گرفته به نفس همان مأمور به می تواند نهی متعلق شود و ما هم بحث کنیم که آیا نهی متعلق فساد هست یا نه؟

ب: «العباده ما يتوقف صحته على التَّيِّه»، عبادت، آن است که صحتش متوقف بر نیت است و مقصود از نیت هم قصد قربت نیست بلکه منظور، همان نیت عنوان عبادت و عمل هست مثلاً هنگامی که نماز می خوانید، باید نفس عنوان صلات را قصد کنید چون نماز از عناوین «قصدیه» هست و بدون قصد عنوان، تحقق پیدا نمی کند.

دو اشکال بر تعریف مذکور، وارد است:

۱- در غیر از عبادات هم عناوینی داریم که صحتشان متوقف بر نیت است مثلاً- عنوان «تعظیم» اگر واجب شد، یک واجب تویضی هست نه تعبدی اما درعین حال، عنوان مذکور، بدون قصد، حاصل نمی شود یعنی: تا انسان، عملی را به قصد تعظیم مقرون نکند، عنوان تعظیم، محقق نمی شود پس چرا شما آن را به عبادت منحصر کرده و می گوئید:

«العباده ما يتوقف صحته على التَّيِّه»

۲- شما می خواهید عبادت را عبادت فعلی محسوب کنید یعنی آن چیزی که امر فعلی به آن تعلق گرفته، اگر به شیء امر فعلی تعلق گرفت، معقول هست که نهی به آن متعلق شود و ما بحث کنیم که آیا نهی متعلق فساد هست یا نه؟

ج: «العباده ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها في شيء...» عبادت، آن است که نمی توان مصلحتش را در یک امر خاصیه منحصر نمود، فرضاً اگر از ما سؤال کنند مصلحت صلات چیست، امکان دارد مصلحتی را برای آن برشمیریم اما نمی توان گفت مصلحت نماز، منحصر به همان هائی است که ما ذکر کردیم.

به خلاف «واجبات توصلی» که وقتی شارع مقدّس می فرماید دین خود را ادا کنید مصلحتش معلوم و این است که باید مال مردم به صاحبش رد شود و مصلحت مخفی دیگری در آن تصوّر نمی شود پس عبادت، آن است که نمی توان دایره مصلحت آن را منحصر کرد.

دو اشکال بر تعریف مذکور، وارد است:

۱- به حسب ظاهر، چنین نیست که مصلحت هر واجب توصلی مشخص و معلوم باشد(۱)، آری مصلحت ادای دین برای ما مشخص است.

در باب «عبادات» هم نمی توان به طور کلی گفت دایره مصلحت، غیر محدود است ممکن است در بین عبادات به مسائلی برخورد نمائیم که دایره مصلحتش محدود باشد(۲).

۲- ظاهر کلام شما، این است که: همان شیء ذات مصلحت، متعلّق نهی قرار گرفته، آیا شیء که دارای مصلحت هست، می تواند متعلّق نهی واقع شود؟

آیا نماز در ایام عادت، دارای مصلحت هست و متعلّق نهی هم واقع شده؟

شیء که دارای مصلحت هست، نمی تواند متعلّق نهی واقع شود.

تذکّر: تعاریف مذکور، جنبه «حد» و «رسم» ندارد بلکه دارای عنوان «شرح الایسم» می باشد، مثل اینکه از ما سؤال کنند «سعدانه» چیست در جواب بگوئیم به معنای جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست اما درعین حال باید متذکّر شد که تعاریف سه گانه مذکور، کارساز نیست و تعریف صحیح، همان بود که برای شما بیان کردیم- همان دو تعریفی که ابتدای بحث ذکر شد.

ص: ۱۸۷

۱- «مثلا توجه میت الی القبلة در حال احتضار و سائر احکام میت از واجبات توصلی می باشد اما مصالح آن ها برای ما معلوم نیست». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم خوئینی ۱/ ۶۹.

۲- مانند وضو که مصلحت آن، طهارت است.

الخامس: أنه لا يدخل في عنوان النزاع الا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة و الفساد بأن يكون تاره تاما يترتب عليه ما يترقب عنه من الاثر، و أخرى لا- كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أميا ما لا- أثر له شرعا، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان، فلا- يدخل في عنوان النزاع، لعدم طروء الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أولا، فالمراد بالشئ في العنوان هو العباده بالمعنى الذى تقدم و المعامله بالمعنى الاعم مما يتصف بالصحة و الفساد عقدا كان أو ايقاعا أو غيرهما، فافهم (١) [١].

- شرح :

٥- مقصود از «شىء» در عنوان بحث چیست؟

[١]- عنوان بحث، اين بود كه: «النهي عن الشئ» هل يقتضى فساد ام لا، شئى ء كه در عنوان محل نزاع ذكر شده، تمام امورى را كه بتواند متعلق نهى واقع شود، شامل مى شود لكن به قرينه ذيل جمله مذکور كه مى گوئيم (هل يقتضى «فساده» ام لا) كلمه فساد، دائره شئى ء را محدود مى كند و مقصود از آن، هر چيزى نيست كه بتواند متعلق نهى واقع شود بلكه اختصاص دارد به آن اشياى كه بتواند صحيحا و گاهى فاسدا واقع شود (٢) يعنى گاهى اثر بر آن ترتب پيدا كند (٣) و گاهى اثر بر آن مترتب نشود (٤) اما آنچه كه اثر شرعى ندارد (٥) يا اگر داراى اثر هم هست، اثرش مانند لازم ماهيت است (٦)- يعنى در هر

ص: ١٨٨

١- يمكن ان يكون اشاره الى امكان دعوى عموم النزاع لما لو امر به لصح اتيانه عباده و ان ترتب عليه اثره التوصلى بمجرد اتيانه اذ عدم الاتصاف بالصحة و الفساد بالاضافه الى الاثر التوصلى لا- يمنع من دخوله فى محل النزاع بالاضافه الى الاثر التبعدى. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ٤٢٦.

٢- يعنى: اشياى كه در معرض اتصاف به صحت و فساد هستند.

٣- در صورتى كه واجد تمام اجزا و شرائط باشد.

٤- در صورتى كه بعضى از اجزا يا شرائط آن اختلال پيدا كند.

٥- كسب الماء بما هو شرب و النظر الى الهواء بما هو كذلك. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٢٥٦.

٦- مانند اتلاف مال غير كه در هر موردى- حتى اگر در حال صغر يا خواب- تحقق پيدا كند، ضمان بر آن مترتب است- ضمان بر دو قسم صحيح و فاسد نيست.

السادس: أنَّ الصِّحَّةَ و الفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الآثار و الانظار، فربما يكون شىء واحد صحيحا بحسب أثر أو نظر، و فاسدا بحسب آخر، و من هنا صحَّ أن يقال: أنَّ الصِّحَّةَ فى العباده و المعامله لا- تختلف، بل فيهما بمعنى واحد و هو التماميه، و انما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التى بالقياس عليها تتَّصف بالتَّماميه و عدمها. و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلم فى صحَّه العباده انما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الاثر بعد الاتفاق ظاهرا على أنَّها بمعنى التَّماميه كما هى معناها لغه و عرفا، فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الاعاده، أو عدم الوجوب فسَّـر صحَّه العباده بسقوطهما، و كان غرض المتكلم هو حصول الامثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبه فسَّـرها بما يوافق الامر تاره، و بما يوافق الشَّريعهُ اخرى [١].

- شرح :

موردى معروض تحقَّق پیدا کند، آن اثر هم مترتب می شود- داخل بحث فعلی نیست زیرا هیچ گاه فساد بر آن ها عارض نمی شود(١) تا بحث کنیم که آیا نهی از شىء، مقتضى فساد آن هست یا نه.

نتیجه: مقصود از «شىء» در عنوان بحث، چیزهائی است که متَّصف به صحَّت و فساد می شوند خواه عبادت(٢) باشد یا معامله. تذکر: منظور از معامله، معامله اصطلاحی نیست بلکه مقصود از معامله در مقابل عبادت، هر چیزی است که عبادت نباشد و اتَّصاف به صحَّت و فساد پیدا کند خواه از عقود باشد یا ایقاعات یا غیر از آن دو(٣).

٦- معنای «صحَّت» و «فساد»

اشاره

[١]- «صحَّت» از نظر لغت و عرف به معنای «تمامیت» هست یعنی: اگر در شىء

ص: ١٨٩

١- یا از جهت اینکه فاقد اثر است یا اینکه پیوسته اثرش بر آن مترتب است.

٢- به همان معنایی که در امر چهارم ذکر کردیم.

٣- کحیازه المباحات، فانها صحیحه مع نیه التملک بناء على اعتبارها فى مملکيه الحیازه كما هو الاصح، و فاسده بدونها. ر.

ک: منتهی الدرایه ٣/ ٢٤٩.

خلل و نقصی نباشد، می گوئیم: «هذا صحیح» و چنانچه در آن نقص باشد، چنین تعبیر می کنیم: «هذا فاسد».

اینک متذکر دو مطلب می شویم:

۱- صحت و فساد، دو امر اضافی و اعتباری هست، ممکن است شیء از یک جهت و به خاطر یک اثر، اّتصاف به صحت داشته باشد اما از جهت و اثر دیگر، اّتصاف به صحت پیدا نکند.

در بحث «صحیح و اعم» هم گفتیم که آیا به نماز چهار رکعتی که دارای تمام شرائط باشد، عنوان «صحیح» داده می شود یا عنوان «باطل»؟

نمی توان گفت صلات مذکور، دارای صحت مطلق است زیرا صحت به حسب حالات مکلف- در سفر، حضر، اختیار و اضطرار- مختلف می شود و حال آنکه معنای «صحیح» و «صحت» یکی هست و اختلاف افراد، باعث اختلاف معنا نمی شود مثلا نماز صحیح برای مسافر، دو رکعت و برای شخص حاضر، چهار رکعت است و عکس آن باطل است و همچنین نماز در حال اضطرار و بیماری جالسا خوانده می شود ولی در حال اختیار قائما باید خوانده شود و حال آنکه تمام آن ها در مواضع خود، صحیح هستند لذا معلوم می شود که معنای صحت، عبارت از «تمامیت» و تمامیت در مورد فردی، دو رکعت و در حقّ شخص دیگر چهار رکعت است و ...

نتیجه: صحت و فساد، مانند سواد و بیاض نیست. سواد و بیاض، دو وصف حقیقی و دو عرض متضاد هستند اگر شیء متّصف به بیاض شد، امکان ندارد اّتصاف به سواد هم پیدا کند به خلاف صحت و فساد که دو امر اعتباری می باشند و ممکن است هر دو در یک مورد جمع شوند اما به حسب حالات، آثار و انظار، مختلف باشند.

تذکر: باتوجه به نکته مذکور(۱) می گوئیم: گرچه صحت را در «عبادات» به سقوط قضا و اعاده و در «معاملات» به ترتب اثر مقصود تفسیر کرده اند اما در حقیقت، اختلافی ندارد و معنای صحت در آن دو هم «تمامیت» هست یعنی: به خاطر آثار و انظار، تعابیر مختلف نسبت به آن ها شده.

۲- علما- در فنون مختلف- هر کدام صحت را به معنایی تفسیر کرده اند که به حسب ظاهر، آن معانی با یکدیگر متغایر است.

الف: در فقه- در باب معاملات- صحت را به ترتب اثر مقصود تفسیر کرده مثلا- گفته اند نکاح صحیح، آن است که اثر مترقب- زوجیت- بر آن مترتب شود اما همان فقیه در باب «عبادات» فرموده: عمل صحیح، آن است که به دنبالش اعاده و قضا نباشد به عبارت دیگر، نماز صحیح، آن است که مسقط قضا و اعاده باشد پس صحت به معنای «اسقاط القضاء»(۲) هست.

ب: علمای علم کلام، صحت را به «موافقه الشریعه»(۳) معنا کرده اند.

ج: اطبا «صحت» را به اعتدال مزاج تفسیر نموده اند.

سؤال: آیا تعاریف مختلفی که در علوم مختلف از صحت شده، باعث می شود که واقعا «صحت» دارای معانی متعددی باشد و اصلا چرا تفاسیر گوناگونی برای آن ذکر شده؟

جواب: صحت به معنای «تمامیت» است و معنای مذکور در تمام علوم، ساری و جاری هست منتها اثرش به حسب انظار، مختلف می باشد.

بیان ذلک: در باب «معاملات» صحت به معنای تمامیت است و مقصود فقیه در آن

ص: ۱۹۱

۱- اختلاف آثار و انظار.

۲- قضا، اعم از ادا هست.

۳- یا موافقت با امر الهی.

و حیث (۱) ان الامر فی الشریعه یکون علی أقسام من الواقعی الاولی و الثانوی و الظاهری، و الانظار تختلف فی أن الاخیرین یفیدان الاجزاء، أو لا یفیدان کان الاتیان بعباده موافقه لامر و مخالفه لآخر، أو مسقطا للقضاء و الاعاده بنظر، و غیر

- شرح :

باب، این است که در بیع، ملکیت و در نکاح، زوجیت حاصل شود لذا مستقیماً صحت را به ترتب اثر مقصود معنا کرده اند.

در باب «عبادات» هم مقصود از نماز صحیح، همان صلوات تام هست اما منظور فقیه از تمامیت، عدم وجوب قضا و اعاده است لذا مستقیماً صحت را به سقوط قضا و اعاده تفسیر نموده اند.

در علم کلام چون نظر متکلمین به استحقاق ثواب و رهائی از عقاب است لذا صحت را به «موافقه الشریعه» یا «موافقه الامر» معنا کرده اند.

جمع بندی: معنای صحت، عرفاً و لغتاً در تمام علوم، همان «تمامیت» است و اختلافی بین آن ها نیست.

ص: ۱۹۲

۱- الف: آنچه به عنوان شرح عبارت مذکور، تنظیم شده مربوط به افاضات استاد معظم «مدظله» نیست بلکه از درس سائر اساتید معظم و شروح استفاده شده. ب: مقصود «متکلم» از تفسیر صحت به موافقت امر، کدام امر است زیرا امر بر سه گونه است- امر واقعی اولی، واقعی ثانوی و امر ظاهری- اگر مقصود او موافقت با هر امری باشد و فقیه و اصولی، هم امر ظاهری و هم امر اضطراری- واقعی ثانوی- را مفید اجزا و موجب تمامیت بدانند، در این صورت، بین فقیه و متکلم از نظر مورد، اختلافی نیست اما اگر متکلمی گفت مقصود از موافقت امر «فقط» امر واقعی اولی هست و فقیه هم فرمود که امر ظاهری و امر اضطراری، مجزی از امر واقعی هست در این فرض، بین آن دو، اختلاف پیدا می شود یعنی: فقیه، صلوات مع التیمم را صحیح و تام می داند اما متکلم می گوید صحیح نیست «لانه لا یکون موافقا للامر لان المراد بالامر، هو الامر الواقعی الاولی» پس مسأله مذکور، دائر مدار این است که ببینیم مقصود از «امر» در لسان متکلم چیست و نظر فقیه در مورد امر ظاهری و امر واقعی ثانوی، اجزا هست یا عدم اجزا که در بعضی از صور، بین آن ها توافق هست و در بعضی از موارد، اختلاف وجود دارد.

مسقط لهما بنظر آخر، فالعباده الموافقه للامر الظاهري تكون صحيحه عند المتكلم و الفقيه بناء على أنّ الامر في تفسير الصّحّه بموافقه الامر يعمّ الظاهري مع اقتضائه للاجزاء، و عدم اتّصافها بها عند الفقيه بموافقه بناء على عدم الاجزاء، و كونه مراعي بموافقه الامر الواقعي [و] عند المتكلم بناء على كون الامر في تفسيرها خصوص الواقعي [١].

- شرح :

[١]- متكلمين، صحت را به «موافقه الامر» تفسير کرده اند لذا لازم است توضیحی راجع به «امر» و «موافقه الامر» داده شود.

توضیح ذلك: در شریعت، سه (١) نوع امر داریم: ١- امر واقعی اولی، مانند صلوات مع الوضوء- اقيموا الصّلاه. ٢- امر واقعی ثانوی (٢)، مانند صلوات مع التیمم که از آن به امر اضطراری هم تعبیر می شود. ٣- امر ظاهری، مانند صلوات با استصحاب طهارت یا قیام بینه بر طهارت.

موافقت با امر واقعی اولی، عند الجمیع مجزی، موافق شریعت و مسقط قضا هست امّا این مسئله، محلّ خلاف است که: آیا موافقت با امر واقعی ثانوی و امر ظاهری (٣)، مجزی، موافق شریعت و مسقط قضا هست یا نه؟

پس انظار علما- متکلمین و فقها- در این باب، مختلف است یعنی:

الف: ممکن است نمازی که موافق استصحاب و مخالف امر واقعی هست در نزد همه صحیح باشد و این در صورتی است که: «فقها» امر ظاهری را مفید اجزا بدانند و «متکلمین» هم، امر ظاهری را در حصول امتثال و موافقت امر کافی بدانند پس آن

ص: ١٩٣

١- برای توضیح بیشتر درباره آن به ایضاح الکفایه ج ٢، ص ١١٣-١١٢ مراجعه نمائید.

٢- کالامر بالصلاه متکثفا تقيه. ر. ک: منتهی الدرایه ٣/ ٢٥٣.

٣- در صورت مخالفت با امر واقعی اولی.

تنبيه(۱): و هو أنه لا شبهه في أن الصَّيْحَه و الفساد عند المتكلم و صفان اعتباريان ينتزعان من مطابقه المأتى به مع الأمور به و عدمها [۱].

- شرح :

صلوات، هم موافق امر و شریعت است و هم مسقط قضا و اعاده می باشد.

ب: ممکن است به این نحو در مسئله، اختلاف باشد که: «فقها» امر ظاهری را مجزی و مسقط قضا و اعاده بدانند اما «متکلمین» در موافقت شریعت به امر ظاهری- و ثانوی- اکتفا نکنند پس صلوات مذکور از نظر فقها صحیح و در نظر متکلمین، غیر صحیح است.

ج: اگر «فقها» امر ظاهری- و ثانوی- را مجزی و مسقط قضا و اعاده ندانند و «متکلمین» هم بگویند در موافقت شریعت نمی توان به امر ظاهری- و ثانوی- اکتفا نمود در این صورت هم صلوات مذکور، عند الجمیع فاسد و غیر صحیح است پس مشخص شد که معنای صحّت، «تمامیت» است اما اثر صحّت به حسب موارد و انظار مختلف است و ...

صحّت و فساد از احکام شرعیّه هست یا عقلیّه یا اعتباریّه؟

[۱]- به یک اعتبار، حکم را به «تکلیفی» و «وضعی» تقسیم کرده اند. احکام تکلیفی، همان احکام پنج گانه معروف هست. از جمله مواردی که به عنوان مثال برای

ص: ۱۹۴

۱- (قال فی التقریرات) فی تذنیب الامر الرابع (ما لفظه): « انّ الصّحه و الفساد و صفان اعتباریان ينتزعان من الموارد بعد ملاحظه العقل انطباق المورد لما هو المأمور به او لما هو المجعول سببا و عدمه مطلقا سواء كان فی العبادات او فی المعاملات و سواء فسر الصّحه بما فسرھا المتكلمون او بما فسرھا الفقهاء» انتهى ... (و اما المصنف) ففی العبادات فصل بین تفسیری المتكلم و الفقيه « فعلى تفسیر المتكلم» هما و صفان « اعتباریان» ينتزعان من مطابقه الماتى به لما هو المأمور به كما اختاره التقریرات» و اما على تفسیر الفقيه « ای سقوط القضاء و الاعاده ففی المأمور به الواقعی هی لازم عقلى بمعنی ان العقل يحكم بانه مسقط للقضاء و الاعاده و فی غیره من الاضطراری و الظاهری على القول بالاجزاء فیهما هی حکم شرعی بمعنی ان الشرع يحكم بانه مسقط للقضاء و الاعاده منه منه على العباد و تخفیفا عنهم مع ثبوت المقتضى لهما لفوت الواقعی الاولى ... ر. ك: عنایه الاصول ۲ / ۱۴۲.

احکام وضعیه شمرده شده «صحت» و «فساد» است.

بحث ما در تنبیه مذکور، این است که: صحت و فساد را که از احکام وضعیه محسوب کرده اند، آیا از مجعولات شرعیه هست یا از مستقلات عقلیه یا اینکه به حسب موارد، مختلف است یعنی: در بعضی از موارد، مجعول شرعی و در بعضی از موارد، جزء مستقلات عقلیه هست.

اما صحت، نزد متکلم: معنای صحت در نظر متکلم «موافقه الامر» یا «موافقه الشریعه» است (۱).

سؤال: صحت به معنای مذکور، یکی از احکام وضعیه و مجعولات شرعیه هست؟

جواب: صحت به معنای «موافقه الامر» (۲) تقریباً دارای یک ریشه تکوینی هست - مطابقت یا عدم مطابقت عمل خارجی مکلف با مأمور به شرعی، ارتباطی به شارع مقدس ندارد - منتها از آن مسأله تکوینی، «موافقه الامر» انتزاع می شود و اینکه مصنف رحمه الله فرموده اند: «صحت» نزد متکلم، یک وصف انتزاعی هست و فرموده اند که منتزاع منه آن، یک واقعیت هست، مقصودشان این است که منتزاع منه و ریشه آن یک امر تکوینی واقعی غیر مجعول است و از آن مسأله تکوینی، «موافقه الامر» انتزاع می شود (۳) یعنی اگر موافقه الشریعه تحقق پیدا کرد، استحقاق مثبت و عدم استحقاق

ص: ۱۹۵

۱- فساد- یا بطلان- به معنای مخالفت با امر و شریعت است.

۲- یا «موافقه الشریعه».

۳- و به قول مرحوم مشکینی اصلاً نباید کلمه «انتزاع» را استعمال نمود بلکه باید گفت: صحت نزد متکلم، یک واقعیت است زیرا ریشه اش مطابقت عمل خارجی با مأمور به هست لذا استعمال کلمه «انتزاع» و «اعتبار» چندان جالب نیست - اگر عمل مکلف با مأمور به مطابق شد، موافقه الشریعه حاصل می شود و الا خیر.

و اما الصَّيْحَه بمعنی سقوط القضاء و الاعاده عند الفقيه، فهی من لوازم الاتیان بالمأمور به بالامر الواقعی الاولی عقلا، حیث لا یکاد یعقل ثبوت الاعاده أو القضاء معه جزما (۱) فالصَّيْحَه بهذا المعنی فیه و ان کان لیس بحکم وضعی مجعول بنفسه أو بتبع تکلیف، الا أنه لیس بأمر اعتباری ینترع، كما توهم (۲) بل مما یستقل به العقل، كما یستقل باستحقاق المثوبه (۳) [به] [۱].

- شرح :

عقوبت که منظور متکلم است، تحقق پیدا می کند.

[۱]- اما صحّت عند الفقيه: سؤال: آیا صحّت و بطلان در علم فقه از احکام وضعیه مجعوله می باشد یا اینکه به حسب موارد، مختلف است؟

قبل از پاسخ به سؤال، لازم است متذکر نکاتی شویم: همان طور که در امر ششم بیان کردیم، فقیه، صحّت در «عبادت» را به یک نحو تفسیر نموده و صحّت در «معامله» را به نحو دیگر امّا برگشت هر دو معنا به همان «تمامیت» است که شرحش گذشت.

معنای صحّت در عبادت از نظر فقیه «سقوط قضا و اعاده» هست (۴) یعنی: عبادت صحیح، آن است که «لا- یجب الاعاده و القضاء عقبیها».

پاسخ سؤال: صحّت در عبادت مأمور به به امر واقعی اولی (۵)- مانند صلوات مع الوضوء که تکلیف شخص مختار است- از احکام وضعیه مجعوله نیست زیرا اگر مکلف

ص: ۱۹۶

۱- [لعدم معقولیه الامتثال عقبی الامتثال خلافا لعبد الجبار علی ما عرفت سابقا.

۲- فی التقريرات.

۳- و لیس استحقاق المثوبه باتیان المأمور به من الاوصاف المنتزعه من الفعل المأتی به. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم

حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۲۵۸.

۴- معنای صحّت در معامله هم ترتب اثر مقصود هست.

۵- نه مأمور به به امر ظاهری یا اضطراری.

فرضا نماز ظهرش را با وضو و تمام شرائط و اجزا اتیان نمود، صحت صلات مذکور- عدم لزوم اعاده و قضا- ارتباطی به شارع مقدس ندارد بلکه عقل «مستقلاً» (۱) حکم می کند که شارع از شما نماز مع الوضوء خواسته، شما هم آن را اتیان نمودید پس آن صلات، مطابق با دستور شارع است. لذا نباید او به دنبالش سقوط اعاده (۲) و قضا را جعل نماید.

البته در باب اجزا- اتیان مأمور به به امر واقعی اولی- گفتیم بحث مذکور، عقلی هست و ارتباطی به شارع ندارد بلکه عقل حکم می کند کسی که وظیفه اش را کاملاً انجام داده، اعاده و قضا بر او لازم نیست و عملش مجزی می باشد (۳) پس صحت اتیان مأمور به به امر واقعی اولی، یکی از احکام مجعول شرعی نیست.

همان طور که قبلاً (۴) بیان کردیم در احکام وضعیه، اختلاف نظر است که آیا شارع مقدس مستقیماً آن ها را جعل نموده یا اینکه احکام وضعیه به تبع احکام تکلیفیه جعل شده (۵) که ما هر دو مطلب را نفی نموده و می گوئیم اصلاً در محلّ بحث، حکم وضعی وجود ندارد تا اینکه جعل «تبعی» یا «مستقل» به آن متعلق شود کما اینکه امر اعتباری هم نیست بلکه یک واقعیتی مطرح است که جزء مستقلات عقلیه است یعنی: «اذا تحقّق المأمور به بالأمر الواقعی الاولی یکون صحیحاً ای یکون الاعاده و القضاء ساقطاً» بنابراین صحت در عبادت در فرض مسئله از مستقلات عقلیه است نه از احکام وضعیه.

ص: ۱۹۷

-
- ۱- «کما یستقل باستحقاق المثوبه».
 - ۲- اعاده صلات، مربوط به موردی است که در وقت، مشخص شود نماز نقصان داشته و قضا مربوط به بعد از وقت است که مثلاً مشخص شود نماز ناقص بوده یا اصلاً اتیان نشده.
 - ۳- فقط بعضی از علمای غیر عالم اهل تسنن در آن مسئله، مخالف بودند.
 - ۴- برای توضیح بیشتر در این زمینه به ایضاح الکفایه ج ۵، ص ۳۱۸، مراجعه شود.
 - ۵- عقیده شیخ اعظم.

و فی غیره، فالسَّیِّقُوطُ ربما یکون مجعولا۔ و کان الحکم به تخفیفا و منه علی العباد مع ثبوت المقتضی لثبوتهما كما عرفت فی مسأله الا-جزاء كما ربما یحکم بثبوتهما(۱)، فیکون الصَّیِّحُ و الفساد فیہ حکمین مجعولین لا-وصفین انتزاعیین. نعم الصَّیِّحُ و الفساد فی الموارد الخاصه لا-یکاد یکونان مجعولین، بل انما هی تتَّصِفُ بهما بمجرّد الانطباق علی ما هو المأمور به، هذا فی العبادات [۱].

- شرح :

[۱]- سؤال: آیا صَحَّتْ (۲) در مورد مأمور به به امر ثانوی- مانند صلوات مع التَّیْمَم- یا مأمور به به امر ظاهری- مانند صلوات با استصحاب طهارت لباس یا استصحاب وضو- از احکام مجعوله شرعیّه هست یا نه؟

مثلا مکلفی نمازش را با تیمم خواند، فرضا قبل از اینکه وقت نماز بگذرد، واجد الماء شد یا بعد از وقت، دسترسی به آب پیدا کرد در این صورت آیا اعاده و قضا، ساقط است یا نه؟

جواب: پاسخ آن را باید از شارع سؤال کرد(۳) که آیا نماز با تیمم، بعد از تمکّن از آب به نظر شما کافی هست یا نه؟ ممکن است شارع به خاطر تسهیل و امتنان بر مردم، حکم به صَحَّتْ آن نماز نماید و ممکن است، جهات دیگر را منظور و حکم به بطلان صلوات نماید.

نتیجه: صَحَّتْ در عبادت را به طور کلی و مطلق نمی توان درباره اش حکم کرد. صَحَّتْ در مورد مأمور به به امر واقعی اولی از مستقلات عقلیه است و در مورد مأمور به به امر ثانوی و مأمور به به امر ظاهری از مجعولات شرعی است(۴). یعنی: ممکن است شارع، حکم به صَحَّتْ و امکان دارد حکم به فساد نماید.

ص: ۱۹۸

۱- ای: الاعاده و القضاء

۲- و فساد.

۳- البته شارع مقدس، نسبت به موارد جزئی، جعل حکم نمی کند بلکه او حکم کلی را بیان می نماید.

۴- یک وصف انتزاعی نیست.

تذکر: بحث مفصّلی در باب «اجزاء» داشتیم که اینک به قسمتی از آن مختصرا اشاره می کنیم: آنجا یک بحث ثبوتی و یک بحث اثباتی داشتیم که بحث ثبوتش این بود: آیا نماز مع التیمم، دارای صددرجه مصلحت هست یا نه؟ اگر مانند نماز مع الوضوء، دارای صددرجه مصلحت باشد که قطعا مجزی هست و موردی برای قضا و اعاده باقی نمی ماند.

یا اگر نماز مع التیمم مصلحتش کمتر است لکن تفاوتش لازم الزعایه نیست مثل این که نود درجه مصلحت دارد و ده درجه دیگرش لزوم استیفا ندارد در فرض مذکور چرا می گوئید شارع تخفیفاً و متنا علی العباد حکم کرده که نماز مع التیمم مجزی هست؟

جواب: البتّه مصنّف رحمه الله پاسخ اشکال را با یک کلمه بیان کرده اند لکن توضیحش این است که: ممکن است از نظر مقام «ثبوت» اعاده و قضا بر مکلف لازم باشد مثل این که نماز مع التیمم فرضاً چهار درجه مصلحت دارد و شصت درجه مصلحت آن باقی مانده که طبق قاعده باید نماز، اعاده یا قضا شود اما شارع مقدّس به خاطر تخفیف و منت بر بندگان می گوید شما را در مضیقه قرار نمی دهیم و همان نماز که چهار درجه مصلحت دارد، مجزی می باشد و نیازی به اعاده و قضا نیست پس در این صورت است که می گوئیم حکم به سقوط اعاده و قضا مجعول شرعی است و عنوان تخفیف و منت بر بندگان را دارد.

یادآوری: شارع مقدّس، نسبت به موارد جزئی جعل حکم نمی کند. فرضاً زید نمازش را با تیمم خوانده و سپس واجد الماء شده، اکنون می خواهیم بررسی کنیم که آیا نماز او با تیمم، صحیح است یا فاسد، این مسئله به شارع، مربوط نیست بلکه او نسبت به موضوع کلی، جعل حکم می کند و مثلاً می گوید صلات با تیمم بعد از تمکّن از آب، صحیح است اما صحت نماز زید که با تیمم واقع شده، مربوط به شارع نیست بلکه مربوط به عقل است.

اگر از دید عقل، نماز با تیمم، مصداق همان صلات کلی بود که شارع، حکم به صحت آن نموده او هم می گوید صلات مذکور، منطبق بر آن کلی و صحیح است و چنانچه مصداق

و اما الصَّيْحَه في المعاملات، فهي تكون مجعوله، حيث كان ترتب الاثر على معامله انما هو بجعل الشارع، و ترتيبه عليها و لو امضاء، ضروره أنه لو لا جعله لما كان يترتب عليه، لاصاله الفساد(١). نعم صحه كل معامله(٢) شخصيه و فسادها ليس الا لاجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه، كما هو الحال في التكليفيه من الاحكام، ضروره أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس الا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام [١].

- شرح :

آن کلی نبود می گوید باطل است.

نتیجه: اگر صحّت و بطلان را نسبت به موضوعات کلی- مانند صلوات مع التیمم- در نظر بگیریم، مربوط به شارع است و چنانچه بخواهیم آن کلی را بر نماز زید و عمرو تطبیق دهیم و بگوئیم نماز زید، صحیح است یا فاسد، مربوط به عقل است که شرحش گذشت.

[١]- سؤال: آیا صحّت در «معاملات» به معنای ترتب اثر مقصود از مجعولات شرعیّه است یا نه؟

ص: ٢٠٠

١- و ليس يلزم من مجعوليتهما كونهما من الامور الموجوده بوجود منشأ انتزاعها بحيث لا- يتغير عما هو عليه اصلا كالفوقيه المنتزعه من السماء بالنسبه الى الارض بل لما كانتا باعتبار المصالح و المفسد و هما يختلفان بحسب زمان دون زمان لأجل تفاوت استعدادات العباد او بحسب انظار المقننين و المشرعين من الانبياء و العقلاء لاجل تفاوت مراتبهم في الكمال و النقص و ان كان لا يفرّق بين احد من رسله من حيث كون كلهم على صراط التوحيد فيصح تغييرهما حسب تغيير الازمان و الادوار. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١/ ٢٥٨.

٢- «اقول»: اذا كانت الصّحه بمعنى التماميه فحيث عرفت ان التماميه انما تكون بالاضافه الى مرتبه معينه امتنع ان يتصف بها نفس الطبيعه بلا- فرق بين العباد و المعامله حيث لا مرتبه يكون الاتصاف بلحاظها بل لا بد ان يكون المتصف بها نفس الافعال الجزئيه الخارجيه بلحاظ موافقتها للطبيعه المأمور بها او المجعول لها الاثر فلاحظ. و الله سبحانه اعلم. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ٤٣١.

السَّيِّع: لا- يخفى أنه لا- أصل في المسألة يعول عليه لو شك في دلاله النهي على الفساد. نعم كان الاصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك اطلاق أو عموم

- شرح :

جواب: مسلماً «صحت» به معنای مذکور هم مربوط به شارع و مجعول او هست و او باید حکم به ترتب اثر بر بیع نماید و بفرماید: احلّ الله البيع و حرّم الرّبا. پس حکم به صحت و عدم صحّت، مربوط به شارع است و بدیهی است که هرگاه در صحّت و فساد معامله شک داشته باشیم، اصالت الفساد مقتضی فساد آن است لکن باید متذکر دو نکته شد:

۱- لازم نیست معامله ای را که شارع، اثر مقصود بر آن مترتب کرده در بین عقلا سابقه نداشته باشد بلکه بسیاری از معاملات، بین عقلا رایج بوده اما شارع آن ها را امضا نموده پس مجعول شرعی، اعمّ از این است که جعلش تأسیسی باشد یا امضائی- جعل امضائی هم عنوان مجعولیت شرعیّه دارد.

۲- شارع مقدّس، نسبت به تک تک معاملات، حکم به صحّت یا فساد جعل نمی کند (۱) بلکه او طبیعت معامله و بیع را مورد امضا قرار می دهد اما صحّت معامله شخصیّه بین زید و عمرو ارتباطی به شارع ندارد بلکه مربوط به عقل است اگر مصداق آن بیع کلی مورد امضاء شارع تحقّق پیدا کند، عقل می گوید معامله شخصیّه بین زید و عمرو هم اتّصاف به صحّت دارد و چنانچه مصداق آن بیع کلی مورد امضا تحقّق پیدا نکند، عقل می گوید «هذه المعاملة باطله» پس صحّت و فساد به طور کلی مربوط به شارع است اما به طور شخصی و جزئی، حکم شرعی خاص ندارد بلکه بستگی به ملاحظه عقل دارد.

ص: ۲۰۱

۱- به همان نحوی که در عبادات بیان کردیم.

يقتضى الصَّحَّه في المعامله، و أمَّا العباده، فكذلك(١)، لعدم الامر بها مع النهي عنها كما لا يخفى(٢) [١].

- شرح :

٧- تأسيس اصل

[١]- بحث در اين بود كه: «النَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ هَلْ يَقْتَضِي فِسَادَهُ ام لا» تاكنون مطالبی را به عنوان مقدمه بیان كردیم، اینك بحث ما در امر هفتم، این است كه:

سؤال: اگر از طریق ادله نتوانستیم استفاده کنیم نهی از شیء، مقتضی فساد آن هست یا نه و در حال تردید باقی ماندیم: آیا در این مسأله «اصولی» داریم كه اقتضا نماید دلالت بر فساد را یا اقتضا كند عدم دلالت بر فساد را؟

جواب: ظاهر، این است كه از نظر مسأله «اصولی» اصلی نداریم كه مفادش این باشد:

«النَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى الْفِسَادِ» یا «النَّهْيُ لَا يَدُلُّ عَلَى الْفِسَادِ».

سؤال: آیا در مسأله «فقهیه»، اصلی داریم كه هنگام شك در صحّت و فساد به آن تمسك نمود یا نه؟

جواب: الف: اگر «معامله ای» در فقه، مورد ابتلاء و متعلّق نهی واقع شد و ندانستیم كه آیا صحیح است یا فاسد(٣) در فرض مذکور در درجه اول اگر عموم(٤) یا اطلاقی(٥) كه در

ص: ٢٠٢

١- ای: الاصل فيها الفساد.

٢- و عدم الامر فيها يكفي في الفساد عندهم مع ان مقتضى قاعده الاشتغال في الشبهات الموضوعيه هو الحكم بالفساد، نعم في الشبهه الحكميه لما كان مرجع الشك المزبور الى الشك في المانعيه و علمها فيئول الامر الى الخلاف في البراءه و الاشتغال عند الشك في الاجزاء و الشرائط و الموانع. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١ / ٢٥٩.

٣- از جهت اینکه در مسأله اصولی، هیچ يك از طرفین برای ما مشخص و ثابت نشده.

٤- مانند: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

٥- مانند: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ».

موارد شک در صحت به آن تمسک می شود، داشته باشیم (۱) به آن تمسک می کنیم مانند موارد متعددی که در مکاسب برای اثبات صحت معاملات مشکوک الصحه (۲) به آن عموماً یا اطلاقات تمسک می شود.

اگر عموم یا اطلاقی برای تمسک به آن نداشته باشیم، مقتضای «اصل» در معاملات مشکوک الصحه، فساد است (۳).

تذکر: معنای «اصالت الفساد»، استصحاب عدم ترتب اثر آن معامله است مثلاً در بیع فضولی اگر عموم و اطلاقی نباشد و شک در صحت و فساد نمائیم، می گوئیم: قبل از این که آن بیع فضولی واقع شود «نقل و انتقال» و «تملیک و تملک» تحقق پیدا نکرده بود اکنون که آن بیع فضولی، واقع شده و شک در صحت داریم و نمی دانیم آیا نقل و انتقال واقع شده یا نه، استصحاب عدم تحقق نقل و انتقال را جاری می کنیم (۴).

خلاصه: در صورت شک در صحت و فساد در مسأله اصولی، اصلی نداریم که به آن تمسک کنیم اما در مسأله فقهی و فرعی در صورت شک در درجه اول اگر عموم یا اطلاقی داشته باشیم به آن تمسک می نمائیم و در مرحله بعد به اصالت الفساد.

ب: سؤال: اگر عبادتی منهی عنه واقع شد و شک داشتیم که آیا تعلق نهی به آن، مقتضی فساد عبادت مذکور هست یا نه وظیفه چیست؟

جواب: در باب عبادات هم از نظر مسأله «اصولی» اصلی نداریم که به آن تمسک کنیم.

ص: ۲۰۳

-
- ۱- و مفادش صحت و تمامیت معامله باشد.
 - ۲- فرضاً مانند بیع فضولی.
 - ۳- خواه شک در صحت از طریق تعلق نهی به آن معامله باشد که محل بحث ما هست خواه از جهات دیگری شک در صحت داشته باشیم.
 - ۴- و همچنین در مورد نکاح، استصحاب عدم تحقق زوجیت جاری می کنیم.

الثامن: أن متعلق النهى أمّا أن يكون نفس العبادة، أو جزئها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها كالجهر(١) و الاخفات للقراءه، أو وصفها غير الملازم، كالغصبيّه لأكوان الصلاه المنفكّه عنها [١].

- شرح :

از نظر «فقهی» در باب عبادات، محلّی برای تمسّک به عموم و اطلاق وجود ندارد(٢) امّا چنانچه نهی به عبادتی تعلّق گرفت و ندانستیم آن نهی، مقتضی فساد هست یا نه در این صورت به اصالت الفساد تمسّک می کنیم لکن معنای اصالت الفساد، استصحاب و عدم ترتّب اثر نیست بلکه مقصود، این است که: در آن عبادت نه امر فعلی وجود دارد و نه ملاک امر، زیرا ملاک امر، محبوبیت و مقربیت می باشد و تعلّق نهی به آن عبادت به معنای مبعوضیت است پس اگر عبادتی فاقد امر باشد و نهی هم به آن متعلّق بشود(٣) همین مسئله بر بطلان عبادت کفایت می کند زیرا عبادت صحیح یا باید دارای امر باشد یا اگر قائل شدیم امر هم لازم نیست لااقل ملاک امر - محبوبیت و مقربیت - در آن وجود داشته باشد امّا اگر عبادتی نه دارای امر هست و نه ملاک امر چگونه می تواند صحیحا واقع شود.

نتیجه: در صورت شک، طبق قاعده باید حکم به بطلان شود.

۸- اقسام تعلّق نهی به عبادت

[١]- ١- گاهی نهی به مجموع عبادت تعلّق می گیرد مانند صلوات در ایام حیض که مجموع عبادت، منهی عنه می باشد.

ص: ٢٠٤

- ١- فان كل واحد منهما لا يكاد ينفك عن القراءة و ان كانت هي تنفك عن احدهما، فالنهي عن ايهما يكون مساوقا للنهي عنها، كما لا يخفى. «منه قدس سرّه». ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٤٣٢.
- ٢- زیرا در باب عبادات عموم یا اطلاق وجود ندارد که هنگام شك در صحت و فساد به آن تمسّک نمود.
- ٣- نهی، کاشف از مبعوضیت است.

لا- ريب في دخول القسم الاول في محلّ النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أنّ جزء العبادة عباده، الا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها الا مع الاقتصار عليه، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهى عنه الا أنّ يستلزم محذورا آخر [1].

- شرح :

۲- ممکن است جزء عبادت، متعلق نهی واقع شود مانند قرائت سور عزائم (۱) در نماز یا اتیان سجده ریاء.

۳- گاهی نهی به شرط (۲) عبادت متعلق می شود مثلا وضو با آب متنجس یا غضبی منهی عنه است یعنی: شرط نماز، عبارت از وضو و تحویل طهارت است اما وضوی با آب متنجس، منهی عنه می باشد.

۴- امکان دارد نهی به وصفی متعلق شود که با عبادت، ملازم است مثلا در نمازهای اخفاتی نهی از جهر به قرائت شده، «جهر» وصفی نیست که جدای از قرائت تحقق پیدا کند بلکه ملازم و همراه قرائت است. «القراءه اما أنّ تكون مع الجهر و اما أنّ تكون مع الاخفات» اما نسبت به «جهر» نمی توان گفت: اما أنّ تكون مع القراءه و اما أنّ تكون بدون القراءه.

۵- ممکن است نهی به وصفی متعلق شود که با عبادت، ملازم نیست بلکه مفارق است یعنی: گاهی همراه عبادت واقع می شود و گاهی هم با غیر عبادت تحقق پیدا می کند مانند نهی که به غضب، متعلق شده، غضب گاهی در ضمن اکوان صلوات تحقق پیدا می کند و در بسیاری از اوقات هم ارتباطی به نماز ندارد و در غیر حال صلوات، محقق می شود.

[۱]- سؤال: کدام یک از اقسام پنج گانه مذکور، داخل بحث فعلی هست؟

ص: ۲۰۵

۱- سوره هائی که دارای سجده واجب هست، نمی توان در نماز قرائت نمود.

۲- فرق بین جزء و شرط، این است که: جزء در ماهیت مدخلیت دارد اما شرط، خارج از ماهیت است منتها تقیدش در صحت مدخلیت دارد.

جواب: ۱- قسم اول (۱) مسلماً داخل در محلّ بحث است.

۲- قسم دوم (۲) هم داخل در بحث فعلی هست زیرا: اگر مجموعه ای دارای عنوان عبادت بود، اجزای آن هم عنوان عبادت دارد و در نتیجه اگر جزئی از آن متعلّق نهی واقع شد، صادق است که بگوئیم: نهی به عبادت متعلّق شده.

سؤال: اگر نهی به جزء عبادت متعلّق شد و مکلف، آن جزء را به نحو حرام اتیان نمود، بنا بر «اقتضا» کلّ عبادت هم باطل می شود یا نه؟

جواب: ممکن است آن جزء، باطل باشد اما کل عبادت، باطل نباشد، مثل اینکه شما از آن جزء باطل صرف نظر نمائید و به جایش یک جزء دیگر اتیان نمائید.

مثال: اگر مکلفی در نماز، یکی از سور عزائم- که قرائتش در نماز، حرام است- را اتیان نمود، آن سوره، جزء نماز واقع نمی شود- حرام و باطل است- امّا مکلف برای این که نمازش بدون سوره نباشد یکی از سور غیر عزائم را قرائت نمود، در این صورت وجهی برای بطلان عبادت نیست (۳)- بطلان جزء با بطلان کل، ملازم نیست.

تذکر: بیان مذکور در صورتی است که محذور و عنوان دیگری که موجب بطلان باشد، تحقّق پیدا نکند مثلاً اگر کسی در نماز، یکی از سور عزائم را خواند و سپس به جای آن، سوره دیگری- غیر از عزائم- را قرائت نمود در این صورت گرچه سوره غیر حرامی را اتیان نموده لکن چون دو سوره در نماز قرائت کرده، عنوان «قران» بین سورتین تحقّق پیدا کرده و به نظر بعضی از فقها نمازش باطل است (۴).

ص: ۲۰۶

۱- تعلق نهی به مجموع عبادت.

۲- تعلق نهی به جزء عبادت.

۳- مگر اینکه مکلف در نمازش فقط به یکی از سور عزائم اکتفا کند.

۴- قرائت دو سوره مستقل که از آن، تعبیر به «قران» بین سورتین می شود به نظر بعضی از فقها مبطل نماز است.

و أمّا القسم الثالث، فلا- يكون حرمة الشرط و النهی عنه موجبا لفساد العباده الا فيما كان عباده كى يكون حرمة موجبا لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجمله: لا يكاد يكون النهی عن الشرط موجبا لفساد العباده المشروطه به لو لم يكن موجبا لفساده، كما اذا كانت عباده [۱].

- شرح :

[۱]- ۳: تذکر: در قسم سوّم، نهی به شرط عبادت متعلّق می شود. از جمله تفاوت های بین شرط و جزء، این است که: جزء العباده همیشه عبادت است اما شرط العباده لزومی ندارد عبادت باشد بلکه گاهی عبادت است و گاهی غیر عبادت.

وضو در عین حال که از شرائط نماز است خودش هم عنوان عبادت دارد اما بعضی از شرائط نماز، جنبه عبادی ندارد مانند تطهیر لباس و بدن از نجاست.

حکم فرض سوّم: الف: بحث ما در نهی متعلّق به عبادت است حال اگر نهی به شرطی تعلّق گیرد که جنبه عبادت ندارد، جزء بحث فعلی ما نیست فرضا کسی که لباسش را با آب غصبی تطهیر نموده و سپس با همان لباس، نماز خوانده گرچه به خاطر ارتکاب غصب، مرتکب عمل حرامی شده اما نمازش نقصانی ندارد زیرا اگر شرط غیر عبادی، حرام باشد، حرمت مزبور به مشروط سرایت نمی کند.

ب: اگر شرطی جنبه عبادت داشته باشد، جزء نزاع و بحث فعلی ما هست. مثلا- وضو، شرط نماز است چنانچه نهی به آن متعلّق شد و گفتند نباید با آب مغصوب وضو بگیرد اگر مکلفی با آب غصبی وضو گرفت و سپس با آن نماز خواند در فرض مذکور چون عبادت و وضو، متعلّق نهی واقع شده بنا بر قول به «اقتضا» آن وضو باطل است و لازمه اش این است که آن نماز هم باطل باشد زیرا مشروط، بدون شرط (۱) واقع شده.

جمع بندی: در قسم سوّم اگر شرط، عنوان عبادت نداشته باشد، جزء بحث فعلی ما

ص: ۲۰۷

۱- عدم تحقق شرط گاهی از جهت این است که اصلا وضو محقق نشده و گاهی به خاطر این است که وضوی محرّم، اتیان شده.

و أما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر (١) في القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها، لاستحاله كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلا، كما لا يخفى [١].

- شرح :

نیست اما چنانچه دارای عنوان عبادت باشد، نفس شرط، داخل در بحث است و اگر شرط، باطل شد، بطلائش به علت اینکه مشروط، بدون شرط، باطل است، مقتضی بطلان عبادت می باشد.

[١]- ٤: قسم چهارم، این است که نهی به وصفی متعلق شود که آن وصف، با عبادت، ملازم است (٢).

سؤال: اگر مکلفی نماز اخفاتی (٣) را جهرا قرائت کرد (٤) و متعلق نهی را خارجا اتیان نمود آیا قرائت مذکور می تواند صحیحا واقع شود و می توان بین «قرائت» و «جهر» تفکیک نمود یا اینکه محال است بین وصف و موصوف، تفکیک قائل شد و در نتیجه گفت: اشکالی ندارد که ذات قرائت، صحیح و مأمور به باشد اما وصف قرائت- یعنی جهر- منهی عنه است.

ص: ٢٠٨

١- اعلم ان الجهر شده فی الصوت و تأكد فی وجوده و الوجود المتأكد لما كان منحلا الى مراتب متكرره هی حصص للطبیعی جاز اجتماع الامر و النهی فیه لاین موضوع الامر غیر موضوع النهی فالقراءة الجهریه جاز أن تكون بذاتها مأمورا بها و بوصفها منهيًا عنها نظیر ما لو اذن المالك ان يستعمل من طعامه مثقال فاستعمل مثقالان استعمالا واحدا اذ يكون استعمال مثقال مباحا و استعمال مثقال محرما و علیه فلو جهرت المرأه فی القراءة و الاذان بنحو یسمع صوتها الاجنبی متلذذا بنحو یؤدی الی حرمة الجهر صح اذانها و قراءتها و أثمت بالجهر كما هو مذهب جماعه كالوحد البهبانی و صاحب الحدائق و غیرهما. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٤٣٤.

٢- نه اینکه عبادت، با آن وصف، ملازم باشد.

٣- مانند نماز ظهر.

٤- درحالی که مولا فرموده: «لا تجهر بقراءة تک».

و هذا بخلاف ما اذا كان مفارقا، كما في القسم الخامس، فانّ النهى عنه لا يسرى الى الموصوف الا فيما اذا اتحد معه وجودا بناء على امتناع الاجتماع. و أمّا بناء على الجواز، فلا يسرى اليه، كما عرفت في المسأله السابقيه، هذا حال النهى المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف [١].

- شرح :

جواب (١): به نظر مصنف رحمه الله اين مطلب، مستحيل است و نمی توان گفت ذات قرائتی که در خارج، واقع شده، مأمور به اما جهرش منهي عنه است.

تذکر: اشکالی هم مرحوم مشکینی به بیان مصنف رحمه الله دارند: معنای استحاله، این است که موصوف - یعنی قرائت - نمی تواند مأمور به باشد اما چرا منهي عنه باشد؟

ممکن است نسبت به قرائت نه امری تعلق گرفته باشد و نه نهی زیرا متلازمین نباید از نظر حکم «مختلف» باشند اما لازم نیست «اتفاق» در حکم هم داشته باشند اگر یکی از متلازمین، واجب شد، دیگری نباید حرام باشد و معنای تلازم، این نیست که دیگری حتما باید دارای وجوب باشد.

[١]- ٥: قسم پنجم، این است که نهی به وصفی متعلق شود که با عبادت، ملازم نیست بلکه مفارق است یعنی: آن وصف هم می تواند با عبادت و موصوف واقع شود و هم در ضمن غیر آن تحقق پیدا کند.

سؤال: آیا قسم مذکور هم جزء بحث فعلی هست یا نه؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است. گاهی آن وصف مفارق با عبادت، اتحاد وجودی دارد و گاهی اتحاد وجودی ندارد بلکه دارای مقارنت وجودی هست که اینک به بیان آن دو فرض می پردازیم.

ص: ٢٠٩

١- نهی از وصف ملازم، مساوق با نهی از نفس موصوف است زیرا عقلا ممکن نیست که یکی از متلازمین، واجب و دیگری حرام باشد پس نهی از جهر در قرائت، ملازم با نهی از قرائت و موصوف است زیرا بیش از یک وجود ندارد و تفکیک در حکم، بین آن ها جائز نیست. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی - با تخلص در عبارت ٧٧ / ٢.

الف: اگر مقارنت وجودیّه مطرح باشد، اصلاً ارتباطی به بحث فعلی ندارد مانند حرمت نظر به اجنبی، اگر کسی در حال نماز چشمش متوجه اجنبی باشد، نظر به اجنبی در این صورت، نسبت به نماز، وصف مفارق است و با صلات اتحاد ندارد زیرا در غیر از حال نماز هم ممکن است تحقق پیدا کند، وصف مذکور، یکی از اجزا و خصوصیات نماز نیست لذا اصلاً جای توهم هم نیست که اگر مکلفی در حال صلات چشمش متوجه اجنبی باشد، کسی بگوید آن نماز، باطل است.

ب: اگر وصف مفارق با عبادت، اتحاد وجودی داشته باشد مانند غصبت که نسبت به اکوان صلات، وصف ملازم نیست بلکه گاهی در ضمن صلات تحقق پیدا می کند و در بسیاری از اوقات ممکن است در ضمن سائر موارد غضب محقق شود اما بدیهی است که غصبت به «کون» تحقق پیدا می کند و «کون» جزء صلات و داخل صلات است یعنی بر کون صلاتی عنوان غصبت، متعلق است.

سؤال: آیا فرض مذکور، جزء بحث فعلی ما هست یا نه؟

جواب: فرض مزبور، مبتنی بر مسأله اجتماع امر و نهی است:

۱- اگر در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز اجتماع باشیم، دو عنوان داریم، امر و نهی هر کدام به یک عنوان متعلق شده و اتحاد وجودی، موجب نمی شود که امر به متعلق نهی سرایت کند یا نهی به متعلق امر سرایت نماید پس در صورت قول به جواز اجتماع، صلات در دار غضبی از صغریات بحث فعلی نیست و نمی توان گفت نهی به عبادت تعلق گرفته زیرا آنچه منهی عنه واقع شده، غضب هست و آنچه که مأمور به می باشد، صلات است پس نهی به نماز تعلق نگرفته تا مسأله اقتضای فساد و بطلان، مطرح شود.

۲- اگر کسی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شد و جانب نهی را بر امر، مقدم داشت در این صورت، صلات در دار غضبی، عبادتی است که منهی عنه واقع شده و متعلق نهی،

و أمّا النهی عن العبادہ لاجل أحد هذه الامور، فحالہ حال النهی عن أحدھا ان كان من قبیل الوصف بحال المتعلّق، و بعبارة أخرى كان النهی عنها بالعرض [۱].

- شرح :

نفس صلوات است زیرا «امتناعی» قائل به سرایت است و می گوید امر از متعلّق خودش به متعلّق نهی سرایت می کند- و بالعکس- و چون ما جانب نهی را بر امر مقدّم داشتیم، کأنّ نهی از عنوان غضب به عنوان صلوات سرایت کرده پس نماز، منهی عنه هست و در نتیجه، جزء بحث فعلی ما هست و اگر کسی قائل به «اقتضا» شد، نماز در دار غضبی طبق مبنای مذکور، محکوم به بطلان است.

[۱]- مصنّف رحمه الله در عبارت مذکور (۱) به بیان دو قسم دیگر اشاره نموده که نتیجه آن دو قسم هم به بعضی از اقسام پنج گانه قبل برگشت می کند اما صورت نهیش با آن ها متفاوت است که ما از آن دو، به قسم ششم و هفتم تعبیر می کنیم.

۶- گاهی نهی صورتاً به نفس عبادت متعلّق می شود امّا در حقیقت، جزء (۲) عبادت، منهی عنه است در مثال «لا- تصل فی الحریر» (۳) نهی به حسب ظاهر عبارت به صلوات متعلّق شده امّا حقیقتاً مقصود مولا عدم ساتریت حریر است پس گاهی به حسب ظاهر، نهی به نفس عبادت تعلق می گیرد (۴) اما واقعا نهی به جزء یا شرط یا وصف متعلق شده (۵).

ص: ۲۱۱

۱- « حاصل کلام آنکه ما ذکرنا سابقاً حال نهی متعلق به (نفس) جزء و شرط و وصف بود اما اگر نهی متعلق شود به عبادت به اعتبار یکی از این مذکورات مثل اینکه: (لا- تصل و انت تقرأ العزائم او لبست الحریر او لا تصل فی مکان المغصوب) پس این بر دو قسم است ...» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۷۷.

۲- یا شرط- یا وصف- عبادت، منهی عنه است.

۳- بنا بر اینکه نهیش ارشادی نباشد.

۴- یعنی: نهی از نفس عبادت، بالعرض و المجاز است.

۵- از قبیل وصف به حال متعلّق و مانند «زید ابوه قائم» می باشد که قیام، مربوط به پدر زید است نه خود زید.

و ان كان النهى عنه على نحو الحقيقه و الوصف بحاله و ان كان بواسطه أحدها الا أنه من قبيل الواسطه فى الثبوت لا العروض كان حاله حال النهى فى القسم الاول، فلا تغفل (١) [١].

- شرح :

تذکر: قسم ششم از قبیل تعلق نهی به «نفس» جزء یا شرط یا وصف عبادت است که احکام هریک از آن ها را به نحو مشروح بیان کردیم.

[١]- ٧: گاهی نهی به نفس عبادت متعلق می شود و حقیقتاً مجموع عبادت، منهی عنه است اما علت آورنده نهی و آن چیزی که واسطه شده نهی به عبادت متعلق شود، جزء یا شرط یا وصف عبادت است که جزء یا شرط یا وصف، عنوان واسطه در ثبوت دارد.

سؤال: فرق قسم ششم با قسم هفتم چیست؟

جواب: کأنّ در قسم ششم، واسطه، واسطه در عروض (٢) است و در قسم هفتم واسطه در ثبوت (٣).

ص: ٢١٢

١- و الامثله واضحه كالنهي عن الصلاه بلا ركوع او بلا طهاره او بلا وصف الاتصال. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١ / ٢٤١.

٢- اصطلاحاً واسطه در عروض، آن است که عرض حقیقتاً مربوط به نفس واسطه هست اما به معروض دیگری که نسبت می دهیم به صورت عرض، مجاز و مسامحه هست اما حقیقتاً- همان حقیقتی که در علم بیان خوانده ایم- مربوط به واسطه است. مثال: شما در مورد فردی که در کشتی نشسته چنین تعبیر می کنید: «جالس السفینه متحرک» اما واقعیت امر، این است که نسبت مذکور، مجاز است و او حرکتی ندارد بلکه واقعا کشتی متحرک است لذا بالعرض و المجاز چنان تعبیری می شود.

٣- واسطه در ثبوت، این است که: واسطه، سبب می شود که عرض حقیقتاً عارض معروض شود. «یک مثال عرفی»: فرضاً دو نفر با یکدیگر اختلاف دارند، شخص ثالثی بین آن دو آشتی و ارتباط برقرار می کند، ارتباط مذکور، مربوط به آن دو نفر است اما شخص ثالث، واسطه شده که بین آن ها مصالح برقرار شود. «مثال فقهی»: آب کر چنانچه یکی از اوصاف سه گانه اش- رنگ، بو و طعم- تغییر پیدا کند، متنجس می شود در مثال مزبور با «آب، تغیر و نجاست» مواجه هستیم و آب، معروض، نجاست، عرض و تغیر، واسطه است. تغیر، چگونه واسطه ای است؟ نجاست که عرض تغیر نیست بلکه آب اتصاف به نجاست پیدا می کند و معنا ندارد که تغیر، محکوم به نجاست شود اما درعین حال، نقش تغیر، این است که نجاست را مرتبط به آب و معروض آن می نماید و خودش حکمی ندارد بلکه علت می شود که حکم به نجاست، نسبت به آب ثابت شود.

و مما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العباده يظهر حال الاقسام في المعامله، فلا يكون بيانها على حدّه بمهمّ كما أن تفصيل الاقوال في الدلاله على الفساد و عدمها التي ربما تزيد على العشره- على ما قيل - كذلك (1)، أنّما المهمّ بيان ما هو الحقّ في المسأله، و لا بدّ في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الاقوال من بسط المقال في مقامين [1].

- شرح :

تذكر: قسم هفتم، به همان قسم اول، رجوع می کند که نهی به مجموع عبادت، متعلق است و قدر متیقن از محلّ بحث ما این است که نهی به مجموع عبادت تعلق گیرد پس قسم اخیر هم جزء بحث و محلّ نزاع می باشد.

اقسام تعلق نهی به معامله

اشاره

[1]- از بیان ما- در اقسام تعلق نهی به «عبادت»- مشخص شد که اقسام هفت گانه مذکور در «معاملات» هم جاری است و نیازی به توضیح تک تک آن ها نیست.

تذكر: مقدمات هشت گانه بحث، پایان پذیرفت، اقوال در اصل مسأله تعلق نهی به

ص: ۲۱۳

۱- ای: ليس بمهم و اما الامثله « في المعاملات » على حدو امثله العبادات كنيكاح الخامسه لمن عنده اربع و بيع العبد و السفيه « في المنهى عنه لذاته » و بيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو الايجاب و القبول الناقلين « في المنهى عنه لجزئه » و كبيع الملايح « في المنهى عنه لشرطه » فان قدره على التسليم شرط في البيع و كبيع الحصاه « في المنهى عنه لوصفه اللازم » فان تعيين المبيع بالحصاه لازم لهذا البيع و كبيع مال الغير و بيع العنب ليعمل خمرا « في المنهى عنه لوصفه المفارق » و ان كان ربما يناقش في بعض الامثله. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۲۶۱.

الأول في العبادات: فنقول و على الله الاتكال: ان النهى (١) المتعلق بالعباده بنفسها و لو كانت جزء عباده بما هو عباده كما عرفت مقتضى لفسادها، لدلالته على حرمتها ذاتا، و لا- يكاد يمكن اجتماع الصيحه بمعنى موافقه الامر أو الشريعة مع الحرمة. و كذا بمعنى سقوط الاعاده، فانه مترتب على اتيانها بقصد القربه، و كانت مما يصلح لان يتقرب بها، و مع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، و يتأتى قصدها من الملتفت الى حرمتها كما لا يخفى. [١].

- شرح :

عبادت يا معامله، بسيار متكثر است به نحوى كه گفته شده بيش از ده قول در مسئله مطرح مى باشد كه ذكر آن ها مهم نيست اما براى تحقيق در مسئله، لازم است در دو مقام بحث نمود.

١- نهى در عبادت، مقتضى فساد است

[١]- اگر نهى مولوى تحريمى- مانند نهى متعلق به شرب خمر- به عبادتى- بما هو عباده- متعلق شود، نهى مذکور، مقتضى فساد آن عبادت است- لدلاله النهى على حرمة العباده- و اجتماع بين حرمت و صحه امکان ندارد، خواه معنای صحه را طبق تفسير

ص: ٢١٤

١- توضيحه: ان النهى المتعلق بالعباده سواء كان المنهى عنه عباده مستقلة كقوله: «لا تصل او لا تطف او لا تسع فى المغصوب» ام جزء لها كقوله: «لا- تقرأ العزائم فى الصلاه» امر شرطاً لها كقوله: «لا- تتوضأ بالماء المغصوب» يقتضى الفساد، فان العباده- بوصف كونها عباده- لا- فرق فى فسادها بالنهى المتعلق بها بين هذه الاقسام الثلاثه، لوجود ملاك الفساد- و هو دلالة النهى بطبعه مجردا عن القرينه على الحرمة الذاتيه الملازمه للفساد- فى العبادات لان الحرمة تكشف عن المبعوضيه المضاده للمحبوبيه المقومه للعباده و لا تجتمع المحبوبيه و المبعوضيه فى شىء واحد، فلا محاله يكون النهى رافعا للامر، فيفسد المنهى عنه سواء كان نفس العباده ام جزئها ام شرطها، غايه الامر ان سرايه فساد الجزء او الشرط الى نفس العباده منوطه بالاكتفاء به و عدم تداركه على ما سبق. ر. ك: منتهى الدرايه ٣ / ٢٧٦.

لا يقال: هذا لو كان النهى عنها دالا على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتّصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القربة، وعدم قدره عليها مع قصد القربة بها الا تشريعا، و معه تكون محرمة بالحرمة التشريعيه لا محاله، و معه لا تتّصف بحرمة أخرى، لامتناع اجتماع (١) المثليين كالضّدين [١].

- شرح :

متكلم (٢) در نظر بگیریم خواه طبق معنای فقیه (٣) زیرا عبادت صحیح چه از نظر متكلم و چه از نظر فقیه باید دارای دو خصوصیت باشد:

١- ذاتا صلاحیت مقربیت داشته باشد و بتواند عبد را به مولا نزدیک کند.

٢- مکلف هم در عمل، قصد تقرّب داشته باشد و عبادت را به عنوان مقرب الی المولی انجام دهد.

سؤال: آیا عبادتی که به واسطه حرمت «ذاتی»- مانند شرب خمر- مبعوضیت پیدا کرده، صلاحیت مقربیت دارد و می تواند صحیحا واقع شود و در نتیجه، مکلف به وسیله آن، قصد تقرّب داشته باشد؟

خیر! زیرا: ... و مع الحرمة لا تکاد تصلح لذلك [ای: لان يتقرب بها] و يتأتى قصدها (٤) من الملتفت الی حرمتها.

[١]- اشکال: اساس کلام شما- مصنف- این بود که: در صورت تعلق نهی به عبادت،

ص: ٢١٥

١- اقول: الممتنع اجتماعهما بحديهما لیکونا وجودین ممتازین اما اجتماعهما بذاتیهما علی نحو یکون احدهما مؤکدا للآخر فلا امتناع فيه بل هو واقع كثيرا. ر. ک: حقائق الاصول ٢ / ٤٣٧.

٢- یعنی: موافقه الامر یا موافقه الشریعه.

٣- یعنی: سقوط قضا و اعاده.

٤- معطوف علی قوله: يصلح یعنی: یمتنع قصد القربة من الملتفت اما الغافل بل مطلق المعذور فلا مانع من صحه عبادته. نعم تتوقف علی وجود جهه مصححه للتقرب و یمکن اثباتها بعموم او اطلاق یقتضی وجود مصلحه فی الفعل مطلقا و قد تقدم الکلام فی ذلك فی مقدمات المسأله السابقه و التنبیه الاول منها فراجع و تأمل. ر. ک: حقائق الاصول ١ / ٤٣٦.

حرمتش - مانند حرمت شرب خمر - «ذاتی» و ملازم با فساد است لذا نمی تواند صحیحا واقع شود لکن اشکال ما این است که: اصلا عبادت، حرمت ذاتی (۱) پیدا نمی کند زیرا:

الف: اگر مکلف، آن عبادتی را که شما می گوئید محرم است، بدون قصد قربت انجام دهد، عبادت بدون قصد قربت، حرمت ذاتی ندارد. اگر شخص حائض در ایام حیض - به عنوان ورزش یا منظور دیگری - بدون قصد قربت، اتیان صلات نماید، آن عمل، محرم نیست زیرا عبادت، مقوم به قصد قربت است و او قصد تقرب ننموده.

ب: چنانچه مکلف، آن عمل را با قصد قربت اتیان نمود به لحاظ اینکه عبادت مذکور از نظر شارع، صلاحیت مقربیت ندارد، حرام است امّا حرمتش تشریحی هست نه ذاتی، مثلا اگر شخص حائض، نماز را با قصد قربت اتیان نمود، آن صلات، محرم است امّا حرمتش مانند حرمت شرب خمر، ذاتی نیست بلکه تشریحی می باشد و کأنّ آن مکلف، چنین می گوید: درعین حال که شارع مقدّس، نماز را برای حائض مقرب قرار نداده امّا من خودم را در ردیف شارع قرار داده و می گویم صلات مذکور، مقربیت دارد.

اگر شیء حرمت تشریحی پیدا کرد، امکان ندارد حرمت ذاتی هم داشته باشد زیرا همان طور که اجتماع ضدّین، ممتنع است اجتماع مثلین هم امتناع دارد و نسبت به یک شیء امکان ندارد دو حرمت تعلق گیرد.

ص: ۲۱۶

۱- الحرمة الذاتية هي التي تكون عن مفسده في الفعل و توجب مبعوضيته شرعا و لو لم يأت به عن تشريع و افتراء على المولى في قبال الحرمة التشريعية و هي التي تكون عند الاتيان بالفعل على نحو التشريع و الافتراء على المولى فيكون صدوره حينئذ قبيحا مبعوضا على المكلف و ان لم يكن في حد ذاته قبيحا مبعوضا واقعا. ر. ك: عنایه الاصول ۱ / ۱۵۱.

فأنه يقال: لا ضمير في اتصاف ما يقع عباده- لو كان مأمورا به- بالحرمة الذاتيه، مثلا صوم العيدين كان عباده منهيًا عنها، بمعنى أنه لو أمر به كان عباده لا يسقط الامر به الا اذا أتى به بقصد القربه، كصوم سائر الايام، هذا فيما اذا لم يكن ذاتا عباده كالسجود لله تعالى ونحوه، و الا(1) كان محرما مع كونه فعلا عباده، مثلا اذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك و تعالى، كان عباده محرمة ذاتا حينئذ، لما فيه من المفسده و المبغوضيه في هذا الحال [1].

- شرح :

[1]- جواب: مصنف رحمه الله سه جواب برای اشکال مذکور بیان کرده اند:

۱- معنای عبادت در بحث دلالت نهی بر فساد با سائر موارد، مختلف است و شما- مستشکل- توهم کردید، عبادت(۲)، آن است که بالفعل در آن قصد قربت، معتبر است درحالی که ما در امر چهارم همین بحث، دو معنا برای عبادت بیان کردیم که با سائر موارد فرق دارد.

الف: عبادت، آن است که: «لو تعلق الامر به كان امره امرا عباديا لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قربي» مقصود، این است که: اگر به جای نهی، امر به آن متعلق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمه مکلف ساقط نمی شد مگر با قصد قربت، مانند صوم روز عید فطر که: یک عبادت محرم و عبادیتش به این معنا است که: صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایام ماه رمضان، مأمور به می شد، این صوم هم

ص: ۲۱۷

۱- ای: و ان كان عباده ذاتا فلا مانع من اتصافها بالحرمة الذاتية مع كونها عباده فعلا لا شأننا كالقسم الاول فان السجود الذي هو عباده ذاتا ولا- تنفك عنه العبادية كما هو مقتضى ذاتي كل شيء يمكن ان يكون له مفسده في حال توجب حرمة ذاتا كالسجود للشمس و القمر و الصنم و نحوها و عليه فلا مانع من اتصاف العباده الفعلية بالحرمة الذاتية «فالمتحصل»: انه لا مانع من اتصاف العباده بكلا قسميها- اعني الشأنيه كصوم العيدين و الذاتيه كسجود الجنب و الحائض له تعالى شأنه الذي نهى عنه في حالتى الجنابه و الحيض- بالحرمة الذاتية. ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۲۸۱.

۲- در محل بحث.

مانند سایر مصادیق صوم، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی شد (۱).

نتیجه: اگر نهی به صوم عید فطر، متعلق شد، چرا حرمت ذاتی نداشته باشد، اکنون و بالفعل که امری به آن تعلق نگرفته بلکه نهی به آن متعلق شده و نهی مانند نهی متعلق به شرب خمر، ذاتی هست پس عبادت در محلّ بحث، چنان معنایی دارد که منافاتی با مبعوضیت و حرمت ذاتیه ندارد.

ب: منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتا» (۲) جنبه عبادیت دارد و نیاز به امر ندارد (۳) مانند خضوع، خشوع و سجده در پیشگاه حضرت حق که ذاتا عبادت است و نیاز به تعبّد ندارد تا عنوان عبادت برای آن ها تحقّق پیدا کند.

سؤال: اگر یک عبادت ذاتی، متعلق نهی واقع شود مثلاً شارع مقدّس به شخص حائض دستور دهد، همان سجده ای که عبادت ذاتی هست در حال حیض بر تو حرام است، در این صورت نهی مذکور، نقصی دارد؟ آن سجده، عبادتی هست که فعلاً نهی ذاتی به آن تعلق گرفته و نهی دالّ بر مبعوضیت است - مانند نهی متعلق به شرب خمر و سایر محرّمات.

خلاصه جواب: طبق آن دو معنایی که برای عبادت (۴) ذکر کردیم، هیچ مانعی وجود ندارد که نهی متعلق به عبادت، دالّ بر حرمت ذاتی و کاشف از مبعوضیت و فساد باشد.

ص: ۲۱۸

۱- پس مقصود از تعلق نهی به عبادت، این نیست که اکنون یک عبادت فعلی مأمور به به امر وجوبی یا استحبابی داریم که نهی هم به آن تعلق گرفته، اگر چنین باشد کأنّ صددرجه از اجتماع امر و نهی بالاتر و اصلاً این مسئله، ممتنع است.

۲- با قطع نظر از نهی، ذاتا مقرب الی المولی هست.

۳- مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلق نگیرد، شما عبادیت آن را احراز نمی کنید.

۴- یعنی: عبادتی که داخل در بحث فعلی ما هست - بحث دلالت یا عدم دلالت نهی بر فساد.

مع أنه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية بناء على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفا بالحرمة، بل إنما يكون المتصفا بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال في التجزي و الانقياد، فافهم، هذا [١].

- شرح :

[١] - ٢- از شما پذیرفتیم که آن «حرمت»، تشریحی باشد- نه ذاتی- امّا اینکه گفتید اگر حرمت، تشریحی شد، محلّی برای حرمت ذاتی باقی نمی ماند چون اجتماع مثلین (١) مانند اجتماع ضدّین، ممتنع است، مورد قبول ما نیست زیرا: حرمت تشریحی و ذاتی با یکدیگر قابل اجتماع هستند چون متعلّق آن ها متفاوت است در حرمت ذاتی، «فعل مکلف» و فرضاً عمل خارجی، مانند نماز در ایّام حیض، حرام است به عبارت دیگر در صوم عید فطر- و سائر محرّمات- متعلّق حرمت ذاتی، فعل مکلف است امّا در حرمت تشریحی، حرمت بر فعل مکلف، متعلّق نیست بلکه حرمت به یک عمل قلبی تعلّق دارد یعنی: مکلف به حسب قلب و اعتقاد، چیزی را که مربوط به شریعت نیست، به شارع مقدّس اسناد می دهد، نمازی را که شخص حائض، بدون قصد قربت می خواند با نمازی که شخص حائض دیگری با قصد قربت اتیان می کند از نظر صلاحیت تفاوتی ندارد، فقط فرقی در یک مسئله قلبی است که: یکی از آن ها «ما لیس فی الدّین» را به حسب اعتقاد، جزء دین قرار داده و دیگری مرتکب چنین اسنادی نشده مانند مسأله تجزی که از نظر مصنّف، حرمت آن، متعلّق به قصد معصیت است نه فعل «متجزی به» و همچنین در باب انقیاد، ثواب، مربوط به انقیاد و قصد اطاعت است نه اینکه به فعل مکلف ارتباط داشته باشد.

نتیجه: اینکه شما- مستشکل- گفتید بین حرمت ذاتی و تشریحی، امکان جمع نیست، پاسخ ما این بود که منافاتی بین آن دو وجود ندارد.

ص: ٢١٩

١- یعنی حرمت ذاتی و حرمت تشریحی.

مع أنه لو لم يكن النهى فيها دالاً على الحرمة لكان دالاً على الفساد، لدلالته على الحرمة التشريعيه، فإنه لا أقل من دلالة على أنها ليست بأمور بها، و ان عمها اطلاق دليل الامر بها أو عمومه [١].

- شرح :

قوله: «فافهم» (١).

اشاره به این است که: در باب تجزی و انقیاد هم آن مطلب، مسلم نیست زیرا بعضی خواسته اند حرمت را به عمل خارجی و فعل «متجری به» سرایت دهند و

[١]- ٣- از شما مستشکل می پذیریم که در محل بحث، حرمت ذاتی تحقق ندارد بلکه فقط حرمت تشریحی مطرح است اما همان حرمت تشریحی دلیل بر بطلان عبادت است.

توضیح ذلک: گرچه حرمت تشریحی دلالت بر فساد ندارد اما می توان باتوجه به آن گفت: فرضاً صلوات شخص حائض، مأمور به نیست زیرا: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدُلُّكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» اطلاق دارد لکن «دعی الصَّلاة ایام اقرائک» آن را تقیید می کند و می گوید «أَقِمِ الصَّلَاةَ» متوجه شخص حائض در ایام حیض نیست نتیجتاً صلوات حائض، فاقد امر است و وقتی امر نداشت، باطل است.

اشکال: در صحت عبادت، نیاز به امر نیست بلکه ملاک امر هم کفایت می کند.

جواب: اینکه می گوئیم عبادت، نیاز به امر ندارد در صورتی است که ملاک امر در آن تحقق داشته باشد اما نسبت به صلوات حائض نه امری تحقق دارد و نه چیزی که

ص: ٢٢٠

١- «و فيه» ان الحرمة التشريعية في المقام و حرمة التجري هناك تتعلقان جميعا بفعل الجوارح كسائر الاحكام التكليفية و اما فعل القلب و هو الاعتقاد بوجوب ما ليس بواجب عمدا او قصد العصيان و العزم على الطغيان فهو السبب لتحقيق عنوان التشريع او التجري للفعل و هو المصحح للعقاب عليه و ان كان مجرد فعل القلب ايضا من دون صدور فعل من الجوارح مما يوجب استحقاق العقاب عقلا لکن دون عقاب من صدر عنه الفعل في الخارج و لم يقتصر على فعل القلب فقط و لعله الى هذا كله قد اشار اخيرا بقوله «فافهم». ر. ك: عنایه الاصول ١٥٢ / ٢.

نعم (۱) لو لم يكن النهى عنها الا- عرضا، كما اذا نهى عنها فيما كانت ضدّ الواجب مثلا لا يكون مقتضيا للفساد بناء على عدم الاقتضاء للامر بالشئ ء للنهى عن الضدّ الا كذلك- أى عرضا- فيخصّص به أو يقيد [۱].

- شرح :

کاشف از وجود ملاک امر در آن باشد.

خلاصه: لازم نیست برای بطلان عبادت از طریق حرمت ذاتی و مبعوضیت، مشی نمائیم بلکه از طریق عدم امر و نبودن ملاک امر، حکم به بطلان عبادت می نمائیم.

[۱]- «یک صورت، استثنا شده که: اگر نهی متعلق به یک عبادت، عرضی باشد، یعنی: نهی در حقیقت به شیء دیگری تعلق گرفته اما مجازا به آن عبادت متعلق شده، در فرض مذکور، آن نهی عرضی و مجازی، دلالت بر فساد ندارد زیرا نه دالّ بر حرمت است و نه بر عدم الامر دلالت می کند پس نهی مذکور، دلالت بر فساد و مأمور به نبودن عبادت ندارد تا مخصّص و مقید عمومات و اطلاقات عبادات باشد مانند...» (۲).

مثال: در بحث «ضد» به نحو مشروح بیان کردیم که: اگر امر به ازاله، مقتضی نهی از صلوات باشد، چنانچه مکلف به جای ازاله نجاست از مسجد، اشتغال به صلوات پیدا کند، آن نماز مسلّم باطل است اما اگر امر به ازاله، مقتضی نهی از صلوات نباشد بلکه غایت مفادش این باشد که نماز، مأمور به نیست (۳) در این صورت اگر مکلف به جای ازاله،

ص: ۲۲۱

۱- استدراک عن قوله لكان دالا على الفساد ای نعم لو لم يكن النهى عن العباده الا بالعرض و المجاز من قبيل اسناد الجری الى الميزاب و كان المنهى عنه حقيقه غيرها كما اذا نهى عن فعل الصلاه عند تنجس المسجد و كان المقصود من النهى عنها هو النهى عن ترك الازاله فلا يكون النهى حينئذ مقتضيا لفساد العباده بناء على ما تقدم في بحث الضد من عدم اقتضاء الامر بالشئ ء النهى عن الضد الخاص و عليه فيخصص بمثل هذا النهى العرضی عموم قولنا النهى في العبادات يقتضی الفساد او يقيد به اطلاقه. ر. ك: عنایه الاصول ۱۵۳ / ۲.

۲- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينی ۸۰ / ۱.

۳- زیرا در آن واحد نمی شود هم «مهم» و هم «اهم» مأمور به باشد.

المقام الثانی فی المعاملات: و نخبه القول: انّ النهی الدال علی حرمتها لا یقتضی الفساد، لعدم الملازمه فیها لغه و لا عرفاً بین حرمتها و فسادها أصلاً كانت الحرمة متعلّقه بنفس المعامله بما هو فعل بالمباشره أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبیب أو بالتسبب بها الیه و ان لم یکن السبب و لا المسبب بما هو فعل من الافعال بحرام [۱].

- شرح :

مشغول اتیان صلات شود، نمازش صحیح است زیرا ملاک عبادت- مصلحت- در صلات مزاحم با ازاله تحقّق دارد.

جمع بندی: مصنف رحمه الله در بحث دلالت نهی بر فساد عبادت، دو بیان داشتند هم حرمت ذاتی را دال بر فساد دانستند و هم فرمودند: حرمت تشریحی برای حکم به بطلان و فساد عبادت کفایت می کند.

۲- آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟

[۱]- سؤال: اگر نهی تحریمی به معامله ای متعلّق شد، مقتضی فساد آن هست یا نه؟

جواب: همان طور که در مقام اول بیان کردیم در باب «عبادات» بین حرمت و صحّت، امکان جمع نیست زیرا عبادت هم باید «صلاحیت مبریّت» داشته باشد و هم مکلف در مقام عمل، آن را با «قصد قربت» اتیان کند لذا اگر عبادتی، محرّم شد، آن دو ویژگی را ندارد و باطل است اما در باب «معاملات» آن دو خصوصیت، معتبر نیست لذا می گوئیم اگر معامله ای محرّم شد، آن حرمت، ملازمه با فساد معامله ندارد یعنی: درعین حال که حرام است، صحیح هم می باشد و اثر مقصود بر آن ترتّب پیدا می کند. به عبارت دیگر: نه از نظر لغت و نه از دید عرف، بین حرمت و فساد در باب معاملات، هیچ گونه ملازمه ای تحقّق ندارد.

تذکر: نوعاً معاملات، اسبابی هستند که انسان از طریق آن ها به مسببات توصل پیدا می کند مثلاً در مورد بیع به وسیله ایجاب و قبول- بیعت و اشتريت- تملیک و تملک حاصل می شود لذا نهی متعلّق به معامله را به این سه نحو تصوّر می کنیم:

ص: ۲۲۲

۱- گاهی نهی به سبب و ذات معامله تعلق می گیرد منتها نه از باب اینکه سبب در مسبب تأثیر می کند بلکه از جهت اینکه سبب، یکی از افعال مکلف است (۱) مانند بیع وقت ندا (۲).

سؤال: معنای حرمت بیع وقت ندا چیست و چه چیزی در آن هنگام حرام است؟

جواب: معامله وقت ندا از جهت اینکه نسبت به صلوات جمعه، بی اعتنایی هست، حرام می باشد نه از نظر اینکه تأثیر در ملکیت می کند و سببیت دارد لذا نفس بیع، محرم است «لا بما هو مؤثر فی الملكیه بل بما هو عمل من اعمال المكلف» لذا اگر مکلفی در وقت ندا به جای انجام معامله، به نظافت مغازه خود هم پردازد، عملش محرم است زیرا آن عمل هم با اتیان صلوات جمعه، مزاحم است.

۲- گاهی نهی به مسبب - مضمون معامله - تعلق می گیرد - از جهت اینکه مسبب هم فعل مکلف است (۳) - مانند بیع مصحف یا عبد مسلمان به کافر که در آن دو، ملکیت کافر، نسبت به مصحف یا عبد مسلمان، مبعوض شارع مقدس است پس نهی به مسبب - بما هو مسبب - تعلق گرفته است.

۳- گاهی نه سبب، حرام است و نه مسبب بلکه توسیّل و رسیدن به مسبب از طریق سبب خاص، منهی عنه و حرام است اما چنانچه از طریق دیگری (۴) آن مسبب ایجاد شود، حرام نیست مانند ملکیت «زائد» از طریق بیع ربوی. اگر مکلفی، یک من گندم را به دو من گندم فروخت، در این صورت آیا «نفس البیع بما هو فعل من افعال المكلف» مبعوض شارع است یا اینکه ملکیت زائد - یک من گندم اضافه - از نظر شارع، مبعوضیت دارد یا امر دیگری؟

ص: ۲۲۳

۱- فعل مباحثی مکلف است.

۲- در زمانی که صلوات جمعه، دارای وجوب است.

۳- فعل مع الواسطه ای هست که انسان از طریق سبب به آن مسبب توصل پیدا می کند.

۴- غیر از آن سبب خاص.

و أنما يقتضى الفساد فيما اذا كان دالا على حرمه ما لا يكاد يحرم مع صحّتها، مثل النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع (١) أو بيع شىء (٢).

نعم لا- يبعد دعوى ظهور النهى عن المعامله فى الارشاد الى فسادها، كما أنّ الامر بها يكون ظاهرا فى الارشاد الى صحّتها من دون دلالة على ايجابها، أو استحبابها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

از طريق «بيع ربوى» توصل به ملكيت زائد، نزد شارع، مبعوض است (٢) اما نفس بيع «بما هو فعل من افعال المكلف» و همچنين ملكيت زائد، مبعوضيت ندارد زيرا اگر آن مقدار زائد از طريق هبه يا صلح تمليك شود، نزد شارع، مبعوض نيست.

سؤال: حکم اقسام سه گانه مذکور چيست؟

جواب: در اقسام ثلاثه مذکور اگر دليل خارجى نداشته باشيم، نهى دلالت بر فساد نمى کند يعنى: بيع وقت ندا درعين حال که حرام است اما صحيح مى باشد و همچنين بيع عبد مسلمان به کافر گرچه حرام است اما صحيح مى باشد و ...

[١]- از دو طريق مى توان گفت نهى در باب معاملات، مقتضى فساد است.

١- چنانچه نهى شود از چيزى که اگر معامله، صحيح بود، حرام و منهى عنه نبود به عبارت ديگر در باب معاملات اگر نهى به جاي اينکه به اقسام ثلاثه مذکور تعلق گيرد، متعلق به چيز ديگرى شود مثلا- نهى، دلالت کند بر حرمت تصرف در ثمن يا مثلن.

اگر معامله اى صحيح باشد، معنا ندارد، تصرف در ثمن يا مثلن، حرام باشد پس حرمت تصرف در ثمن يا مثلن، دليل بر بطلان معامله است مانند «بيع العذره سحت» اگر بيع عذره، صحيح باشد، معنا ندارد، تصرف در ثمن آن، حرام باشد.

ص: ٢٢٤

١- [كبيع الربا.

٢- كبيع الميته] ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٤٤١.

٣- ملكيت زائد- من حيث هو- مانند ملكيت كافر، نسبت به مصحف نيست در اين فرض از هر طريقى، كافر، مالك مصحف شود، نزد شارع، مبعوض است.

لكنه في المعاملات (١) بمعنى العقود و الايقاعات، لا- المعاملات بالمعنى الاعمّ المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظه القرائن في خصوص المقامات، و مع عدمها لا محيص عن الاخذ بما هو قضيه صيغه النهى من الحرمة، و قد عرفت أنها غير مستتبعه للفساد لا لغه و لا عرفا [١].

- شرح :

٢- اصلا نهى از معامله، تحريمى نيست بلکه دالّ بر ارشاد به بطلان معامله مى باشد مانند «لا تبع ما ليس عندك» يعنى: مالى که ملك شما نيست و در اختيار شما قرار ندارد، نفروشيد، نهى مذکور، تحريمى نيست بلکه ائمه عليهم السلام در مقام ارشاد و راهنمايى به اين مطلب بوده اند که: بى جهت خود را در زحمت نيندازيد و مال مردم را نفروشيد زيرا به آن وسيله به هدف خود نمى رسيد و تمليک و تملک بر آن معامله، مترتب نمى شود.

تذکر: در باب معاملات اگر با اوامرى مواجه شدیم، توهم نشود که بر ايجاب يا استحباب دلالت دارد (٢) بلکه اوامر مذکور، نسبت به صحت معامله ارشاد دارد، فرضا وقتى گفته مى شود «اجازه بده» يا «بفروش» مقصود، اين نيست که اجاره يا بيع شرعا واجب است بلکه منظور، اين است که بر آن معامله، اثر شرعى ترتب پيدا مى کند و به آن وسيله شما به اثر مقصود، نائل مى شويد.

نتيجه: «کثيرا ما» نواهي در باب معاملات، ظهور در ارشاد به فساد و اوامر، ظهور در صحت و نفوذ معاملات دارد.

[١]- اينکه گفتيم نواهي در معاملات ظهور در ارشاد به فساد دارد، مقصود،

ص: ٢٢٥

١- لا- وجه لتخصيص ظهور النهى فى الارشاد الى الفساد دون الحرمة الذاتية بالمعاملات بالمعنى الاخص فقط اى العقود و الايقاعات بل لا يبعد ظهوره حتى فى المعاملات بالمعنى الاعمّ مما يقبل الاتصاف بالصحة و الفساد كغسل النجاسات و المتبع على كل حال هو الظهور فان كان النهى ظاهرا فى الارشاد بقريته حال او مقال فهو و الا فلا بدّ من الاخذ بما هو ظاهر النهى لو لا القرينه و هو الحرمة و قد عرفت انها مما لا تقتضى الفساد الا فى العبادات ر. ك: عنايه الاصول ٢ / ١٥٥.

٢- مثلا «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» دلالت بر صحت معامله دارد نه بر وجوب يا استحباب آن.

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه. منها: ما رواه في الكافي (١) و الفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام «سأله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده، فقال: ذلك الى سيده ان شاء اجازة و ان شاء فرق بينهما، قلت: اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتيبه و ابراهيم النخعي و اصحابهما يقولون: ان اصل النكاح فاسد، و لا يحل اجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: انه لم يعص الله انما عصى سيده، فاذا اجاز، فهو له جائز» حيث دل بظاهره على ان النكاح لو كان مما حرّمه تعالى عليه كان فاسدا [١].

- شرح :

معاملات اصطلاحی هست یعنی «عقود و ایقاعات» امّا معامله ای را که ما در اینجا بحث می کنیم، در دائره وسیع تری قرار دارد. گفتیم منظور از معامله هر چیزی است که عبادت نباشد خواه معامله اصطلاحی باشد یا نباشد لذا در باب معاملات- با آن دائره وسیع- نمی توان گفت نهی، ظهور در ارشاد به فساد دارد بنابراین اگر معامله ای در ردیف آن معاملات اصطلاحی نبود لکن عنوان عبادت هم بر آن منطبق نشد، چه دلیلی داریم که نهی ظهور در ارشاد به فساد داشته باشد؟ لذا باید به قرائن توجه نمود اگر از طریق قرائن توانستیم، استفاده کنیم که نهی، ظهور در ارشاد به فساد دارد، همان را اخذ می کنیم و الا باید ظاهر نهی را اخذ نمود و قبلا- هم بیان کردیم که نهی، دلالت بر حرمت می کند اما حرمت (٢) در باب معاملات، مقتضی فساد نیست (٣).

[١]- گفته شده که شما پیوسته بحث را در دائره عقل، عرف و لغت تعقیب می کنید،

ص: ٢٢٦

١- ر. ک: کافی ٥ / ٤٧٨.

٢- فحرمه التصرف فی الماء المغصوب بتطهير الثوب و البدن به لا تدل علی الفساد ای بقاء النجاسه. ر. ک: منتهی الدرایه ٣ / ٢٩٠.

٣- لا لغه و لا عرفا.

و لا يخفى أنّ الظاهر أنّ يكون المراد بالمعصيه المنفيّه هاهنا أنّ النّكاح ليس ممّا لم يمضه الله و لم يشرعه كي يقع فاسدا و من المعلوم استتباع المعصيه بهذا المعنى للفساد، كما لا يخفى، و لا بأس باطلاق المعصيه على عمل لم يمضه الله تعالى و لم يأذن به،

- شرح :

درحالی که ما روایاتی داریم که حکم مسئله را مشخص نموده.

توضیح ذلک: از روایات استفاده می شود که هر معامله محرّم، فاسد است مثلا زراره درباره عبدی که بدون اجازه مولا ازدواج نموده از امام باقر علیه السّلام سؤال نمود حضرت در پاسخ او فرمودند: «ذلک الی سیده ان شاء اجازه و إن شاء فرّق بینهما»(۱).

زراره: بعضی از علماء اهل تسنّن فتوا داده اند که آن نکاح، باطل است و چنانچه بعدا مولی اجازه نماید، اثری بر آن مترتب نمی شود.

امام علیه السّلام: «أنّه لم يعص الله أنما عصی سیده فاذا اجاز فهو جائز». یعنی: عبدی که بدون اذن مولی ازدواج کرده، مرتکب معصیت الهی نشده بلکه «معصیه المولی» از او سر زده لذا وقتی مولی آن نکاح را، اجازه نمود، صحیح است و وجهی برای بطلان نکاح وجود ندارد.

نتیجه: اگر در نکاح مذکور، معصیت پروردگار متعال تحقق داشت، فاسد و حق با مستدّین بود لکن چون عصیان امر خداوند متعال محقق نشده، باطل نیست پس از روایت استفاده می شود که: عصیان امر خداوند متعال در باب معاملات، ملازم با فساد آن است.

ص: ۲۲۷

۱- یعنی: صحت نکاح بر اجازه بعدی مولی متوقف است.

كما أطلق (١) عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه أنه معصيه. و بالجمله: لو لم يكن ظاهرا في ذلك لما كان ظاهرا فيما توهم، و هكذا حال سائر الاخبار الواردة في هذا الباب، فراجع و تأمل [١].

- شرح :

[١]- «ظاهر» این است که معنای «لم يعص الله»، معصیت اصطلاحی نیست. کأنّ امام علیه السلام درصدد بیان این بوده اند که: نکاح (٢) از عقودی نیست که خداوند متعال امضا نکرده باشد تا فاسد باشد آری اگر از عقودی بود که شارع مقدّس آن را امضا نموده بود و جزء عقود فاسد بود (٣)، می بایست بگوئیم نکاح، باطل است پس معنای «لم يعص الله» چنین است: «لیس بنحو لم یکن یمضه الله» پس مسئله انفاذ و تنفیذ، مطرح است.

شاهد: در روایت مذکور، چنین تعبیر شده: «أما عصی سیده».

آیا مگر مولا قبلا به عبدش گفته بود، ازدواج نکن و او مخالفت کرده؟

اگر قبلا چنان دستوری به عبد داده بود، می توان تعبیر نمود «أما عصی سیده» اما فرض مسئله، این است که عبد، بدون اطلاع مولا ازدواج نموده پس چرا در روایت، چنان تعبیری شده؟ لذا می گوئیم مقصود از عصیان، این است که چرا او از مولا اذن نگرفته و به همین جهت در روایت، تعبیر به عصیان شده.

ص: ٢٢٨

١- وجه ذلك ان العبودیه تقتضی عدم صدور فعل عن العبد الا عن امر سیده و اذنه، حیث إنّه کلّ علیه لا یقدر علی شیء فاذا استقل بامر کان عاصیا حیث اتی بما ینافیہ مقام عبودیتہ و لا سیما مثل التزوج الذی کان خطرا [خطیرا] و اما وجه انه لم یعص الله فیہ، فلأجل کون التزوج بالنسبه الیه ایضا کان مشروعا مطلقا [ماضیا] غایتہ انه یعتبر فی تحقیقه اذن سیده و رضاه، و لیس کالنکاح فی العده غیر مشروع من اصله فان اجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نفوذہ و ارتفع محذور عصیانه، فعصیانه لسیده «منه قدّس سرّه». ر. ک: منتهی الدرایه ٣/ ٢٩٣.

٢- : مانند ربا- بنا بر قول به بطلان.

٣- « و من المعلوم استتباع المعصیه بهذا المعنی للفساد».

تذنیب: حکى عن أبى حنیفه و الشیبانی دلایله النهی علی الصیحه، و عن الفخر(۱) أنه وافقهما فی ذلك. و التحقیق أنه فی المعاملات كذلك اذا كان عن المسبب أو التسبب [التسبب](۲) لاعتبار القدره فی متعلق النهی كالامر، و لا یکاد یقدر علیهما الا فیما كانت المعامله مؤثره صحیحه [۱].

- شرح :

نتیجه: معنای «لم یعص الله» همان است که به نحو مشروح بیان کردیم و بین عصیان در محلّ بحث با سایر موارد، تفاوت است. تذکر: ظاهر روایت، همان بود که توضیح دادیم اما اگر بگوئید در آن معنا ظهور ندارد، پاسخ ما این است که معنای مذکور، محتمل است و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» زیرا اگر معنای «لم یعص الله»، «لم یمضه الله» باشد، بدیهی است که هر معامله ای را شارع مقدّس امضا نکند، باطل است و ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد.

آیا نهی بر صحت متعلق خود دلالت می کند؟

[۱]- از ابو حنیفه و شیبانی حکایت شده که نهی - چه در عبادات و چه در معاملات - دلالت بر صحت می کند و از علمای شیعه از فخر المحققین رحمه الله نقل شده که ایشان هم با آن دو، موافقت نموده اند.

مصنّف رحمه الله: برای نقد و بررسی کلام مذکور، بحث «عبادات» و «معاملات» را جداگانه مطرح می نمائیم.

الف: همان طور که در بحث قبل - المقام الثانی - بیان کردیم، نهی متعلق به معامله بر سه قسم است لذا لازم است هر کدام را به طور مجزا بحث نمود.

ص: ۲۲۹

۱- فخر المحققین ابو طالب محمد بن جمال الدین حسن بن یوسف المطهر الحلّی، ولد سنه ۶۸۲، فاز بدرجه الاجتهاد فی السنه العاشره من عمره الشریف کان والده العلامه یعظمه و یشی علیه، له کتب منها «شرح مبادئ الاصول» و ... توفی سنه ۷۷۱ ه ر. ک: روضات الجنات ۶/ ۲۳۰ رقم ۵۹۱.

۲- در کتاب حقائق الاصول و عنایه الاصول چنین آمده: عن المسبب او «التسبب» - نگارنده.

۱- گاهی نهی به مسبب تعلق می گیرد- از جهت اینکه مسبب هم فعل مکلف است(۱)- مانند بیع مصحف یا عبد مسلمان به کافر که در آن دو، ملکیت کافر، نسبت به مصحف یا عبد مسلمان، مبعوض شارع مقدس است. در فرض مزبور به لحاظ اینکه در متعلق نهی، قدرت، معتبر است(۲) لازمه اعتبار قدرت، این است که مکلف باید بتواند عبد مسلمان را به کافر تملیک نماید- یعنی مقذور مکلف باشد- و این امر در صورتی مقذور است که معامله، صحیح باشد و چنانچه معامله عبد مسلم در فرض مسئله به طور کلی باطل باشد، مکلف قدرت ندارد که عبد مسلمان را به کافر تملیک نماید زیرا به مجزّدی که معامله و بیعی انجام دهد آن معامله، باطل است و تملیک و تملک حاصل نمی شود.

خلاصه: اگر گفتند تملیک مصحف به کافر، حرام است، نفس این مطلب، دالّ بر این است که اگر معامله ای واقع شد، صحیح است لکن استحقاق عقوبت به قوّت خود باقی هست پس اگر نهی به مسبب تعلق گرفت، نفس تعلق نهی به مسبب، دلیل بر مقذوریت آن است و مقذوریت مسبب، ملازم با صحّت معامله هست زیرا اگر معامله، باطل باشد، مسبب، مقذور مکلف نخواهد بود پس نظر ابو حنیفه و شیانی در قسم اوّل، صحیح است.

۲- گاهی نهی به تسبیب(۳) تعلق می گیرد به عبارت دیگر: گاهی نه سبب، حرام است و نه مسبب بلکه توصل و رسیدن به مسبب از طریق سبب خاص، منهی عنه و حرام است(۴) مثل اینکه بگویند تملیک زائد از طریق بیع ربوی، حرام است که معنایش این است:

ص: ۲۳۰

۱- فعل مع الواسطه ای هست که انسان از طریق سبب به آن مسبب توصل پیدا می کند.

۲- البته در متعلق امر هم قدرت، معتبر است.

۳- یا تسبیب.

۴- برای توضیح بیشتر درباره این قسم به بحث قبل -المقام الثانی- مراجعه شود.

و أما إذا كان عن السبب، فلا، لكونه مقدورا و ان لم يكن صحيحا. نعم قد عرفت أنّ النهي عنه لا ينافيها (1) [1].

- شرح :

تمليک زائد از طریق بیع مذکور، مقدور مکلف است و معنای مقدوریت، صحت معامله هست چون اگر بیع ربوی به طور کلی باطل باشد، مکلف قدرت ندارد از آن طریق، زائد را تملیک نماید پس اگر نهی در معامله به تسبیب تعلق گرفت، دلیل بر صحت معامله است و فتوای ابو حنیفه در قسم مذکور هم صحیح است.

[1]- 3: گاهی نهی به سبب تعلق می گیرد منتها نه از باب اینکه سبب در مسبب تأثیر می نماید بلکه از جهت اینکه سبب، یکی از افعال مکلف است (2) مانند بیع وقت ندا (3) که از نظر بی اعتنائی به نماز جمعه و مزاحمت با آن، حرام می باشد نه از جهت اینکه در تملیک و تملک تأثیر می کند.

نهی متعلق به سبب- بما انه فعل من افعال المكلف- نه دلالت بر فساد می کند (4) و نه دلالت بر صحت.

البتّه ما هم قبول داریم که در متعلق نهی، مانند متعلق امر، قدرت، معتبر است اما لازمه

ص: ۲۳۱

۱- تقریره ان النهی الحقيقي و هو النهی التحريمي اذا تعلق بحقيقه المعامله ای بتمام اجزائها و شرائطها التي لها مدخلیه فی تحقیقها لا بد و أن تكون مقدوره للمكلف و الا لما صح تعلق النهی بها كالامر الحقيقي اذا تعلق بايجاد حقيقه الشی فلو خالف المكلف و اتى بالمنهى عنه فقد اتى بحقيقته و ماهيته و لا- نعى بالصحة الا- هذا و هذه الكبرى، صحیحه لا غبار علیها لكن الكلام فی الصغرى يقتضى تفصيلا و هو ان فی المعاملات سواء تعلق النهی بالمسبب او بالتسبیب لو اتى بها المكلف فقد اتى به صحیحا فان النهی عنهما يكشف عن كونهما مقدورين للمكلف و اما اذا نهى عن السبب فلا يقتضى صحته كما لا يقتضى فساد فانه بما هو فعل من الافعال يكون مقدورا له صحیحا كان او فاسدا. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲۶۶/۱.

۲- فعل مباشری مكلف است.

۳- در زمانی که صلات جمعه، واجب است.

۴- که این مطلب را قبلا توضیح دادیم.

و أمّا العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود و الركوع و الخشوع و الخضوع له تبارك و تعالی، فمع النهی عنه یكون مقدورا كما اذا كان مأمورا به [۱].

- شرح :

اعتبار قدرت، این نیست که بیع مذکور، صحیح یا باطل باشد. مکلف، قدرت بر بیع وقت ندا دارد گرچه فاسد باشد زیرا نهی به تملیک و تملک تعلق نگرفته بلکه به ذات سبب- بما انه فعل من افعال المكلف- متعلق شده (۱) پس مسأله اعتبار قدرت در متعلق تکالیف، اقتضا ندارد که اگر نهی به سبب تعلق گرفت، حتما باید آن سبب، مؤثر باشد بلکه ذات سبب- ایجاب و قبول- مقدور مکلف است خواه ایجاب و قبول در تملیک و تملک، مؤثر باشد یا نباشد.

خلاصه: نهی متعلق به سبب نه دلالت بر فساد می کند و نه دلالت بر صحت.

[۱]- ب: سؤال: آیا کلام ابو حنیفه و شیانی در باب عبادات، صحیح است یا نه به عبارت دیگر: آیا اگر عبادتی منهی عنه واقع شد، تعلق نهی، دلالت بر صحت عبادت می کند؟

جواب: قبل (۲) هم بیان کردیم که دو تعریف برای عبادت- در محل بحث- وجود دارد که به نظر ما دچار اشکال- نقض و ابرام- نیست و شما هر کدام از آن دو معنا را بپذیرید، کلام ابو حنیفه و شیانی، مردود است که اینک به توضیح آن می پردازیم.

۱- منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتا» (۳) جنبه عبادت دارد و محتاج به امر

ص: ۲۳۲

۱- اگر مکلفی در وقت ندا مشغول انجام بیع فاسد هم باشد، مرتکب عمل حرام شده زیرا از نظر مزاحمت و بی اعتنائی نسبت به نماز جمعه، فرقی ندارد که بیع، فاسد باشد یا صحیح.

۲- در امر رابع.

۳- با قطع نظر از نهی ذاتا مقرب الی المولی هست.

و ما كان منها عباده لاعتبار قصد القربه فيه لو كان مأمورا به، فلا يكاد يقدر عليه الا اذا قيل باجتماع الامر و النهى فى شىء و لو بعنوان واحد و هو محال و قد عرفت (١). أن النهى فى هذا القسم انما يكون نهيا عن العباده، بمعنى أنه لو كان مأمورا به كان الامر به أمر عباده لا يسقط الا بقصد القربه [١].

- شرح :

نیست (٢) مانند خضوع و سجده در پیشگاه حضرت حق.

اگر شارع مقدّس، شخص جنب یا حائض را نهی نمود که در حال جنابت یا حیض در مقابل خداوند، سجده و خضوع نمایند، در عین حال که خضوع ذاتا عبادت است و نیاز به تعبّد و امر شرعی ندارد (٣)، تعلق نهی، نسبت به سجود، دلالت بر صحّت نمی کند بلکه دالّ بر فساد عبادت است زیرا سجده در حال جنابت برای جنب، مقدور است اما در عین حال، مبعوض مولا می باشد و مقرب الی المولی نیست لذا وجهی ندارد که نهی دلالت بر صحّت نماید.

خلاصه: حرمت، ملازم با فساد عبادت است و کلام ابو حنیفه در این قسم، مردود است.

[١]- ٢: تعریف دیگر عبادت- در محلّ بحث- این است که: «لو تعلق الامر به کان امره امرا عبادیا لا یکاد یسقط الا اذا اتى به بنحو قریبی» مقصود، این است که اگر به جای نهی امر به آن متعلق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمه مکلف، ساقط نمی شد مگر با

ص: ٢٣٣

١- دفع لتوهم انه اذا امتنع تعلق النهی بالعباده كيف وقع النزاع فى المسأله فى النهی المتعلق بالعباده؟ و وجه الدفع ان المراد من العباده ليس ذلك المعنى بل معنى لا يمتنع تعلق النهی به كما تقدم فى بيان معنى لفظ العباده فى العنوان و اللّٰه سبحانه اعلم و له الحمد. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ٤٤٤.

٢- مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلق نگیرد شما عبادیت آن را احراز نمی کنید.

٣- هر مکلفی می داند که خضوع و سجده در برابر خداوند متعال، پرستش و عبادت است.

قصد قربت مانند صوم عید فطر که: عبادت محرم است و عبادتیش به این معنا هست که صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایام ماه رمضان، مأمور به می شد، آن صوم هم مانند سائر مصادیق روزه، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی شد اما فعلا صوم عید فطر، متعلق نهی و مبعوض مولا هست.

سؤال: آیا می توان تعلق نهی به روزه عید فطر را دلیل بر صحّت آن دانست؟

جواب: خیر! عبادت یا باید «امر» به آن متعلق شود یا لا اقل واجد «ملاک امر» باشد لذا نمی توان گفت صوم عید فطر هم متعلق امر است و هم نهی به آن تعلق گرفته زیرا اگر چنین باشد کأنّ صددرجه از اجتماع امر و نهی، بالاتر و اصلا این مسئله، ممتنع است چون در اجتماع امر و نهی، امر به یک عنوان و نهی به عنوان دیگر تعلق می گیرد، در محلّ بحث اگر بنا باشد امر و نهی تحقق داشته باشد باید هر دو به صوم عید فطر متعلق شود یعنی: روزه عید فطر هم امر داشته باشد که ملاک و زمینه قصد قربت باشد و هم نهی داشته باشد زیرا فرض بحث ما این است که نهی به عبادت متعلق شده و این مطلب، مستحیل است که شیء واحد ذو عنوان واحد، هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی لذا نمی توان گفت با تعلق نهی، نسبت به صوم عید فطر، آن عمل، صحیح است و نهی، دلالت بر صحّت دارد، عبادت روزه عید فطر، تعلیقی است و اکنون - بالفعل - عبادت نیست بلکه مبعوض مولا می باشد و چیزی که مبعوض و مبعّد هست، نمی تواند مقرب هم باشد.

خلاصه: کلام ابو حنیفه در این قسم از عبادت - یعنی: بنا بر تعریف اخیر - هم به طور کلی باطل است.

- شرح :

[١]- اشاره به این است که: ظاهر تعلق نهی به عبادت، این است که: بالفعل متعلق نهی باشد نه اینکه عبادت تعلیقی باشد یعنی: «لو تعلق الامر به كان امره امرا عباديًا...».

ص: ٢٣٥

١- و قد قال المصنف في الهامش في ملخص هذا التحقيق ما هذا لفظه ملخصه: «ان الكبرى و هي ان النهى حقيقه اذا تعلق بشىء ذي اثر كان دالا على صحته و ترتب اثره عليه لاعتبار القدره فيما تعلق به النهى كذلك و ان كانت مسلمه الا ان النهى كذلك لا يكاد يتعلق بالعبادات ضروره امتناع تعلق النهى كذلك بما تعلق به الامر كذلك و تعلقه بالعبادات بالمعنى الاول و ان كان ممكنا الا- ان الاثر المرغوب منها عقلا- و شرعا غير مترتب عليها مطلقا بل على خصوص ما ليس بحرام منها و كذا الحال فى المعاملات فان كان الاثر فى معامله مترتب عليها و لازما لوجودها. كان النهى عنها دالا على ترتبه عليها لما عرفت انتهى» فيستفاد من مجموع كلماته فى المتن و الهامش تسليم ما قاله ابو حنيفه فى موردین من ابواب المعامله و هما النهى عن المسبب او التسبب و فى قسم واحد من العبادات اى العبادات الذاتيه و اما فى السبب من المعاملات لا يدل على الصحه و ان كان نفس ذاته بما هو فعل مقدورا للمكلف و فى القسم الآخر من العبادات فليس النهى متعلقا بحقيقتها كى يدل على الصحه الا على القول بجواز اجتماع الضدين فى موضوع واحد فتدبر و لا تصغ الى قول من يقول ان النهى عن المسبب يقتضى الفساد معللا بان النهى عنه يكون معجزا مولويا للمكلف عن ظرف الفعل و رافعا لسلطنته على الفعل و الترك فيكون مخرجا بشرط الصحه فان من شرائطها ان لا يكون الانسان محجورا عن التصرف فيها لتعلق حق الغير بها او لغير ذلك فيكون دالا على الفساد فان ذلك دعوى بلا- دليل بل قد عرفت الدليل على خلافها فان النهى الحقيقى عن المسبب يستلزم مقدوريته كى يمكن امتثاله و عصيانه و الاعتذار عن ذلك بان المسببات العرفيه تتصف بالتحقق عند ايجادها باسبابها لا محاله من غير فرق فى ذلك قبل النهى و بعده و النهى يدل على عدم كونها ممضاه فى نظر الشارع و فرق واضح بين عدم القدره على ايجاد الملكيه العرفيه و بين عدم كونها ممضاه و ما هو يناهى النهى انما هو الاول و المدعى كونه لازما للنهى هو الثانى، فخرج عن الفرض كما لا يخفى لان الكلام فى تعلق النهى الحقيقى بمعامله و هذا الاعتذار مبنى على دعوى ظهور النهى عن المعامله فى الارشاد الى الفساد و الله العالم. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٢٦٧.

و هي: أنّ المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه هو عبارته عن حكم انشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية و لو بقريته الحكمه، و كان يلزمه لذلك وافقه في الايجاب و السلب أو خالفه، فمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً- لو قيل به- قضيه شرطيه سالبه بشرطها و جزائها لازمه للقضيه الشرطيه التي تكون معنى القضيه اللفظيه، و يكون لها خصوصيه بتلك الخصوصيه كانت مستلزمه لها [١].

- شرح :

مقصد سوم «مفاهيم»

اشاره

-[١]

تعريف مفهوم:

همان طور که از موارد اطلاق و استعمال آن لفظ، ظاهر می شود، مفهوم، یک «حکم» به عبارت دیگر، قضیه ای هست که دارای موضوع و محمول- و گاهی دارای شرط و جزا- می باشد پس مفهوم، یک معنای مفرد در برابر جمله نیست بلکه قضیه ای می باشد که متضمن حکم انشائی (١) یا اخباری (٢) هست (٣).

ص: ٢٣٦

١- مانند: «إن جاءك زيد فأكرمه».

٢- مانند: «ان جئتني فانا اعطيتك ديناراً».

٣- لزومی ندارد که مفهوم همیشه در ايجاب و سلب با منطوق، مخالف باشد بلکه گاهی مفهوم، مخالف است و گاهی موافق، مانند آیه شریفه فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ که از آن به اولویت استفاده می شود ضرب و شتم والدین هم حرام است.

سؤال: اساس و منشأ آن قضیه، چیست؟

جواب: در معنای منطوقی (۱) خصوصیت و مزیتی هست که لازمه آن، وجود و ثبوت این مفهوم است.

سؤال: آن خصوصیت چیست؟

جواب: کسانی که می گویند قضیه شرطیه، دارای مفهوم هست، جمله «ان جاءك زيد فاکرمه» را چنین معنا می کنند: علت تامه منحصره وجوب اکرام، مجی و زید است بنابراین اگر مجی و زید، علت منحصره برای وجوب اکرام پیدا کرد، بدیهی است که هر شیء که علت منحصره اش منتفی شود آن شیء هم منتفی می شود پس معنا و مفهوم جمله مذکور، این است: «عند عدم مجی و زید لا یجب اکرامه» زیرا مجی و زید، علت منحصره وجوب اکرام بود پس در حقیقت، معنای منطوقی بر خصوصیتی دلالت می کند که آن ویژگی مثلاً علت منحصره هست و علت منحصره، مستتبع و مستلزم قضیه مفهومی می باشد.

سؤال: آن خصوصیت از چه طریقی استفاده می شود و چه چیز بر آن دلالت می کند؟

جواب: پاسخ آن را در مباحث بعدی ضمن توضیح ادله فائلین به ثبوت مفهوم بیان می کنیم که مثلاً آیا «ان» یا «اذا» از طریق «وضع» دلالت بر علت منحصره می کند یا از طریق سائر قرائن، اما آنچه فعلاً لازم به تذکر می باشد این است که: اگر «ان» شرطیه بالوضع یا به وسیله سائر قرائن، دلالت بر علت منحصره نماید، آن قضیه مفهومی هم ثابت است و الا خیر.

خلاصه: «مفهوم»، قضیه ای است که متضمن حکم انشائی یا اخباری می باشد و آن

ص: ۲۳۷

۱- همان معنایی که مستقیماً نفس لفظ بر آن دلالت می کند.

فصَحَّ أن یقال: انَّ المفهوم انما هو حکم غیر مذکور، لا أنَّه حکم لغیر مذکور، كما فسِّر به، وقد وقع فيه التَّقْض و الابرام بین الاعلام مع أنَّه لا موقع له كما أشرنا الیه فی غیر مقام، لانه من قبیل شرح الاسم، كما فی التَّفْسیر اللغوی.

و منه قد انقدح حال غیر هذا التَّفْسیر ممّا ذکر فی المقام، فلا یهمنا التَّصدی لذلك [۱].

- شرح :

قضیّه، نتیجه خصوصیتی هست که در معنای منطوقی تحقّق دارد مانند خصوصیت علیّت منحصره که در قضایای شرطیه بنا بر قول به ثبوت مفهوم، ثابت است.

تذکّر: گرچه مصنّف، چنین تصریح نموده اند: در معنایی که برای مفهوم بیان کردیم فرقی بین مفهوم موافق و مخالف وجود ندارد اما درعین حال، بیان ایشان در مفهوم موافق جریان ندارد.

توضیح ذلک: از آیه شریفه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» به مفهوم موافقت، حرمت ضرب و شتم استفاده می شود اما اشکال ما این است که در منطوق آیه، خصوصیتی وجود ندارد که بر آن معنا دلالت نماید. مگر اینکه چنین توجیه نمائیم که آن «خصوصیت» لزومی ندارد علیّت منحصره باشد بلکه خصوصیت تعرّض نسبت به ادنی مرتبه، مستلزم افاده حکم مرتبه متوسط یا بالاتر است یعنی: کأنّ معنای آیه شریفه، این است که: نسبت به والدین «اف» - که پائین ترین مراتب توهین است - نگوئید بنابراین، بدیهی است که اگر پائین ترین مراتب اهانت، ممنوع شد، وضع مرتبه متوسط و بالاتر، واضح است و الا اگر آن خصوصیت، عبارت از علیّت منحصره باشد فقط در مفهوم مخالف جریان دارد اما در مفهوم موافق، جاری نیست.

[۱] - مصنّف رحمه الله نتیجه گیری می کنند که: «المفهوم انما هو حکم غیر مذکور» (۱).

ص: ۲۳۸

۱- «غیر مذکور» صفت نفس حکم است.

مفهوم، یعنی: آن حکمی که در لفظ بیان نشده.

تعبیر مزبور هم در مفهوم موافق، صادق است و هم در مفهوم مخالف.

توضیح ذلك: مثلاً مفهوم موافق در آیه شریفه *فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ*، «لا تضربهما» می باشد یعنی منطوق آیه، حرمت «اف» و مفهوم آن حرمت «ضرب» است ولی حرمت متعلق به ضرب «حکم آخر لم يقع التعرض له، لم يقع في الكلام ذكر له» پس نفس حکم در مفهوم موافق هم «غیر مذکور» هست.

تعبیر مزبور - المفهوم انما حکم «غیر مذکور» - نسبت به مفهوم مخالف، بسیار واضح است مثلاً مفهوم قضیه «إن جاءك زيد فاکرمه»، «ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه» می باشد یعنی: حکم در منطوق، وجوب می باشد که ذکر شده اما در مفهوم، عدم وجوب است که مذکور نمی باشد.

بعضی دیگر گفته اند: «المفهوم انما هو حکم لغیر مذکور» یعنی: «موضوع» آن ذکر نشده (۱) و لذا تعریفشان در بین اعلام (۲)، مورد نقض و ابرام واقع شده لکن ما نسبت به این تعریف - و سائر تعاریف - اشکال نمی کنیم زیرا نقض و ابرام در صورتی صحیح

ص: ۲۳۹

- ۱- ولی ما «غیر مذکور» را وصف نفس «حکم» قرار داده و گفتیم: مفهوم «حکمی» است که در لفظ ذکر نشده.
- ۲- حیث آورد علیه بعض الاعلام بان بعض ما عدّ من المنطوق كدلاله الآيتين على اقل الحمل ليس الموضوع فيه مذکور و بعض ما عدّ من المفهوم كدلاله قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» على حرمة ضربهما قد ذکر فيه الموضوع و رده بعض آخر بان الموضوع في الاول ليس اقل الحمل بل الحمل نفسه و هو مذکور في احدي الآيتين و الموضوع في الثاني هو الضرب دون الوالدين و هو غير مذکور و غير ذلك مما هو مذکور في مسطورات القوم. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۱/ ۲۶۸.

كما لا يهَمَّنَا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة و ان كان بصفات المدلول أشبه، و توصيف الدلالة أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق [١].

- شرح :

است که تعریف کننده در مقام بیان «حد» و «رسم» باشد اما به نظر ما آن تعاریف، لفظی و از قبیل «سعدانه»، «نبت» هست مثلا وقتی بحثی را به عنوان «مفهوم» مطرح می کنند درصدد هستند که اجمالا بدانند مفهوم چیست ولی در مقام بیان ماهیت، جنس و فصل آن نیستند لذا این گونه تعاریف و اشکالات آن ها چندان اهمیتی ندارد مخصوصا با توجه به اینکه در آیه یا روایتی کلمه «مفهوم» موضوع حکمی واقع نشده و اثر شرعی بر آن مترتب نگشته تا اینکه مجبور باشیم، تحقیق و بررسی کنیم، معنای مفهوم چیست.

[١]- سؤال: مفهوم از اوصاف دلالت است یا از صفات مدلول و آیا دلالت بر دو قسم است (١) یعنی: «الدلالة قد تكون منطوقیه و قد تكون مفهومیه»، آیا منطوقیت و مفهومیت، مربوط به مقام دلالت می باشد و مقسم تقسیم مذکور «دلالت» است کما اینکه در بعضی از کلمات مشاهده شده که گفته اند: «بالدلالة المنطوقیه» یا «بالدلالة المفهومیه» که مفهومیت و منطوقیت را وصف دلالت قرار داده اند. آیا چنان است یا اینکه منطوقیت و مفهومیت، مربوط به مدلول و از اوصاف قضیه هست یعنی: «إن جاء ك زید فاکرمه» یک قضیه لفظیه و مفادش معنای این قضیه لفظیه هست. و به لحاظ اینکه این معنا خصوصیتی دارد و آن خصوصیت، قضیه دیگری را به دنبال دارد به نفس آن قضیه تابعه، مفهوم گفته می شود یعنی وقتی گفتیم: «إن جاء ك زید فاکرمه»، «لنا حکمان احدهما وجوب الاکرام عند المجی ء و الآخر عدم وجوب الاکرام عند عدم المجی ء» که «حکم» اول، حکم منطوقی هست و ارتباطی به دلالت ندارد- البته گفتیم نفس مفهوم هم حکم انشائی یا اخباری هست- پس مفهومیت، صفت قضیه و مدلول است بنابراین می توان گفت: «وجوب الاکرام عند المجی ء حکم منطوقی» و «عدم وجوب الاکرام عند

ص: ٢٤٠

١- مثل اینکه به یک اعتبار، دلالت را به مطابقی، تضمینی در التزامی تقسیم می کنند.

و قد انقدح من ذلك أنّ النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في الحقيقه انما يكون في أنّ القضيه الشرطيّه أو الوصفيّه أو غيرهما هل تدلّ بالوضع أو بالقرينه العامه على تلك الخصوصيه المستتبعه لتلك القضيه الاخرى أم لا؟ [۱].

- شرح :

عدم المجيء ء حكم مفهومی» لذا طبق قاعده، «اشبه» (۱) این است که مفهومیّت و منطوقیّت، مربوط به قضیه، مدلول و معنا باشد نه اینکه صفت دلالت محسوب شود و اینکه گاهی دلالت را به مفهومی و منطوقی تقسیم می کنند از باب وصف متعلّق به حال موصوف و مانند «جاءنی زید ابوه قائم» است.

ما درعین حال اصراری بر این مطلب نداریم چه مفهوم از صفات دلالت باشد چه از صفات مدلول، مسأله مهمی نیست و اثری هم بر آن مترتب نمی شود.

[۱]- نزاع در باب مفاهیم (۲) و اینکه آیا مثلاً قضیه شرطیه، دارای مفهوم هست یا نه یک نزاع صغروی می باشد یعنی: بحث در این است که آیا معنای منطوقی و قضیه شرطیه، دارای چنان خصوصیتی هست که با مفهوم، ملازم باشد یا نه به عبارت واضح تر در قضیه شرطیه «إن جاءك زید فاکرمه» نزاع در اصل ثبوت مفهوم است نه نزاع در حجّیت مفهوم مثلاً در باب خبر واحد که بحث می کنیم «خبر الواحد حجّه ام لا»، خبر واحد یک موضوع مفروض و مسلم است اما در اصل حجّیت آن بحث می کنیم ولی در باب مفاهیم، نزاع در اصل وجود مفهوم و عدم ثبوت مفهوم است. قائلین به ثبوت مفهوم در قضیه شرطیه گفته اند: «لها مفهوم» و قائلین به عدم می گویند مفهوم ندارد اما نمی گویند مفهوم آن حجّیت ندارد زیرا اساس نزاع در این است که آیا قضیه شرطیه، دارای خصوصیتی هست که آن خصوصیت، مستتبع یک قضیه تابعه باشد یا نه.

ص: ۲۴۱

۱- زیرا مفهوم را نفس حکم معنا کردیم و حکم، ارتباطی به دلالت ندارد بلکه مربوط به مفاد و مدلول است.

۲- مانند مفهوم شرط، وصف غایت و ...

فصل: الجمله الشرطيّه هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا؟ فيه خلاف بين الاعلام [۱].

لا شبهه في استعمالها و اراده الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، اّما الاشكال و الخلاف في أنّه بالوضع أو بقرينه عامّه بحيث لا بدّ من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينه من حال أو مقال [۲].

- شرح :

مفهوم شرط

اشاره

[۱]- در جملات شرطيه مسلّمًا جزا، «عند ثبوت الشرط» ثابت است مثلا اگر مولا گفت «إن جاءك زيد فاکرمه» بدون تردید بعد از تحقّق مجی ء زيد، وجوب اکرام، محقّق است که اصطلاحا از آن به «ثبوت عند الثبوت» تعبیر می کنیم بنابراین در جملات شرطيه، معنای منطوقی و ثبوت وجوب اکرام، عند ثبوت مجی ء، محلّ بحث نیست بلکه بحث درباره مفهوم و «انتفاء عند الانتفاء» هست یعنی: آیا همان طور که «عند وجود المجی ء» وجوب اکرام، محقّق است «عند عدم المجی ء» هم وجوب اکرام تحقّق ندارد به عبارت دیگر: آیا از قضیه شرطيه موجه مذکور، یک قضیه سالبه- به عنوان مفهوم- استفاده می شود یا نه؟ «فيه خلاف بين الاعلام»(۱).

[۲]- بدون تردید، جمل شرطيه همان طور که دلالت بر «ثبوت عند الثبوت» می کند در موارد زیادی هم دلالت بر «انتفاء عند الانتفاء» دارد لکن بحث ما در این جهت است که آیا دلالت مذکور، مستند به «وضع» یا «قرينه عامّه»(۲) هست به نحوی که در هر موردی با جمله شرطيه ای مواجه شدیم و قرينه ای برخلاف نبود باید آن را حمل بر

ص: ۲۴۲

۱- الف: ... و عن الفوائد الطوسيه انه استقصى مائه مورد او اكثر من القرآن الكريم لا- دلالة فيها على المفهوم. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۴۸. ب: ... و الحق انه يدل على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة و لا بد لتحقيق الحال من التكلم في مقامات ثلاثه ... ر. ك: عنایه الاصول ۲/ ۱۶۶.

۲- مانند انصراف و مقدمات حکمت.

فلا بدّ للقائل بالدّلاله من اقامه الدّليل على الدّلاله بأحد الوجهين على تلك الخصوصيه المستتبعه لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصره. و أمّا القائل بعدم الدّلاله ففى فسحّه، فإنّ له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتّفاق [۱].

- شرح :

مفهوم نمود و گفت معنای جمله شرطیه، دو چیز است:

۱- مفاد منطوقی و ثبوت عند الثبوت. ۲- مفاد مفهومی و انتفاء عند الانتفاء پس نتیجه بحث ما در صورت شک، ظاهر می شود که: اگر شما یک جمله شرطیه داشتید و ندانستید که آیا مفهوم دارد- و قرینه خاصه ای هم مطرح نبود- قائلین به ثبوت مفهوم، آن را حمل بر مفهوم می نمایند اما کسانی که دلالت جمله شرطیه را نسبت به مفهوم انکار دارند، منکر آن معنای کلی هستند.

[۱]- سؤال: آن معنای کلی- که مورد نظر قائلین به ثبوت مفهوم هست- از چه طریقی ممکن است اثبات شود؟

جواب: یا از طریق «وضع» و یا از طریق «قرینه عامه» ممکن است ثابت شود که بزودی به توضیحش می پردازیم لکن قبل از ورود به آن بحث، لازم است متذکر مطلبی شویم که مبتنی بر «مقدمه» قبلی مصنف هست.

قائلین به ثبوت مفهوم شرط باید مقدماتی را اثبات نمایند (۱) و چنانچه یکی از آن ها اثبات نشود نمی توانند قائل به ثبوت مفهوم شرط شوند زیرا در مقدمه قبل مشروحا بیان کردیم که: مفهوم، لازمه یک خصوصیتی (۲) در معنای منطوقی هست که آن ویژگی در جمل شرطیه «علّیت منحصره» هست مثلاً وقتی مولا می گوید «إن جاءك زيد فاکرمه» معنای جمله مذکور، این است که وجوب اکرام بعد از مجیء، ثابت است منتها باید

ص: ۲۴۳

۱- ابتدا باید اثبات نمایند: جزا بر شرط، مترتب است و ترتب آن هم «علی» و علتش هم منحصره هست.

۲- «المستتبعه لترتب الجزاء على الشرط على نحو ترتب المعلول على علة المنحصره».

أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العله، أو العله المنحصره بعد تسليم اللزوم أو العليه [1].

- شرح :

مجيء زيد، علت منحصره وجوب اكرام باشد يعنى وجوب اكرام فقط يك علت داشته باشد و آن هم مجيء زيد باشد لذا اگر بنا باشد علت منحصره ثابت شود بايد مقدماتى را اثبات نمود و ممكن است كسى در بعضى از مقدمات مناقشه كند كه اينك به بيان آن مقدمات مى پردازيم.

۱- فرضا مولا- يك قضيه شرطيه به اين نحو بيان كرده: «إن جاءك زيد فاکرمه» اکنون بايد ببينيم چه تناسب و ارتباطى بين مجيء زيد و وجوب اكرام تحقق دارد.

فردى كه مى گويد ارتباط بين شرط و جزا به نحو علت منحصره هست، اولين مقدمه اى را كه بايد اثبات نمايد اين است كه: بين مجيء زيد و وجوب اكرام، يك ارتباط لزومى موجود است و ممكن است اشكال شود كه هيچ گونه ارتباط لزومى بين آن ها نيست بلكه فقط يك مقارنت و ارتباط اتفاقي بين آن ها هست مثل اينكه مجيء زيد و عمرو اتفاقا باهم مقارن شود و معنای مقارنت مذکور، اين است كه: آن ها باهم بودند اما آيا بين آن ها ملازمه و عنوان لازم و ملزوم هم تحقق دارد؟

ممكن است بين مجيء زيد و وجوب اكرام هم فقط مقارنت باشد يعنى فقط هنگام تحقق مجيء، وجوب اكرام محقق است اما نه اينكه ملازمه اى بين آن ها باشد.

خلاصه: اولين مقدمه اى را كه قائلين به ثبوت مفهوم بايد ثابت نمايند اين است كه در جمل شرطيه، بين شرط و جزا، ارتباط لزومى هست- البته مصنف هم اين مقدمه را مى پذيرند.

[۱]- ۲: اکنون كه مسأله لزوم مطرح شد بايد ببينيم آيا لزوم بين شرط و جزا به نحو ترتب است (۱) يا لزوم بين آن دو در عرض واحد است.

ص: ۲۴۴

۱- گاهى لزوم به نحو ترتب است مثل اينكه يكى ملزوم و ديگرى لازم است، لازم، مترتب بر ملزوم است- لازم از ملزوم، متأخر است.

آیا در لزومی که بین شرط و جزا هست ترتبی هم وجود دارد یعنی: شرط بر جزا متقدم است - شرط، نسبت به جزا ملزوم می باشد؟

امکان دارد کسی بگوید بین شرط و جزا ملازمه هست اما متلازمین در عرض واحد هستند (۱)، تقدم و تأخری بین آن ها وجود ندارد لذا قائل به ثبوت مفهوم باید اثبات نماید لزوم بین شرط و جزا به نحو «ترتب» می باشد و بین آن ها تقدم و تأخر، مطرح است چون آن خصوصیتی که دلالت بر مفهوم می کند، علّیت منحصره هست و علّت بر معلول تقدم دارد.

۳- اگر بپذیریم که لزوم بین شرط و جزا به نحو ترتب است آیا نحوه ترتب آن، ترتب بر علّت است یا غیر علّت؟

سؤال: آیا ممکن است لزوم به نحو ترتب و تقدم و تأخر، مطرح باشد و مع ذلك ترتب «علّی» مطرح نباشد؟

جواب: آری! امکان دارد جزا (۲)، معلول یک ملزومی باشد که آن ملزوم با شرط - در قضیه شرطیه - متلازم باشد نتیجتاً چون جزا، معلول یک ملزوم است لذا از ملزوم، متأخر است و چون آن ملزوم با شرط، متلازم است قطعاً این جزا هم از شرط متأخر دارد و مترتب بر شرط است اما ترتب آن ها «علّی» نیست، این شرط، کمترین اثری در ثبوت جزا ندارد (۳) اما ملازمه، ثابت است چون شرط با شیء ملازم است که آن شیء برای جزا

ص: ۲۴۵

۱- ممکن است کسی بگوید بین شرط و جزا ملازمه هست اما معنای لزوم، این نیست که شرط بر جزا مقدم است، امکان دارد شرط و جزا، متلازمین باشند و اگر متلازمین شدند و هر دو، معلول برای علت ثالثی گشتند دیگر بین آن ها ترتب نیست.

۲- وجوب اکرام.

۳- هیچ گونه علّیتی برای جزا ندارد.

لكن منع دلالتها على اللزوم و دعوى كونها اتفقيه في غايه السقوط، لانسباق اللزوم منها قطعاً [١].

- شرح :

علت و در آن تأثیر دارد.

خلاصه: ممکن است مسأله ترتب را هم بپذیریم اما ترتب «علی» نباشد.

٤- «سَلْمَنَا» که بین شرط و جزا، ترتب «علی» هست (١) لکن علاوه بر این باید علت «منحصره» وجود داشته باشد زیرا امکان دارد یک معلول، دو علت داشته باشد و شرطی که در قضیه ذکر شده یک علت باشد اما شرط دیگری هم جانشین آن علت بشود و چنانچه یک شیء، دو علت داشته باشد نمی توان گفت با عدم یک علت، معلول تحقق ندارد بلکه با نبودن هر دو علت، معلول، محقق نیست و الا- اگر یک علت، موجود نباشد اما علت دیگر، جانشین آن باشد همین مسئله در ثبوت معلول کفایت می کند.

جمع بندی: قائلین به ثبوت مفهوم شرط باید اثبات نمایند که: «اولاً» بین شرط و جزا «ارتباط لزومی» هست نه مقارنت و ارتباط اتفقی. «ثانیاً» لزوم آن به نحو «ترتب» می باشد نه تلازم. «ثالثاً» ترتبش به نحو «علی» هست. «رابعاً» ترتب هم ترتب بر «علت منحصره» هست.

چنانچه کسی تمام مقدمات و مراحل چهارگانه مذکور را اثبات نماید، می تواند قائل به ثبوت مفهوم شود و چنانچه یکی از مقدمات مذکور دچار اشکال شود نمی توان قائل به ثبوت مفهوم شرط شد.

[١]- اینک باید بررسی کنیم که آیا مقدمات چهارگانه مذکور، قابل اثبات است یا نه.

کسی نمی تواند ادعا کند که ارتباط بین شرط و جزا اتفقی هست (٢). یعنی: مقدمه اول- ارتباط لزومی بین شرط و جزا- مسلم است «لانسباق (٣) اللزوم منها قطعاً».

ص: ٢٤٦

١- جزا از شرط، متأخر است و شرط «عله متقدمه علی الجزاء».

٢- مانند قضیه: ان كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا.

٣- ... و حاصل التعلیل: تبادل اللزوم من الجملة الشرطیه قطعاً، و لتبادر علامه الوضع، فلا وجه لمنع دلالتها علی اللزوم. و ضمیر «منها» راجع الی الجملة الشرطیه. ر. ک: منتهی الدرایه ٣/ ٣١٥.

و أما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة - فضلا عن كونها منحصره - فله مجال واسع.

و دعوى: تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصره - مع كثره استعمالها فى الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصره منها بل فى مطلق اللزوم - بعيده عهدتها على مدعيها، كيف و لا يرى فى استعمالها فيهما عناية و رعايه علاقه، بل أنما تكون ارادته كاراده الترتب على العلة المنحصره بلا عناية، كما يظهر على من أمعن النظر و أجال البصر فى موارد الاستعمالات، و فى عدم الالزام و الاخذ بالمفهوم فى مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحه الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، و عدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم [١].

- شرح :

[١]- سؤال: آیا سه مرحله - سه مقدمه دیگر - را می توان منع نمود؟

جواب: باید ادله قائلین به مفهوم را ملاحظه نمود که اینک به بیان آن می پردازیم.

ادله قائلین به ثبوت مفهوم شرط

الف: تبادر

تبادر به این نحو، حاکی و کاشف از «وضع» جمله شرطیه است که: با شنیدن جمله شرطیه، این مطلب به ذهنمان تبادر می نماید: شرط برای ثبوت جزا علت منحصره هست و چنانچه علت منحصره ثابت شد تمام مراحل، ثابت است.

مصنّف رحمه الله: تبادر را نمی توان پذیرفت زیرا در موارد زیادی، جمل شرطیه در غیر از علت منحصره استعمال شده - بل فى مطلق اللزوم (١) - و اگر بنا باشد، تبادر را بپذیریم باید بگوئیم استعمال مذکور، مجازى هست و بدیهی است که در استعمال مجازى،

ص: ٢٤٧

١- یعنی: بل کثره استعمال الجملة الشرطیه فى مطلق اللزوم دون اللزوم الخاص - و هو الترتب بنحو العلیه - ثابت، و مع هذه الكثرة لا تصح دعوى تبادر اللزوم و الترتب بنحو العلة المنحصره الذى هو اساس المفهوم لدلالته حينئذ على الانتفاء. ر. ك: منتهی الدرایه ٣/ ٣١٦.

و أمّا دعوى (۱) الدّلاله بادّعاء انصراف اطلاق العلقه اللزومیه الى ما هو أكمل أفرادها و هو اللزوم بین العله المنحصره و معلولها ففاسده جدّا، لعدم كون الاکملیه موجبه للانصراف الى الاکمل، لا سیما مع کثره الاستعمال فی غیره کما لا یکاد یخفی، هذا.

مضافا الى منع كون اللزوم بینهما أكمل ممّا اذا لم تكن العله بمنحصره، فإنّ الانحصار لا یوجب أن یكون ذاك الرّبط الخاصّ الذی لا بدّ منه فی تأثیر العله فی معلولها أكد و أقوى [۱].

- شرح :

رعایت علقه، لازم است درحالی که در آن استعمالات، هیچ گونه علقه و مناسبتی با معنای موضوع له وجود ندارد لذا از این مطلب کشف می کنیم که موضوع له آن، علت منحصره نیست و بعلاوه برای کلام خود، شاهدهی هم داریم که:

اگر فردی در حضور قاضی، مطلبی را به صورت جمله شرطیه بیان کرد آیا آن حاکم می تواند او را نسبت به مفهوم جمله ملزم کند درحالی که او می گوید کلام من دارای مفهوم نبود یا اینکه من مفهوم آن را قصد ننمودم؟

اگر کسی در حضور حاکم شرع، جمله ای بگوید که مفهومش متضمّن یک اقرار باشد، آن قاضی نمی تواند او را طبق آن مفهوم، مأخوذ نماید و علیه او- به ثبوت مفهوم برای جمل شرطیه- احتجاج کند و این مطلب، کاشف از این است که جمل شرطیه به حسب «وضع» چنان دلالتی ندارد و اگر دارای آن دلالت می بود، کسی نمی توانست در محضر حاکم شرع، منکر ظهورات لفظی شود خلاصه اینکه: از طریق وضع نمی توان مسئله را اثبات نمود.

ب: انصراف

[۱]- گفتیم مسلّمًا در جملات شرطیه، بین شرط و جزا- علی ما یقتضیه التّبَادِر- علقه

ص: ۲۴۸

۱- اشاره الى دلیل آخر امکن الاستدلال به للقول بالمفهوم و ان لم یستدل به فی الخارج. ر. ک: عنایه الاصول ۲ / ۱۷۱.

لزومیّه وجود دارد. اکنون می گوئیم: اطلاق علاقه لزومیّه، منصرف به اکمل افراد است و کامل ترین افراد علاقه لزومیّه به نحو علّت منحصره هست پس اگر مولا گفت إنّ جاءك زيد فاکرمه آن را بر این حمل می کنیم که: مجی ء زید، علّت منحصره و جواب اکرام است.

مصنّف رحمه الله: صغرا و کبرای ادّعی مذکور، ممنوع است.

امّا ممنوعیت کبرا: قبول نداریم که «اکملیّت» موجب انصراف شود. منشأ انصراف «کثرت استعمال» است یعنی اگر: مطلقى نسبت به بعضی از افراد، کثرت استعمال پیدا کرد آن کثرت، انس ذهنی ایجاد می کند که اگر آن مطلق، بدون قرینه استعمال شد به همان فردی منصرف می شود که نوعا در آن استعمال می شده پس منشأ انصراف، «کثرت استعمال» است نه «اکملیّت افراد» مثلا با اطلاق جمله «جاءنی انسان» نمی توان گفت چون «شخص عالم»، انسان کامل است پس کلمه «انسان» منصرف به او هست زیرا کمال و اکملیّت در انصراف، نقشی ندارد، «لا سیما مع کثره الاستعمال فی غیره» ای: فی غیر الاکمل لکثرته فیه.

خلاصه: قبول نداریم که اکملیّت، موجب انصراف شود.

امّا ممنوعیت صغرا: اگر پذیرفتیم که اکملیّت هم مانند کثرت استعمال، موجب انصراف است باید بینیم آیا در محلّ بحث، اکملیّت تحقّق دارد یا نه؟

شما- مستدل- می گوئید بین علّت منحصره و غیر منحصره به این نحو، تفاوت است که: علّت منحصره، اکمل افراد علاقه لزومیّه هست لکن به نظر ما باید بین علّت و معلول به این نحو، ارتباط و سنخیت باشد که: هرگاه علّت تحقّق پیدا کرد معلول هم موجود شود امّا فرقی ندارد که آن علّت، منحصره باشد یا غیر منحصره به عبارت دیگر، آیا اگر معلول به تبع علّت دیگری تحقّق پیدا کند یا محقّق نشود در ارتباط بین علّت و معلول نقصانی حاصل می شود؟ خیر!

ارتباط بین علّت و معلول، یک ارتباط کامل است هرگاه علّت، موجود شد، معلول هم

ان قلت: نعم (۱)، و لكنّه (۲) قضیّه (۳) الاطلاق بمقدمات الحکمه، كما أنّ قضیّه اطلاق صیغه الامر هو الوجوب النفسی [۱].

- شرح :

محقق می شود امّا تحقق معلول به تبع یک علت دیگر، ایجاد ضعفی در ارتباط مذکور نمی نماید لذا می گوئیم: انحصار، موجب اکملیت نیست و ارتباط علی و معلولی بین علت و معلول به قوت خود باقی هست، خواه انحصار، مطرح باشد یا نباشد.

خلاصه: اگر اکملیت هم موجب انصراف شود، قبول نداریم که در محلّ بحث، اکملیت تحقق داشته باشد نتیجتاً «انصراف» هم مانند «تبادر» مردود است.

ج: تمسک به مقدمات حکمت

[۱]- دلیل سوّم، تمسک به مقدمات حکمت است که سه تقریب برای آن ذکر شده و اینک به ترتیب به توضیح آن می پردازیم:

۱- ابتدا به ذکر مقدمه ای می پردازیم که قبلاً هم در بحث واجب «نفسی و غیری» به نحو مشروح، آن را بیان نموده ایم.

مقدمه: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد اما تردید داشتیم که آیا آن شیء به نحو واجب نفسی، وجوب دارد یا اینکه وجوبش به نحو واجب غیری (۴) هست، تحقیق مسئله، این است که: گرچه هیئت امر برای جامع طلب وضع شده که هم بر واجب نفسی،

ص: ۲۵۰

۱- اینکه گفتید: جمله شرطیه «بالوضع» دلالت بر انحصار علت- در شرط- نمی کند صحیح است لکن مقتضای مقدمات حکمت «انحصار» است.

۲- ای: لکن انحصار العله فی الشرط.

۳- اشاره الی دلیل ثالث قد امکن الاستدلال به للقول بالمفهوم و ان لم يستدل به فی الخارج ایضا ... ر. ک: عنایه الاصول ۲/ ۱۷۲.

۴- کصلاه الطواف لدوران وجوبها بین النفسیه و بین الشرطیه لصحه الطواف. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۲۳۹.

صادق است هم گیری اما در عین حال، مقتضای «اطلاق» هیئت امر، این است که آن شیء - آن موضوع - دارای وجوب نفسی باشد نه گیری مثلا اگر مولائی در مقام بیان بگوید «اکرم زیدا» اما آن را مقید نکند و نگوید که وجوب اکرام در صورتی است که فلان شیء هم واجب باشد در این صورت، اطلاق هیئت اقتضا می کند که وجوب علی جمیع التقادیر ثابت باشد و می دانید که وجوب مذکور، همان وجوب نفسی می باشد زیرا واجب گیری «علی جمیع التقادیر» وجوب ندارد بلکه فقط در صورتی واجب است که ذی المقدمه آن هم وجوب داشته باشد به عنوان مثال، صحیح نیست بگوئیم: «الوضوء واجب» بلکه باید گفت: «الوضوء واجب اذا كانت الصلاه واجبه» بنابراین، واجب گیری، دارای قید هست اما واجب نفسی، قیدی ندارد.

نتیجه: اگر مولا در مقام بیان باشد و قرینه ای بر تقید اقامه نکند، مقتضای اطلاق هیئت، وجوب نفسی است.

عین بیان مذکور را در بحث فعلی جاری می نمائیم: واضح، کلمه «ان» و «اذا» را برای علاقه لزومیه وضع کرده و شما - مصنف - هم پذیرفتید که بین شرط و جزا علاقه لزومیه هست لذا می گوئیم وقتی متکلمی می گوید «ان جاءك زيد فاکرمه» مسلما تمام انواع علاقه، مورد نظر او نیست - بالاخره بین مجبی و زید و وجوب اکرام، یک نوع از انواع علاقه هست.

سؤال: آیا آن علاقه لزومیه به نحو علت منحصره می باشد یا غیر از آن است؟

جواب: مسئله برای ما مشکوک است لذا می گوئیم همان طور که شما - مصنف - در دوران امر، بین واجب نفسی و گیری، اطلاق هیئت امر را بر واجب نفسی حمل می نمودید، در محل بحث هم ما اطلاق علاقه لزومیه - مفاد «ان» شرطیه - را بر علت منحصره حمل می کنیم و فرقی بین محل بحث با مسأله شک در نفسیت و غیریت واجب وجود ندارد.

قلت: أولاً: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمه، و لا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، و الا لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل [١].

و ثانياً: تعينه (١) [ان تعينه] من بين أنحاءه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين (٢). و مقايسته مع تعين الوجوب النفسى باطلاق صيغه الامر مع الفارق، فان النفسى هو الواجب على كل حال بخلاف الغيرى، فانه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه الى مئونه التقييد بما اذا وجب الغير، فيكون الاطلاق فى الصيغه مع مقدمات الحكمه محمولاً عليه. و هذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العله

- شرح :

[١]- مصنف رحمه الله: دو اشكال بر بيان مذکور، وارد است:

الف: اصلاً نسبت به مفاد حروف نمی توان اطلاق و مقدمات حکمت را جاری نمود چون اطلاق و مقدمات حکمت، مربوط به آن معانی و مقاصدی هست که استقلالاً منظور و ملفوظ متکلم است (٣) لذا گفته اند یکی از شرائط تمسک به اطلاق، این است که متکلم در مقام بیان باشد اگر معنائی منظور استقلالاً متکلم نیست و لحاظ استقلالاً به آن متعلق نشده چگونه متکلم می تواند در مقام بیان آن باشد بنابراین به عنوان یک ضابطه کلی می گوئیم: در باب حروف نمی توان اطلاق و مقدمات حکمت را جاری نمود- نسبت به معانی حروف، لحاظ تبعی تعلق گرفته و چیزی که ملحوظ تبعی هست معنا ندارد متکلم در مقام بیان و افهام آن باشد.

ص: ٢٥٢

١- ای: تعین اللزوم بین العله المنحصره و معلولها من بین انحاء اللزوم.

٢- فانه خصوصیه فی مقابله الخصوصیات الآخر نسبه جميعها الى اللفظ حدّ سواء حيث ان المنحصره و غيرها كليهما محتاجان الى مئونه زائده بالنسبه الى العليه المطلقه فاثبات واحد منها من بينها بمقدمات الحكمه التي نسبتها الى الخصوصيات على حد سواء يكون ترجيحاً بلا مرجح. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١/ ٢٧٢.

٣- به نظر مصنف، فرق بين معنای اسمی و حرفی، این است که: معنای اسمی استقلالاً ملحوظ است اما معنای حرفی بالتبع.

المنحصره، ضروره أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج في تعيينه [تعيينه] الى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى [۱].

- شرح :

[۱]- ب: «سَلَمْنَا» که در مفاد و معانی حرف هم اطلاق و مقدمات حکمت، جاری می شود لکن قیاس محلّ بحث با «واجب نفسی و غیری» مع الفارق است.

توضیح ذلک: علّت اینکه گفتیم اطلاق صیغه افعال، حمل بر نفسیت می شود از جهت این نبود که واجب نفسی، اکمل افراد و مقامش بالاتر است (۱) زیرا اکمّلیت در باب «اتلاق» نقشی ندارد بلکه علّتش این بود که: واجب نفسی، محتاج به قید نیست اما واجب غیری نیاز به قید دارد (۲).

سؤال: آیا در محلّ بحث، بین علّت منحصره و غیر منحصره از جهت احتیاج و عدم احتیاج به قید، فرقی هست؟

جواب: خیر! علّت منحصره، یکی از مصادیق علاقه لزومیّه و علّت غیر منحصره هم یکی از افراد علاقه لزومیّه هست و اگر محتاج به قید باشند هر دو محتاج هستند و اگر نیازی به قید ندارند هیچ کدام محتاج نیستند پس اگر بنا باشد، از بین مصادیق، تنها علّت منحصره (۳) را اختیار نمائیم، راهی غیر از مسأله اکمّلیت، مطرح نیست و اکمّلیت هم در باب اطلاق، نقشی ندارد پس مقایسه بحث فعلی با مسأله نفسیت و غیریت، قیاس مع الفارق است و از طریق اطلاق نمی توان مطلب را اثبات نمود.

تذکر: اطلاقی که در تقریب اول، مطرح است مربوط به مفاد حرف شرط- ان و اذا- می باشد و اکنون به بیان دو تقریب دیگر در متمسک به اطلاق می پردازیم.

ص: ۲۵۳

۱- مستشکل - متمسک به اطلاق - کأن چنان توهمی نموده.

۲- مثلاً- صحیح نیست بگوئیم: «الوضوء واجب» بلکه باید گفت: «الوضوء واجب اذا كانت الصلاه واجبه» یعنی: واجب غیری دارای قید هست اما واجب نفسی قید ندارد.

۳- و بگوئیم: اطلاق، ما را به علّت منحصره راهنمایی می کند، این تعیین، بلا معین است.

ثمَّ انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط، بتقريب: انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضروره انه لو قارنه او سبقه الآخر لما أثر وحده، وقضيته اطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقا [1].

- شرح :

[1]- 2: قبل از تقريب دوّم- در تمسك به اطلاق- به ذكر مقدمه ای می پردازیم.

مقدمه: اگر شیء دارای دو علت- دو جهت مؤثر- باشد چنانچه یکی از آن دو به تنهایی تحقق پیدا کند همان در ایجاد معلول، مؤثر است و اگر هر دو علت در یک زمان موجود شود در این صورت نمی توان گفت: علت «الف» به تنهایی مؤثر است یا اینکه علت «ب» به تنهایی مؤثر می باشد بلکه مجموعا در حدوث معلول، مؤثر هستند. حال اگر ابتدا یکی از دو علت وجود پیدا کرد بعد از مدتی علت دوّم موجود شد در این صورت باید گفت: علت اوّل در حدوث معلول مدخلیت دارد اما در بقاء آن، هر دو علت مؤثر می باشند و چنین نیست که چون علت دوّم بعدا محقق شده، هیچ گونه مدخلیتی در بقاء معلول ندارد.

نتیجه: فرضا مولائی گفته: «إن جاءك زيد فاکرمه» و ما نمی دانیم آیا مجیء زید، علت منحصره وجوب اکرام است یا اینکه امکان دارد علت دیگری هم در وجوب اکرام مدخلیت داشته باشد (1) در این صورت، قائل به ثبوت مفهوم به این نحو از مقدمات حکمت استفاده نموده که: اطلاق جمله مذکور اقتضا دارد که مجیء زید، بدون هیچ قید و شرط و در تمام حالات در وجوب اکرام، مؤثر است و تعبیر مذکور تنها با علت منحصره سازش دارد.

اگر مجیء زید، علت منحصره وجوب اکرام باشد در تمام حالات در وجوب اکرام مؤثر است اما چنانچه مجیء زید، یک علت وجوب اکرام باشد و فرضا ملاقات عمرو با زید در مدرسه هم علت دیگر باشد نمی توان گفت مجیء زید مطلقا در وجوب اکرام

ص: 254

1- فرضا ملاقات زید با عمرو- در مدرسه- هم یک علت وجوب اکرام است.

و فيه: أنه لا يكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كذلك، الا أنه من المعلوم ندره تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه.

فتلخص بما ذكرناه: أنه لم ينهض دليل على وضع مثل «ان» على تلك الخصوصيّة المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء، و لم تقم عليها قرينه عامّه أمّا قيامها أحيانا كانت مقدّمات الحكمه أو غيرها مما لا يكاد ينكر، فلا يجدى القائل بالمفهوم أنه قضيه الاطلاق فى مقام من باب الاتّفاق [١].

- شرح :

مؤثر است زیرا اگر قبل از مجىء زيد، ملاقات حاصل شود همان در وجوب اكرام، مؤثر است و چنانچه علت دوّم و مجىء زيد مقارنا تحقّق پیدا کنند مجموع آن دو در وجوب اكرام تأثیر می کند و خاصیت وجود دو علت، این است: هر علتی که تقدّم پیدا کرد، همان در معلول تأثیر می نماید و اگر مجموعا با یکدیگر تحقّق پیدا کردند هر دو در وجود معلول، مؤثر، واقع می شوند و ...

خلاصه: در عبارت إن جاءك زيد فاکرمه- مجىء زيد (١)- اطلاقى وجود دارد که مفادش این است: مجىء زيد، بدون هیچ قيد و شرط و در تمام حالات در وجوب اكرام، مؤثر است و این مسئله فقط با علت منحصره، منطبق می باشد و الا اگر علت، تعدّد پیدا کند نمی توان گفت مجىء زيد مطلقا در وجوب اكرام، مؤثر است.

[١]- مصنّف رحمه الله: اگر تمام مقدّمات حکمت جاری شود، بیان مذکور را می پذیریم و بدیهی است که یکی از مقدّمات حکمت، این است که مولا در مقام بیان باشد و بخواهد تمام خصوصیات مؤثر در حکم را بیان کند لکن در محلّ بحث از چه طریقی می توان احراز کرد که مولا در مقام بیان تمام خصوصیات و جمیع علل مؤثر در ثبوت حکم هست و شاید چنین مطلبی در قضایای شرطیه اصلا تحقّق نداشته باشد و نتوان یک مورد ارائه نمود که مولا در مقام بیان تمام عوامل مؤثر در ثبوت حکم باشد بلکه مولا در این

ص: ٢٥٥

١- یعنی «مقدم» نه تالی.

و أما توهم أنه قضيه اطلاق الشرط، بتقريب: أن مقتضاه تعيينه، كما أن مقتضى اطلاق الامر تعيين الوجوب [١].

- شرح :

نوع قضایا در صدد است که بگوید بعد از تحقق مجیء زید، وجوب اکرام، ثابت است و در مقام بیان این نیست که مجیء زید «تمام العله» برای وجوب اکرام است.

نتیجه: اگر واقعا مقدمات حکمت، تمام باشد و مناقشه ای در آن نشود آن را می پذیریم لکن طریقی برای اثبات آن وجود ندارد.

جمع بندی: دلیلی قائم نشده که واضح، ادوات شرط- مانند ان و اذا- را برای علت منحصره وضع نموده و قرینه عامه ای هم که دلالت بر ثبوت مفهوم نماید، وجود ندارد و وجود قرینه در بعضی از موارد برای قائلین به ثبوت مفهوم، فائده ای ندارد زیرا آن ها باید قرینه عامه ای را ارائه نمایند که در تمام موارد، جاری باشد.

[١]- ٣: قبل از تقریب سوّم- در تمسک به اطلاق- به ذکر مقدمه ای می پردازیم که:

اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد اما تردید داشتیم که آیا وجوب آن به نحو تعیینی هست یا به نحو تخییری، شما- مصنف- فرمودید از اطلاق صیغه امر، وجوب تعیینی را استفاده می کنیم زیرا واجب تعیینی نیاز به عدل ندارد و مولا نمی گوید یا این شیء، واجب است یا آن شیء بلکه می گوید: «الصیلاه واجبه» و با کلمه «او» که دلالت بر تخییر می کند عدلی برای واجب بیان نمی کند بخلاف واجب تخییری که دارای عدل هست و چنانچه مکلف، یک طرف- یک عدل- را اتیان نماید، کفایت می کند مانند کفاره افطار روزه ماه رمضان که مولا فرموده: یا شصت روز، روزه بگیرد یا شصت مسکین را اطعام نماید یا یک بنده در راه خدا آزاد کنید پس بیان واجب تخییری نیاز به مئونه زائد و اضافه لفظی دارد اما واجب تعیینی هیچ گونه مئونه زائد ندارد و فرضا اگر مولا- فرمود «صل» و ما مردد شدیم که وجوبش تخییری هست یا تعیینی و مقدمات حکمت جاری شد، نتیجه اش وجوب تعیینی هست زیرا وجوب تعیینی مئونه زائد، لازم ندارد.

نظیر مطلب مذکور را در قضایای شرطیه بیان می کنیم که: وقتی مولا می گوید «ان

ص: ٢٥٦

ففيه أن التَّعَيَّن ليس في الشَّرْط نحو يغاير نحوه فيما اذا كان متعدِّداً، كما كان في الوجوب كذلك، و كان الوجوب في كلِّ منهما، متعلِّقا بالواجب بنحو آخر لا بدُّ في التَّخْيِيرِ منهما من العدل. و هذا بخلاف الشرط فإنَّه واحداً كان أو متعدِّداً كان نحوه واحداً، و دخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً(1)، و كان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل، لاحتياج ما له العدل الى زياده مؤنّه، و هو ذكره بمثل «أو كذا» [1].

- شرح :

جاء ك زيد فاکرمه» اگر مجی ء زيد، تعین نداشت او با کلمه «او» شی ء دیگری را به عنوان عدل مجی ء زيد معرفی می کرد، مثلاً- می گفت: «إن جاءك زيد او لاقیته فاکرمه» لکن چون عدلی برای آن بیان نکرده، معنایش این است که مجی ء زيد، متعین است و همان طور که شما- مصنّف- در دوران امر بین وجوب تعینی و تخیری، اطلاق را بر وجوب تعینی حمل می نمودید در محلّ بحث هم ما اطلاق شرط را به لحاظ اینکه قید زائد ندارد و عدلی برایش بیان نشده بر تعین مجی ء زيد- در مقام تأثیر در وجوب اکرام- حمل می نمائیم.

[1]- مصنّف رحمه الله: دو جواب، نسبت به تقریب سوّم- در تمسّک به اطلاق- بیان می کنیم:

الف: قیاس محلّ بحث با حمل اطلاق بر واجب تعینی مع الفارق است.

توضیح ذلک: در دوران امر، بین وجوب تعینی و تخیری، دوران بین دو نوع- و دو سنخ- از وجوب است زیرا وجوب تعینی، نوعی از وجوب است و وجوب تخیری هم

ص: ۲۵۷

۱- لتفرع الاثبات على الثبوت و تبعيته له، فلا- يكون للشرطية سنخان حتى يثبت الاطلاق السنخ الذي لا- يكون له عدل، كالوجوب الذي يثبت تعينه بالاطلاق. ففرق واضح بين الوجوب التعيني و التخيري، و بين الشرط الواحد و المتعدد اذ الاولان سنخان متغايران من الوجوب ثبوتاً و اثباتاً و لذا يمكن اثبات التعيينه بالاطلاق دون الاخيرين لكون الشرطيه فيهما بنحو واحد ثبوتاً و اثباتاً بحيث يكون الاطلاق بالنسبه اليهما على حد سواء، فلا يمكن اثبات العله المنحصره به. ر. ك: منتهى الدرايه ۳/ ۳۳۱.

نوع دیگری از وجوب می باشد و قبلاً (۱) در بیان حقیقت و ماهیت وجوب تخییری تقریباً پنج قول ذکر کردیم که مصنف هم اصرار داشتند وجوب تخییری، نوع خاصی از وجوب است و اصلاً در آن بحث با دو نحو از وجوب مواجه بودیم که احدهما نامش تعینی و دیگری تخییری بود.

اکنون فرض کنید، مولا- فرموده است «صلّ» و مقدمات حکمت هم تامّ است در این صورت کدام یک از آن دو نوع، مراد است؟

اگر بگوئیم مقصود، بیان نوع نیست که خلاف فرض است زیرا مولا در مقام بیان بوده و چنانچه بگوئیم مردّد است باید آن را بر اجمال و اجمال، حمل نمائیم بلکه می گوئیم مولا- در مقام بیان بوده و دو نوع، وجوب هم داریم و مقصود، همان نوعی است که احتیاج به مئونه زائد ندارد یعنی: منظور، واجب تعینی است.

اما در بحث فعلی: شرط، واحد باشد یا متعدّد، مجی ء زید، علّت منحصره باشد یا غیر منحصره، موجب تنوع در علّیت نمی شود و چنین نیست که: «العلّه علی نوعین علّه منحصره و علّه غیر منحصره» بلکه همان ارتباطی که بین علّت منحصره و معلول وجود دارد بین علّت غیر منحصره و معلول هم برقرار است لذا می گوئیم وقتی بین دو علّت فرقی نبود و مولا فرمود «إن جاءك زید فاکرمه» (۲) شما از چه طریقی علّت منحصره را استفاده می کنید آیا مگر دو نوع، مطرح است که بگوئیم: اکنون که مولا در مقام بیان هست حتماً آن نوعی را اراده کرده که احتیاج به مئونه زائد ندارد؟

مسأله تنوع، مطرح نیست بخلاف واجب تعینی و تخییری که اگر آن خطاب را بر واجب تعینی حمل نمائیم با مقدمات حکمت و مقام بیان مولا مخالفت می شود.

خلاصه: قیاس محلّ بحث با حمل اطلاق بر واجب تعینی مع الفارق است که

ص: ۲۵۸

۱- ر. ک: ایضاح الکفایه ۴۹۳/۲.

۲- فرضاً مقدمات حکمت هم تامّ است.

و احتیاج (۱) ما اذا كان الشرط متعددا الى ذلك انما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطيه، فنسبه (۲) اطلاق الشرط اليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقا لبيان شرطيهه بلا اهمال و لا اجمال. بخلاف اطلاق الامر، فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيني، فلا محاله يكون في مقام الاهمال أو الاجمال، تأمل تعرف، هذا.

مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما اذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق [۱].

- شرح :

توضیحش بیان شد.

[۱]- اشكال: اگر مجی ء زید، علت منحصره نباشد (۳) آنجا هم کلمه «او» لازم است.

«ما الفرق بينهما» یعنی: شما می گوئید در واجب تخیری «او» لازم است در محل بحث هم اگر شرط، متعدد باشد باید گفت: این جاءك زید «او» لاقیته فاکرمه.

جواب: کلمه «او» که در محل بحث استعمال می شود با کلمه «او» که در واجب تخیری استعمال می شود، متفاوت است. آنجا نوع واجب را بیان می کند اما در محل

ص: ۲۵۹

۱- [اشاره الى دفع ما قد يقال من ان بيان الشرط ايضا فيما اذا كان متعددا يحتاج الى زياده مثونه فكما ان من اطلاق الدليل في الواجب يعرف انه تعيني لا تخيري و الا لاحتاج الى مزيد بيان فكذلك من اطلاق الدليل في الشرط يعرف انه واحد منحصر به و الا لاحتاج الى مزيد بيان « فيقول في الدفع » ما محصله ان زياده المثونه فيما كان الشرط متعددا انما هو لبيان التعدد و ليس من متممات نحوه الشرطيه فاذا لم يبين لم يكن المولى مقصرا في بيان نحوه الشرط و هذا بخلاف زياده المثونه في الواجب التخيري فانه من متممات نحوه الوجوب فاذا كان الواجب تخيريا و لم يبين له العدل في لسان الدليل كان المولى مقصرا في بيان نحوه الوجوب (و عليه) فلا يكاد يتمسك باطلاق الدليل لكون الشرط واحدا منحصر به و يتمسك باطلاقه لكون الوجوب تعينيا لا تخيريا.

۲- ای فنسبه اطلاق الشرط الى نحو الشرطيه لا تختلف كى يكون الاطلاق مثبتا لنحو دون نحو كما كان نسبه اطلاق الواجب الى نحو الوجوب تختلف فكان اطلاقه مثبتا لنحو دون نحو اي للتعيني منه دون التخيري. [ر. ك: عنايه الاصول ۲ / ۱۷۷ - ۱۷۶.

۳- مانند مثالی که ما ذکر کردیم: «إن جاءك زید او لاقیته فاکرمه».

ثمَّ أنه ربما استدَلَّ المنكرون للمفهوم بوجوه:

أحدها: ما عزى الى السَّيِّد من أنَّ تأثير الشَّرط أنَّما هو تعليق الحكم به، و ليس يمتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه، و لا يخرج عن كونه شرطاً، فإنَّ قوله تعالى: وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ يَمْنَعُ مِنْ قَبُولِ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ حَتَّى يَنْضَمَّ إِلَيْهِ شَاهِدٌ آخَرَ، فانضمام الثَّانِي الى الاوَّل شرط في القبول، ثمَّ علمنا أنَّ ضمَّ امرأتين الى الشَّاهد الاوَّل شرط في القبول ثمَّ علمنا ان ضمَّ اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابته بعض الشُّروط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الحراره، فإنَّ انتفاء الشَّمس لا يلزم انتفاء الحراره، لاحتمال قيام النَّار مقامها، و الامثله لذلك كثيره شرعا و عقلا [١].

- شرح :

بحث، كلمه «او» تعدد شرط را بیان می کند نه نحوه شرط را و فرق است بین اینکه تعدد شرط را بیان نماید یا اینکه نوع شرط را بیان کند و بدیهی است که «الشَّرط ليس على نوعين» بلکه شرط، نوع واحد است لکن همان نوع واحد گاهی متعدد است و گاهی واحد و كلمه «او» برای بیان تعدد است و ...

قوله: ... مع أنه لو سلم (١) لا يجدي القائل بالمفهوم ...

ب: پاسخ دوم مصنف، همان است که قبلا در جواب از تقریب دوم- در تمسک به اطلاق- بیان شد.

نتیجه: تمام ادله قائلین به ثبوت مفهوم، قابل مناقشه بود که شرحش بیان شد.

ادله منکرین مفهوم شرط

اشاره

[١]- تذکر: منکرین مفهوم شرط هم ادله ای ذکر کرده اند که قابل مناقشه است لکن

ص: ٢٦٠

١- یعنی: لو سلم كون الشرطيه مختلفه بحسب السنخ كاختلاف الوجوب سنخا في التعيينى و التخييرى و كون الاطلاق مثبتا للشرطيه المنحصره كاثبات الاطلاق للوجوب التعيينى، كان هذا المقدار غير مجد للقائل بالمفهوم، لندره هذا الاطلاق و عدم كونه بمقتضى الوضع او القرينه العامه كما يدعيه القائل بالمفهوم. ر. ك: منتهى الدرايه ٣/ ٣٣٤.

ما- مصنف- در عین حال که از نظر اصل مدعا با آن ها موافق هستیم ادله آن ها را ناتمام می دانیم و اینک به بیان آن ادله- وجوه- می پردازیم.

وجه اول:

به سید مرتضی رحمه الله نسبت داده شده که: مفاد قضیه شرطیه، این است که حکم، معلق بر شرط است و وقتی شرط تحقق پیدا کرد، جزا هم محقق می شود اما اینکه شرط، منحصر است و چیزی نمی تواند جانشین آن شود از تعلیق در قضیه شرطیه استفاده نمی شود، مثلا معنای قضیه شرطیه «ان جاءك زيد فاکرمه» این است که مجی ء زید، شرط تحقق وجوب اکرام است اما اینکه با عدم مجی ء زید، شرط دیگری جانشین آن نمی شود از قضیه شرطیه استفاده نمی شود و ممتنع نیست که شرط دیگری جانشین آن شود و حکم به آن هم معلق شود و در نتیجه اگر شرط دیگری نایب مناب آن شد، شرطیت شرط اول، منتفی نمی شود بلکه به قوت خود باقی هست.

تنظیر: مرحوم سید برای تقریب به ذهن مثالی ذکر کرده و از آیه ۲۸۲(۱) سوره بقره استفاده نموده اند:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ ... وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ...»

آیه شریفه در مورد دین است و خداوند متعال می فرماید: دین باید نوشته شود و ...

و دو شاهد- دو مرد- در میان باشد تا آن دین مورد شک و تردید واقع نشود.

آیه مذکور به صورت قضیه شرطیه نیست لکن ایشان آن را به قضیه شرطیه ارجاع داده که: اگر بخواهیم شهادت یک شاهد را بپذیریم، شرطش این است که شاهد دوم به آن ضمیمه شود یعنی: اگر شاهد دوم بود، شهادت اول هم قبول می شود.

ص: ۲۶۱

۱- طولانی ترین آیه قرآن است که هیچده دستور در مورد دادوستد مالی از آن استفاده می شود.

و الجواب: أنه قدس سره ان كان بصدد اثبات امكان نيابه بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت و في الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضروره أن الخصم يدعى عدم وقوعه في مقام الاثبات، و دلالة القضيّه الشرطيّه عليه و ان كان بصدد ابداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا- يضرّه ما لم يكن بحسب القواعد اللفظيه راجحا أو مساويا، و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلا كما لا يخفى [١].

- شرح :

مرحوم سيّد: خارجا می دانيم که وجود يك شاهد مرد ديگر دخالت ندارد بلکه اگر به جای شاهد دوّم، دو زن هم شهادت دهند- و ضمیمه شهادت اول شود- کفایت می کند و در بعضی از موارد «يمين» هم جانشین شاهد دوّم می شود پس معلوم می شود که اثر قضيّه شرطيه، این است که هنگام تحقق شرط، جزا محقق است اما اینکه عند عدم الشرط، چیز دیگری جانشین آن شرط نمی شود از قضيّه شرطيه استفاده نمی شود.

مثال عرفی و تکوینی: «اذا كانت النار موجودة فالحراره موجوده» اگر آتش تحقق پیدا کرد، حرارت هم موجود می شود و بدیهی است که معنای قضیه شرطیه مذکور، این نیست که حرارت، منحصر از طریق آتش تحقق پیدا می کند بلکه امکان دارد «شمس» هم جانشین نار شود و آن هم در ثبوت حرارت دخالت داشته باشد.

خلاصه: کأنّ مرحوم سيّد می فرماید: هیچ بعدی ندارد که شرائط دیگری هم جانشین شرط مذکور در قضيّه شود پس چرا می گوئید قضيّه شرطيه، دارای مفهوم هست.

[١]- مصنف رحمه الله: اینکه مرحوم سيّد فرموده اند: ممتنع نیست شرط دیگری فرضا جانشین مجیء (١) زید شود، مقصودشان از جمله «ليس يمتنع» چیست؟

آیا منظور، این است که به حسب مقام ثبوت، ممتنع نیست یا اینکه به حسب مقام اثبات، ممتنع نمی باشد به عبارت واضح تر، اینکه می گوئید: احتمال می دهیم وقتی مولا می گوید «إن جاءك زید فاکرمه» شرط دیگری عوض مجیء زید در وجوب اکرام

ص: ٢٦٢

١- شرط در قضيّه شرطيه.

تأثیر کند، احتمال مذکور به حسب واقع و مقام ثبوت است یا اینکه به حسب مقام دلالت و لفظ؟

اگر به حسب مقام ثبوت، آن احتمال، مطرح باشد، ضربه ای به مفهوم نمی زند و کسی آن را انکار نکرده. قائلین به ثبوت مفهوم می گویند معنای جمله شرطیه «إن جاءك زيد فاکرمه» این است که مجیء زید، علت منحصره و جوب اکرام است و اگر مجیء زید منتفی شد، و جوب اکرام هم منتفی می شود لکن آن ها هم احتمال می دهند که شیء دیگری در جوب اکرام، مؤثر باشد زیرا دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم، دلالت «ظهوری» هست نه صریح که احتمال خلاف در آن مطرح نباشد. اگر متکلمی گفت «رأیت اسدا» و قرینه ای هم همراه آن اقامه نمود آیا شما احتمال نمی دهید که مقصودش از «اسد» رجل شجاع باشد؟

آری! آن احتمال به حسب واقع، محفوظ است اما از نظر دلالت لفظ چون قرینه ای وجود ندارد، نسبت به حیوان مفترس ظهور دارد.

اگر مقصود مرحوم سیّد از «لیس یمتنع» به حسب مقام دلالت و اثبات است و ایشان درصدد هستند بفرمایند که وقتی مولا می گوید «إن جاءك زيد فاکرمه» از نظر نفس آن قضیه شرطیه، محتمل است که شیء دیگری جانشین مجیء زید شود، پاسخ ما به ایشان این است که: اگر احتمال راجح - مثلاً هشتاد درصد - و یا لااقل احتمال پنجاه درصدی مطرح باشد، مانع ظهور لفظ می شود اما مجرد احتمال - مثلاً سی درصد یا بیست درصد - منافاتی با ظهور ندارد و صرف تحقق احتمال، کافی نیست. بلکه باید بگوئید وقتی متکلم، یک قضیه شرطیه به صورت «إن جاءك زيد فاکرمه» را بیان می کند، ما هشتاد درصد (1) احتمال می دهیم که شرط دیگری - غیر از مجیء زید - جانشین آن شود و

ص: ۲۶۳

۱- یا لااقل پنجاه درصد.

ثانیها: آنه لو دل لكان باحدى الدلالات، و الملازمه- كبطلان التالى - ظاهره(۱).

و قد أجب عنه بمنع بطلان التالى، و أنّ الالتزام ثابت، و قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال فى اثباته أو منعه، فلا تغفل [۱].

- شرح :

در کلام شما- مرحوم سید- چنین مطلبی نیست بلکه شما سعی کردید اصل احتمال را ثابت کنید و تا وقتی احتمال راجح- یا مساوی- مطرح نباشد، دلیل شما دلالت بر انکار مفهوم شرط ندارد.

خلاصه: اگر مقصود سید رحمه الله از احتمال مذکور به حسب واقع باشد، منافاتی با ثبوت مفهوم ندارد و اگر منظور به حسب دلالت باشد باید ثابت کنند که آن احتمال، لااقل صدی پنجاه هست و در کلام ایشان چیزی برای اثبات این مطلب وجود ندارد پس دلیل ایشان بر انکار مفهوم، صحیح نیست.

-[۱]

وجه دوّم:

اگر قضیه شرطیه، دلالت بر مفهوم نماید باید به یکی از دلالات سه گانه- مطابقه، تضمّن یا التزام- باشد و بدیهی است که هیچ یک از دلالات مذکور، مطرح نیست پس نمی توان گفت قضیه شرطیه، دلالت بر مفهوم می کند.

مصنّف رحمه الله: نسبت به استدلال مذکور جواب داده شده که: قبول نداریم هیچ یک از دلالات ثلاث در محلّ بحث، مطرح نباشد بلکه قائلین به ثبوت مفهوم به دلالت التزام تمسّک کرده و گفته اند: قضیه شرطیه برای علّت منحصره، وضع شده و لازمه علّت منحصره «انتفاء عند الانتفاء» هست که شرح آن قبلا بیان شد لکن ما- مصنّف- آن را نپذیرفتیم.

ص: ۲۶۴

۱- اما الاولى فلانحصار الدلاله اللفظيه فيها و اما بطلان التالى فلأن الانتفاء عند الانتفاء ليس عين الثبوت عند الثبوت و لا جزئه و هو واضح و لا- لازمه لعدم اللزوم بينهما عقلا و لا عرفا و عادتا و هو شرط فى الدلاله الالتزاميه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۲۷۵.

ثالثها: قوله تبارك و تعالی: وَ لَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا

و فيه ما لا يخفى، ضروره أنّ استعمال الجملة الشرطيّه فيما لا مفهوم له أحياناً و بالقرينه لا يكاد ينكر، كما فى الآيه و غيرها(۱)، و أنّما القائل به أنّما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينه عامّه، كما عرفت [۱].

- شرح :

-[۱]

وجه سوّم:

به این آیه شریفه تمسک نموده اند: «... وَ لَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» (۲). یعنی: اگر کنیزان شما اراده تحصّن و تعفّف دارند آن ها را به زنا وادار نکنید.

گفته اند آیا می توان قائل شد مفهوم آیه، این است که: اگر آن ها اراده تحصّن ندارند- اراده زنا دارند- شما آن ها را بر زنا اکراه نمائید؟

اگر خودشان تمایل به زنا دارند که عنوان اکراه(۳) تحقق پیدا نمی کند پس آیه مذکور به صورت قضیه شرطیه هست و مفهوم هم ندارد.

مصنّف رحمه الله: قائلین به ثبوت مفهوم نمی گویند قضیه شرطیه در تمام موارد، دارای مفهوم هست بلکه ممکن است در بعضی از موارد به خاطر وجود قرینه، فاقد مفهوم باشد از جمله آن موارد، آیه مذکور است که مفهوم ندارد و این مطلب، منافاتی ندارد که قضیه شرطیه «وضع لافاده العلیّه المنحصره». مثلاً لفظ اسد، «وضع للحيوان المفترس»

ص: ۲۶۵

۱- مما يكون الشرط لتحقق الموضوع كما قيل في قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» و قوله ان رزقت ولدا فاختنه. ر. ك:

شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۷۵.

۲- بعضی از مفسران در شأن نزول این جمله گفته اند: «عبد الله بن ابی» شش کنیز داشت که آن ها را مجبور به کسب درآمد برای او از طریق خودفروشی می کرد هنگامی که حکم اسلام درباره مبارزه با اعمال منافی با عفت (در این سوره) صادر شد، آن ها خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و از این ماجرا شکایت کردند، آیه مذکور نازل شد و از این کار نهی کرد. ر. ك: تفسیر نمونه ۱۴ / ۴۶۱.

۳- اکراه یعنی: انسان، فردی را به چیزی وادار کند که مورد کراهت و عدم تمایل او هست.

بقی هاهنا أمور:

[الامر] الاوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه (۱)، لا انتفاء شخصه، ضروره انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده، و لا يتمشى الكلام فى أنّ للقضيّه الشرطيّه مفهوما، أو ليس لها مفهوم الا فى مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم فى الجزاء، و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكنا. و أنّما وقع النزاع فى أنّ لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة [۱].

- شرح :

اما گاهی آن را به واسطه قرینه در غیر موضوع له استعمال می کنند که این مسئله، منافاتی با ثبوت «وضع» ندارد.

تذکر: شیخ اعظم رحمه الله هم در کتاب رسائل متعرض شده اند که: قضیه شرطیه ای که شرطش برای بیان تحقق موضوع باشد، اصلا مفهوم ندارد.

مثال: «ان ركب الامير فخذ ركابه»، «ان رزقت ولدا فاختنه» اگر خداوند، ولدی به شما عنایت کرد او را ختنه کنید اما مفهومش این نیست که اگر فرزندی عنایت نکرد، او را ختنه نکنید زیرا با نبودن ولد، موضوعی برای ختان تحقق پیدا نمی کند پس شرط مذکور در آن قضیه برای بیان تحقق موضوع است و قضایای شرطیه ای که به آن نحو باشد، مفهوم ندارد- از جمله آن ها آیه شریفه مذکوره می باشد.

بیان چند امر

۱- ضابطه اخذ و اثبات مفهوم

اشاره

[۱]- سؤال: آیا اینکه می گوئید قضیه شرطیه، دلالت بر انتفاء حکم، عند انتفاء شرط می کند یا نه مقصودتان انتفاء شخص همان حکمی است که در قضیه شرطیه

ص: ۲۶۶

۱- ای انتفاء الشرط على القول بالمفهوم و كذا المنكر للمفهوم ينكر انتفاء سنخ الحكم و نوعه عند الانتفاء. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۱ / ۲۷۵.

به عبارت دیگر: آیا در قضیه «إن جاءك زید فاکرمه» نزاع در این است که با نبودن مجی ء زید، وجوب شخصی مجعول در آن قضیه، منتفی هست یا نه؟

جواب: وجوب شخصی مجعول در نفس قضیه، دارای شرائطی هست و چنانچه موضوع (۱) آن منتفی شود عقلاً- حکم هم منتفی می شود و این مسئله، یک مطلب عقلی و مسلم است و در تمام موارد، جاری هست مثلاً شارع مقدس که فرموده «الخمیر حرام» چنانچه خمیر به خلّ مبدل شود و عنوان خمیریت منتفی گردد، بدیهی است که «حرمت» هم منتفی می شود. اگر درباره قضیه «إن جاءك زید فاکرمه» از ما سؤال کنند مولا چه حکمی را جعل نموده، می گوئیم: وجوب اکرام، عند تحقق مجی ء زید، جعل شده و عقل هم حکم می کند که اگر مجی ء زید، منتفی شود و موضوع تغییر پیدا کند، آن وجوب شخصی هم منتفی می شود.

نتیجه: مفهوم در قضیه شرطیه به معنای انتفاء شخص حکم نیست بلکه به معنای انتفاء «سنخ» حکم است یعنی از جنس آن وجوبی که در قضیه شرطیه «إن جاءك زید فاکرمه» یک فرد و مصداقش محقق شده بود، تحقق ندارد (۲) پس درعین حال که حکم مجعول در قضیه شرطیه، یک حکم شخصی هست لکن ما در باب مفهوم، عنایتی به آن حکم شخصی نداریم و بحث ما در این است که اگر مجی ء زید، محقق نشد- و موضوع تبدل پیدا کرد- آیا همان طور که شخص حکم، منتفی هست سنخ آن هم منتفی می باشد یا نه؟

نظر قائلین به ثبوت مفهوم، این است که اگر مجی ء زید تحقق پیدا نکند حکمی از جنس

ص: ۲۶۷

۱- یا شرط یا قید آن.

۲- مثل اینکه می گوئید: از جنس «زید» که یک فرد از افراد انسان هست در خانه، موجود نیست.

و من هنا انقدح أنه ليس من المفهوم [و] دلالة القضيّه على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا و الاوقاف و التذور و الايمان، كما توهم، بل عن الشهيد قدس سره في تمهيد القواعد: أنه لا اشكال في دلالتها على المفهوم، و ذلك لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها من الاشخاص التي تكون بألقابها(١) أو بوصف شيء(٢) أو بشرطه(٣) مأخوذه في العقد أو مثل العهد ليس بدلاله الشرط، أو الوصف أو اللقب عليه(٤)، بل لاجل أنه اذا

- شرح :

وجوب اكرام تحقق ندارد اما منكرين مفهوم، چنان عقیده ای ندارند.

تذکر: در قضایای شرطیه- در باب مفاهیم- ابتدا باید ملاحظه کنیم که آیا با نبودن شرط، امکان دارد سنخ حکم، ثابت باشد یا نه، نسبت به قضیه شرطیه «ان جاءك زيد فاکرمه» عنایتی نداریم که دارای مفهوم هست یا نه لکن این مطلب امکان دارد: که با عدم تحقق مجیء زید هم ممکن است اكرام، واجب باشد و هم امکان دارد، واجب نباشد یعنی: شرعا و عقلا مانعی ندارد که اگر مجیء زید، محقق نشود باز هم اكرام، واجب باشد.

ثبوت سنخ حکم با نبودن شرط و انتفاء سنخ حکم با عدم شرط- هر دو- امکان دارد لذا در این صورت، بحث مفهوم، مطرح می شود و قائلین به ثبوت مفهوم می گویند سنخ حکم،]

ص: ۲۶۸

۱- کقوله: «الدار موقوفه علی اولادی».

۲- کقوله: «الدار موقوفه علی اولادی الفقراء».

۳- یعنی: او بشرط شیء، کقوله: «الدار موقوفه علی اولادی ان كانوا فقراء».

۴- ای: علی الانتفاء یعنی: ان انتفاء الوصایا و اخواتها عن غیر الاشخاص الذین تعلقت بهم لیس من باب مفهوم الشرط او الوصف او اللقب بل لاجل عدم قابلیه شیء للوقف او الوصیه او النذر مرتین و من المعلوم ان الانتفاء ح عقلی لكون الحكم المعلق شخصا و انتفاؤه بانتفاء موضوعه- کانتفاء العرض بارتفاع موضوعه- عقلی. و قد عرفت ان صلاحیه الحكم المعلق فی المنطوق علی الشرط او الوصف للانشاء ثانیاً- حتی یكون المنفی فی المفهوم طبیعه الحكم لا شخصه- معتبره فی المفهوم. [ر.

ک: منتهی الدرایه ۳/ ۳۴۴.

صار شیء وقفاً علی أحد أو أوصی به أو نذر له الی غیر ذلك لا یقبل أن یصیر وقفاً علی غیره أو وصیّه أو نذراً له، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصیّه عن غیر مورد المتعلّق قد عرفت أنّه عقليّ مطلقاً و لو قيل بعدم المفهوم فی مورد صالح له [۱].

- شرح :

منتفی هست اما منکرین می گویند دلیلی بر انتفاء نداریم.

سؤال: در چه مواردی و کدام قضیه شرطیه- در باب مفهوم- می تواند محلّ بحث واقع شود؟

جواب: «فی مقام کان هناك ثبوت سنخ الحکم فی الجزاء و انتفائه عند انتفاء الشرط ممکنا».

[۱]- گاهی با قضایای شرطیه ای مواجه می شویم که انتفاء سنخ حکم یا ثبوت سنخ حکم در آن ها امکان پذیر نیست و اصلاً حکم مربوط به آن قضایا شخصی هست و قابل تکثر و تنوع نمی باشد (۱) و باید آن موارد را از محلّ نزاع در باب مفهوم خارج بدانیم زیرا در باب مفهوم، انتفاء «سنخ» حکم، مطرح و محلّ بحث هست اما در این موارد، حکم، سنخ و تعدّد ندارد تا بحث کنیم آیا سنخ منتفی هست یا نه درحالی که بعضی توهم کرده اند آن قضایا هم جزء بحث مفاهیم است و حتّی از شهید ثانی نقل شده (۲) که:

«لا اشکال فی دلالتها علی المفهوم».

ص: ۲۶۹

۱- بخلاف اکرام زید که قابل تعدّد است و مولا می تواند بگوید: «اکرم زیدا إن جاءك» یا «اکرم زیدا ان سلّم علیک» و ...
۲- قال رحمه الله فی محکی تمهید القواعد: لا اشکال فی دلالتها فی مثل الوقف و الوصایا و النذر و الأیمان كما اذا قال: وقفت هذا علی اولادی الفقراء، او ان كانوا فقراء، او نحو ذلك، و لعل الوجه فی تخصیص المذكور هو عدم دخول غیر الفقراء فی الموقوف علیهم و فهم التعارض فیما لو قال بعد ذلك: وقفت علی اولادی مطلقاً. انتهى. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۶.

مثل اینکه کسی در مورد وقف- که از عقود است- بگوید: «وقف داری علی اولادی ان بلغوا» یا «اذا بلغوا»^(۱) یعنی: خانه ام وقف اولادم هست، مشروط به اینکه به سن بلوغ برسند.

آیا در این مورد می توان بحث کرد که شیء دیگری جانشین بلوغ شود- در این جهت که مال بتواند وقف شود؟ به عبارت واضح تر آیا بعد از اینکه واقف گفت «وقف داری علی اولادی اذا بلغوا» می تواند بگوید «وقف داری علی اولادی اذا افتقروا» که دو صیغه وقف جاری کند و معلق به دو شرط نماید- تعدّد و تکثر، مطرح باشد- یا اینکه واقف نمی تواند چنین کند؟

چنین مسأله ای امکان ندارد زیرا اگر مالی برای طائفه یا فردی وقف شد، لازمه اش این است که آن مال در ملک موقوف علیه واقع شود و مالی که جزء ملک موقوف علیه شد، معنا ندارد آن را مجدداً- با شرط دیگری- برای عدّه دیگری وقف نمود. یک مال قابلیت ندارد که دو مرتبه، وقف نسبت به آن جریان پیدا کند زیرا نمی شود یک مال، دو مالک مستقل- نه مشاع- داشته باشد.

پس نسبت به قضیه «وقف داری علی اولادی اذا بلغوا» نمی توان گفت: قضیه مذکور، دارای مفهوم هست و «اذا لم يبلغوا»، وقفی تحقق ندارد لکن ممکن است شرط دیگری جانشین بلوغ شود چون این مطلب در باب وقف، اصلاً مطرح نیست بلکه این مسئله در موردی جاری هست که حکم، قابل تعدّد و تکثر باشد مانند «اکرم زیدا ان جاءك- اکرم زیدا ان سلم عليك» پس جعل وجوب اکرام برای زید بر سبیل تعدّد و تکثر مانعی ندارد

ص: ۲۷۰

۱- و بگوئیم: وقف مذکور درعین حال که مشروط است اشکالی ندارد.

و امر معقولى هست اما قضاىاى شرطيه در باب وقف، وصيت - نذر (۱) و يمين (۲) - و اشباه آن ها جزء مفاهيم نيست و مفهوم فقط در موردى جريان دارد كه حكم، قابل تعدد باشد يعنى: «انتفاء سنخ و ثبوت سنخ حكم» امكان پذير باشد (۳) تا بتوان بحث نمود آيا سنخ حكم، منتفى هست يا نه؟

تذکر: کلام شهيد رحمه الله - در تمهيد القواعد - را از كتاب حقائق الاصول در پاورقى كتاب آورديم لکن صاحب حقائق الاصول «قدس سره» هم در اين باره تحقيقى دارند كه عينا آن را نقل مى كنيم: «و محصل الكلام فيه ان قول القائل: وقفت داري على اولادى الفقراء مثلا (تاره) يكون فى مقام الاخبار و الاعتراف (و اخرى) فى مقام انشاء الوقف و ايجاد فاعل فان كان على النحو الاول جاء فيه الكلام فى المفهوم فعلى القول به يحكم بعدم كون الدار وقفا الا على الفقراء من اولاده لا غيرهم و على القول بعدمه كان غير اولاده الفقراء مشكوك الدخول فى الموقوف عليهم فلا بد من الرجوع فيه الى قواعد آخر من الاحتياط بتخصيصه بالفقراء لو كان الوقف بنحو المصروف او التخصيف او الرجوع الى الاصل لو كان بنحو البسط و ان كان على النحو الثانى فان علم قصد الواقف الوقف على خصوص الفقراء و جب العمل عليه لانه بالقصد المذكور يكون وقفا على خصوص الفقراء و لا يكون وقفا على غيرهم لا بهذا الشخص من الوقف لانتفائه بانتفاء موضوعه و لا بشخص آخر من

ص: ۲۷۱

۱- اگر فردى به اين نحو نذر كرد كه اگر فرزندم از بيمارى شفا پيدا كرد فلان خانه ام براى فقرا باشد، آيا مجددا مى تواند نذر ديگرى - با شرط ديگرى - درباره آن خانه منعقد كند يا نه؟ چنين مسأله اى شرعا ممكن نيست زيرا اگر هر دو شرط تحقق پيدا كرد نمى شود هم فقرا و هم غير فقرا مالك مستقل آن خانه شوند.

۲- اين دو از عهود هستند.

۳- البته انتفاء شخص حكم به سبب انتفاء موضوعش يك مطلب عقلى و غير قابل انكار هست.

اشكال و دفع: لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم، لا نفس شخص الحكم في القضية، و كان الشرط في الشرطيه انما وقع شرطا بالنسبه الى الحكم الحاصل بانشائه دون غيره، فغايه قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، و هكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيده للمفهوم [١].

- شرح :

الوقف لامتناع اجتماع وقفين على مال واحد و هذا هو المراد من عباره المتن «و ان» جهل قصد الواقف فلم يعلم انه قصد الوقف على خصوص الفقراء من اولاده او كان ذكرهم لمزيد الاهتمام بهم لم يبعد القول بانه لا اشكال في دلالة القضيه على المفهوم و ان لم نقل به في سائر الموارد و مثله القيود الواقعه في التعريفات و في تحديد موضوعات الاحكام في لسان مدوني الفنون و نحو ذلك و الظاهر ان هذا هو محلّ كلام الشهيد رحمه الله لا الاول ليرد عليه ما ذكر فلاحظ و الله سبحانه اعلم (١).

[١]- اشكال: شما- مصنف- مفهوم را عبارت از انتفاء «سنخ» حكم مي دانيد درحالي كه در قضيه شرطيه- مانند ان جاءك زيد فاكرمه- آيا نبايد ما بحث كنيم كه نفس همان حكمي (٢) كه از ناحيه مولا جعل شده با نبودن مجي ء زيد (٣)، ثابت است يا منتفي؟

به عبارت ديگر: آيا مفهوم، عبارت از انتفاء يك حكم غير مجعول است يا انتفاء همان حكمي است كه در قضيه، جعل شده؟

اگر مفهوم، انتفاء همان حكم مجعول باشد، بديهي است كه حكم مذكور، شخصي

ص: ٢٧٢

١- ر. ك: حقائق الاصول ١/ ٤٥٦.

٢- همان حكم شخصي.

٣- يعني: شرط.

و لكنك غفلت عن أنّ المعلق على الشرط أنّما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصّيغهِ و معناها، و اما الشّخص و الخصوصيّة الثّائِثه من قبل استعمالها فيه لا- يكاد يكون من خصوصيّات معناها المستعمله فيه كما لا- يخفى، كما لا تكون الخصوصيّة الحاصله من قبل الاخبار به من خصوصيّات ما أخبر به و استعمل فيه اخبارا لا انشاء.

و بالجمله: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصّا بالخصوصيّات الثّائِثه من قبل الاخبار به كذلك المنشأ بالصّيغهِ المعلق عليه، و قد عرفت بما حقّقناه في معنى الحرف و شبهه أنّ ما استعمل فيه الحرف عامّ كالموضوع له، و أنّ خصوصيّة لحاظه بنحو الآتيه و الحالتيه لغيره من خصوصيّة الاستعمال، كما أنّ خصوصيّة لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون اللّحاظ الآتي كالاتقاليّ من خصوصيّات الاستعمال، لا المستعمل فيه [١].

- شرح :

هست و مسلّمًا عقل با تغییر بعضی از قیود موضوع، حکم به انتفاء آن می کند(١) و معنا ندارد که ما بحث کنیم آیا مفهوم، ثابت است یا منتفی و اصلا مولا در قضیه شرطیه، سنخ حکم را جعل نکرده تا ما درباره انتفاء آن بحث نمائیم.

مستشکل: اشکال مذکور نه تنها در قضیه شرطیه هست بلکه در سائر قضایا هم هست- «و هكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم».

[١]- تذکر: شیخ اعظم(٢) رحمه الله پاسخ اشکال را بیان کرده اند لکن مصنّف رحمه الله آن را نپذیرفته و خود به نحو دیگری جواب آن را بیان کرده اند و ما هم در توضیح کلام آن دو، ترتیب متن کتاب را رعایت نمی کنیم و ابتدا به بیان شیخ اعظم و سپس به توضیح کلام مصنّف می پردازیم.

ص: ٢٧٣

١- و کسی در این مطلب عقلی نمی تواند مناقشه کند.

٢- بنا بر آنچه از تقریرات ایشان استفاده می شود.

و بذلك قد انقده فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التّفصّي عن هذا الاشكال من التّفرقه بين الوجوب الاخباري و الانشائي بأنه كلفي في الاوّل و خاص في الثاني، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجّه في الاوّل، لكون الوجوب كلياً، و على الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العليه (1) المستفاده من الجملة الشرطيه، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا الى ارتفاع العله المأخوذه فيها، فانه (2) يرتفع و لو لم يوجد في حيال أداه الشرط كما في اللقب و الوصف [1].

- شرح :

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم

[1]- نحوه بیان حکم در قضایای شرطیه بر دو گونه است (3):

الف: گاهی از صیغه افعال و هیئت امر استفاده می شود (4)، مثلاً- مولا می گوید إن جاءك زيد «فاكرمه» كه وجوب اكرام و حكم متعلق به آن را از هیئت استفاده می کنیم.

ب: گاهی از اوقات هم بیان حکم در قضایای شرطیه، ارتباطی به هیئت افعال ندارد (5) بلکه از طریق يك لفظ- يك كلمه اسمی- آن را بیان می کنند مثلاً مولا می گوید: إن جاءك زيد «يجب» اكرامه. در قضیه مذکور، وجوب را از ماده «يجب» كه دلالت بر

ص: ۲۷۴

۱- [بل من فوائد انحصار العليه لا نفس العليه.

۲- ای شخص الوجوب و هذا تعليل لقوله: «ليس مستندا ... الخ» یعنی: ان ارتفاع شخص الوجوب بارتفاع موضوعه يكون في غير القضيه الشرطيه كاللقبيه و الوصفيه ايضا، مع عدم كون ارتفاع شخص الحكم فيهما من المفهوم فلا بد ان يكون للشرط خصوصيه تستتبع المفهوم و ليس تلك الخصوصيه الا دلالة اداه الشرط على انحصار العليه في مدخولها و ضمير «فيها» راجع الى الجملة الشرطيه. ر. ك: منتهى الدرايه ۱ / ۳۵۱.

۳- به اعتبار اینکه در جزای قضایای شرطیه، بیان حکم می شود.

۴- یعنی: آن وجوبی كه جزای جمله شرطیه واقع می شود از جمله انشائي استفاده می شود.

۵- یعنی: آن وجوبی كه جزای جمله شرطیه واقع می شود از جمله اخباری استفاده می شود.

و جوب دارد استفاده می کنیم و ماده مذکور، دارای معنای اسمی هست (۱) و ما- مصنّف- قبلا- ثابت کردیم که وضع، و موضوع له اسما- مانند کلمه: رجل، انسان و «الابتداء»- عام است. در بحث فعلی هم کلمه «وجوب» مطرح است که دارای معنای کلی می باشد و برای عنوان کلی وضع شده پس در جمله إن جاءك زيد یجب اكرامه، مفاد «یجب» وجوب شخصی نیست بلکه کلمه «یجب» دارای معنای اسمی هست و آن معنا، کلی می باشد یعنی: در حقیقت، آنچه را که مولا جعل کرده وجوب کلی هست و همان وجوب کلی بر مجی ء زید، معلّق است نتیجتا اگر وجوب کلی، مجعول بود، می توان در باب مفهوم، انتفاء سنخ حکم را محلّ بحث قرار داد زیرا آنچه که در قضیه منطوقیه، جعل شده یک فرد- و یک شخص- از وجوب نیست چون کلمه «یجب» مانند «رجل» دلالت بر عنوان کلی دارد پس کأنّ به نظر شیخ اعظم اگر حکم در قضیه شرطیه به نحو دوّم- ب- بیان شود اصلا اشکال مذکور جریان ندارد زیرا معنای «یجب» کلی هست و ما فرضا می خواهیم با عدم مجی ء زید، آن معنای کلی را منتفی بدانیم.

اگر بیان حکم در قضیه شرطیه به نحو اوّل- الف- و با هیئت افعال باشد، هیئت، مانند حروف به نظر شیخ اعظم- و مشهور از اصولیین- وضعشان عام اما موضوع له آن ها خاص هست یعنی: واضح، هنگام وضع حروف، یک معنای کلی را در نظر گرفته لکن حروف را برای آن معنای کلی وضع نکرده بلکه برای مصادیق، افراد و خصوصیات آن معنای کلی وضع نموده (۲) پس موضوع له حروف، معانی جزئیّه هست.

ص: ۲۷۵

- ۱- در محل بحث «اسم» در برابر «فعل» قرار ندارد بلکه در مقابل حرف هست که شامل فعل هم می شود.
- ۲- سؤال: مقصود از خصوصیات، خصوصیات خارجیّه است یا ذهنیه؟ پاسخ این سؤال را در باب معانی حروف- در بحث الفاظ- بیان کردیم.

در بحث فعلی- و در قضیهٔ «فاکرمه»- هیئت افعال هم همان حکم حروف را دارد یعنی: برای کلی وجوب و معنای عام وضع نشده بلکه برای مصادیق و خصوصیات وجوب وضع شده و در هر موردی که هیئت امر استعمال می شود یک فرد- و یک خصوصیت- از وجوب، مراد است.

اشکال: طبق مبنای اخیر، معنای جمله «فاکرمه» وجوب کلی نیست چون وجوبی که با هیئت افعال افاده شده یک وجوب شخصی هست و اگر وجوب شخصی بر مجی ء زید، معلق شد اصلاً نزاع در باب مفهوم، معنا ندارد.

شیخ اعظم رحمه الله: این مطلب (۱)، مورد قبول ما هم هست لکن سؤال، این است که: اگر مولا- نمی خواست انتفاء سنخ حکم، عند انتفاء شرط را بیان کند و مقصودش این بود که یک حکم شخصی (۲) معلق بر مجی ء زید، ثابت شود چرا حکم را به صورت قضیه شرطیه بیان کرد درحالی که می توانست بگوید: «اکرم زیدا الجائی» که اگر چنان تعبیری می نمود یک وجوب شخصی نسبت به اکرام زید مقید به مجی ء، ثابت می شد و چنانچه مجی ء زید، منتفی می گشت آن وجوب هم منتفی می شد. پس، از اینکه مولا- مقصودش را به صورت اکرم زیدا الجائی بیان نکرده بلکه به نحو جمله شرطیه بیان نموده استفاده می کنیم که او نظر بالاتری داشته و می خواسته این مطلب را افهام نماید که:

مجی ء زید برای وجوب اکرام، علّیت دارد به نحوی که اگر مجی ء، منتفی شود وجوب هم منتفی می شود.

خلاصه بیان شیخ اعظم در قسم اول از قضایای شرطیه: قبول داریم که حکم مجعول در

ص: ۲۷۶

۱- که وجوب مستفاد از هیئت- اکرم- جزئی هست نه کلی.

۲- بدیهی است که وجوب شخصی با مختصر تغییر موضوع، منتفی می شود.

قضیه این جاء ك زید «فاکرمه»- و امثال آن- شخصی و جزئی هست (۱) اما اینکه مولا مقصودش را به صورت قضیه شرطیه بیان کرده (۲) نکته اش این است که درصدد بیان مسأله علّیت و مسئله مفهوم بوده و می خواسته بیان کند که مجی ء زید، نسبت به وجوب اکرام علّیت دارد به نحوی که اگر مجی ء منتفی شود وجوب اکرام هم به طور کلی منتفی می شود.

تذکر: اینکه به توضیح عبارت قبل (۳)- بیان مصنف در پاسخ از اشکال- می پردازیم:

همان طور که در بحث الفاظ گفتیم، «وضع» و «موضوع له» حروف، عام (۴) است- و قول مشهور از اصولیین را نپذیرفتیم- در مورد هیئت هم که حکم حروف را دارد، می گوئیم: وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن عام است و به نظر ما هیچ فرقی ندارد که مولا حکم را به صورت این جاء ك زید «فاکرمه» بیان کند یا اینکه به صورت این جاء ك زید «یجب» اکرامه. زیرا مجعول مولا- در هر دو قضیه، مطلق و کلی وجوب است. در باب حروف هم گفتیم: بین کلمه «من» و لفظ «الابتداء»- که اسم است- هیچ تفاوتی نیست یعنی: کلمه «الابتداء» برای یک معنای کلی وضع شده و در همان معنای کلی استعمال می شود و کلمه «من» هم به همان نحو است و در مراحل وضع، موضوع له و مستعمل فیه فرقی بین آن ها نیست البتّه موارد استعمال آن ها متفاوت است یعنی: واضح گفته است در مواردی که عنوان «ابتدا» به صورت استقلال، مورد نیاز استعمالی شما هست کلمه

ص: ۲۷۷

- ۱- از جهت اینکه معنای هیئت امر هم مانند «حروف»، جزئی و حکم مستفاد از هیئت، شخصی هست نه کلی.
- ۲- درحالی که می توانست از طرق دیگر، مقصود خود را بیان کند.
- ۳- یعنی: «لکنک غفلت عن ان المعلق علی الشرط انها هو نفس الوجوب...».
- ۴- مانند اسما که وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن ها عام است.

«الابتداء» را استعمال نمائید و چنانچه عنوان مذکور به نحو آئیت و تبعیت، مورد عنایت شما هست لفظ «من» را استعمال کنید مثلاً در جمله «سرت من البصره الی الکوفه» که «ابتدائیت» مستقلاً ملحوظ نیست کلمه «من» را استعمال می کنیم اما در «الابتداء خیر من الانتهاء» که مفهوم «ابتداء» به صورت استقلال- با قطع نظر از اضافه به سیر و بصره- مورد نظر است، لفظ «الابتداء» را استعمال می کنیم اما لحاظ استقلالیت و تبعیت در مستعمل فیه دخالت ندارد و مستعمل فیه، مفهوم کلی «ابتداء» هست بدون اینکه بین «من» و «الابتداء» فرقی باشد.

عین بیان مذکور در محلّ بحث هم جاری هست یعنی وقتی شما وجوب را به نحو جمله خبری و معنای اسمی- به صورت این جاء ک زید «یجب» اکرامه- بیان می کنید کلمه «یجب» در وجوب کلی استعمال می شود لکن مورد استعمال جمله «یجب» آن جایی است که شما قصد اخبار داشته باشید و هنگامی هم که وجوب را با جمله انشائی این جاء ک زید «فاکرمه» بیان می کنید مفاد آن، کلی و طبیعت وجوب است و هیچ فرقی در این جهت بین آن دو نیست یعنی: نه قصد اخبار، جزء معنای «یجب» هست و نه قصد انشا جزء معنای «اکرمه» می باشد بلکه مفاد هر دو عبارت، کلی و طبیعت وجوب است لذا اگر از ما سؤال کنند در جمله این جاء ک زید «فاکرمه» مجعول مولا چیست می گوئیم «وجوب کلی» جعل شده و چنانچه بگوئید آیا در آن هیچ خصوصیتی مطرح نیست، پاسخ می دهیم خصوصیت مطرح است لکن مربوط به مستعمل فیه و موضوع له نمی باشد بلکه در رابطه با استعمال و شرائط آن است مانند همان خصوصیت «استقلالیت» و «آئیت» که در باب حروف بود.

نتیجه: هیچ فرقی بین دو قضیه- این جاء ک زید «فاکرمه» و این جاء ک زید «یجب» اکرامه- وجود ندارد و حکمی که از طرف مولا جعل شده، کلی وجوب است و اگر کسی

و آورد (۱) علی ما تَفَصَّیَ به عن الاشکال بما ربما يرجع الی ما ذکرناه بما حاصله: اَنَّ التَّفَصَّیَ لا یبتنی علی کَلِّیهِ الوجوب، لما أفاده. و کون الموضوع [له] فی الانشاء عامًا لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه، حیث اَنَّ الخصوصیات بأنفسها مستفاده من الالفاظ [۱].

- شرح :

قائل به ثبوت مفهوم شود همان حکم کلی با انتفاء شرط، منتفی می شود و منطبق با مفهوم است.

[۱]- شیخ اعظم رحمه الله علاوه بر اینکه پاسخ اشکال مذکور را بیان کرده، فرموده اند:

بعضی به نحو دیگر، جواب اشکال را بیان کرده (۲) و گفته اند: بین قضیّه «إن جاءك زید «فاكرمه» و «إن جاءك زید «يجب» اكرامه فرقی نیست و حکم مجعول در آن دو، کلی هست و خصوصیت، مطرح نیست درحالی که بین خبر و انشا کاملاً فرق هست و تفصیعی از اشکال، مبتنی بر این نیست که ما وجوب- در «فاكرمه» (۳)- را کلی بدانیم بلکه می توان وجوب را جزئی دانست و مفهوم را از فوائد علیت دانست سپس ایشان فرموده اند: کسانی که نظرشان این است که هیئت هم برای یک وجوب کلی وضع شده «لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه».

دلیل شیخ اعظم بر اینکه قصد انشائیت، معنا را جزئی می کند این است که:

خصوصیت انشائیت از لفظ و هیئت امر استفاده می شود- نه از قرائن خارجی- پس باید داخل معنای هیئت باشد.

ص: ۲۷۹

۱- معطوف علی قوله: «دفع الاشکال» یعنی: ان صاحب التقریرات دفع الاشکال بما ذکره هو قدس سرّه و آورد علی ما دفعه به

بعض الاعلام. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۳۵۲.

۲- نحوه جواب بعض الاعلام با پاسخ مصنف، متحد است.

۳- هیئت امر.

و ذلك لما عرفت (۱) من أنّ الخصوصيّات في الانشاءات و الاخبارات أنّما تكون ناشئه من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بينهما. و لعمرى لا يكاد ينقضى تعجّبی كيف تجعل خصوصيّات الانشاء من خصوصيّات المستعمل فيه، مع أنّها كخصوصيّات الاخبار تكون ناشئه من الاستعمال، و لا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل [۱].

- شرح :

[۱]- عبارت مذکور، بیان فساد است و مصنّف رحمه الله طبق عبارت کتاب تاکنون کلام شیخ اعظم را بیان کردند و اینک در صدد ردّ آن هستند که: خصوصیاتی که در انشاءات و اخبارات هست، مربوط به مقام استعمال می باشد و هیچ فرقی بین آن دو نیست. که توضیح دادیم.

قوله: «و لعمرى لا يكاد ينقضى تعجّبی ...».

مصنّف رحمه الله كأنّ نقضی وارد می کند که: اگر بنا باشد، خصوصیّات در مستعمل فيه دخالت داشته باشد چرا در باب انشاء فقط خصوصیّت را در مستعمل فيه دخیل می دانید در باب اخبار هم بگوئید قصد اخبار در معنای مستعمل فيه دخالت دارد و اگر لحاظ و قصد خبریّت در معنای خبر مدخلیّت پیدا کرد عنوان آن هم جزئی می شود زیرا لحاظ و قصد، مربوط به وجود ذهنی هست و وجود، مساوق با جزئیّت و خصوصیّت است.

نتیجه: بین جمل انشائی و خبری، هیچ فرقی نیست اگر قصد در مفاد مدخلیّت دارد باید در هر دو دخالت داشته باشد و اگر مدخلیّت ندارد باید در هیچ یک دخیل نباشد- پس چرا بین آن دو، فرق قائل می شوید- و حقیقت امر، این است که «قصد» هیچ گونه مدخلیّتی در معنا و مفاد جمله ندارد بلکه به مقام استعمال، مربوط است و در قضایای شرطیّه، استعمال، معلق بر شرط نیست بلکه مستعمل فيه بر شرط، معلق است (۲) و مجدّداً

ص: ۲۸۰

۱- هذا کلام المصنّف رحمه الله و هو تعلیل لقوله: «و بذلك قد انقده فساد ... الخ» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۹.

۲- مستعمل فيه در محل بحث، کلی و طبیعت و جوب است.

الامر الثاني: أنه اذا تعدد الشرط مثل: «اذا خفي الاذان (١) فقصر» و اذا خفي الجدران فقصر (٢) فبناء على ظهور الجملة الشرطيه في المفهوم لا بد من التصرف و رفع اليد عن الظهور اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين [١].

- شرح :

متذکر می شویم که: در هر دو نوع قضیه، حکمی که از ناحیه مولا جعل شده، کلی وجوب است و کسی که قائل به مفهوم شده می گوید همان حکم کلی با انتفاء شرط، منتفی می شود و این مسئله با مفهوم، منطبق است.

٢- تعدد شرط و وحدت جزا

[١]- گاهی شرط، متعدّد است و می دانیم که جزا متعدّد نمی باشد و تکرارش هم واجب نیست. مثال: «اذا خفي الاذان فقصر»، «اذا خفي الجدران فقصر».

توضیح ذلك: کسی که قصد مسافرت دارد و مثلاً از وطن خود بیرون می رود به مجرد خروج از حدّ ترخص، نمازش قصر است - گرچه هشت فرسخ، مسیر را طی نکرده.

سؤال: ملاک در حدّ ترخص چیست و آن دو روایت (٣) را چگونه معنا کنیم؟

مفاد یک روایت، این است که وقتی صدای اذان شهر شنیده نشود، نماز آن فرد، قصر است پس کأنّ ملاک در حدّ ترخص، خفاء اذان می باشد و معنای روایت دیگر، این است که: وقتی مکلف به اندازه ای از شهر خارج شود که ساختمان و دیوارهای شهر

ص: ٢٨١

١- قد يوهم التمثيل بذلك اختصاص الكلام بما اذا قامت قرينه على امتناع تكرار الجزاء بل هو الذي ادعاه بعض و ليس له وجه ظاهر مع اطلاق كلامهم في العنوان و ورود جميع ما يذكر من الاحتمالات و وجوهها في غيره مما امكن تكرار الجزاء فيه فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٤٥٩.

٢- وردت بهذا المضمون عدة احاديث راجع الوسائل ٥ / ٥٠٥ - ٥٠٧ باب ٦ من ابواب صلاه المسافر و لم نعثر على نصه. - ر. ك: كفايه الاصول محشى طبع انتشارات لقمان ٢ / ٢٩٢.

٣- فرض کنید آن دو قضیه شرطیه، متن روایت است.

مخفی باشد، نمازش را باید قصر بخواند پس ملاک در حدّ ترخص، خفاء جدران است.

ما که با دو قضیه شرطیه به نحو مذکور، مواجه هستیم و فرضا قائل به ثبوت مفهوم می باشیم - بناء علی ظهور الجملة الشرطیه فی المفهوم (۱) - تعارض (۲) بین آن دو را چگونه حل نمائیم؟

جواب: مصنف رحمه الله جمعا چهار - بلکه پنج - وجه بیان کرده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم - تا ببینیم کدامیک از آن وجوه را باید انتخاب نمود.

وجه اول: آن دو قضیه شرطیه، مانند سائر قضایای شرطیه، دارای مفهوم هست. لکن باید ملاحظه کرد که آیا بین منطوقین، تعارض است یا بین مفهومین یا اینکه مفهوم هریک با منطوق دیگری معارض است؟

حقیقت مطلب، این است که مفهوم هر قضیه با منطوق دیگری تعارض دارد زیرا مفهوم قضیه اول، چنین است: «اذا لم یخف الاذان فلا یجب القصر مطلقا ای: سواء خفی الجدران ام لم یخف الجدران» یعنی آن مفهوم، اطلاق دارد و اطلاقش با منطوق «اذا خفی الجدران فقصر» معارض است و چون تعارض به نحو مطلق و مقید است مانعی ندارد که منطوق، اطلاق مفهوم را مقید نماید (۳) و نتیجه اش این است که: «اذا لم یخف الاذان لم یجب القصر مطلقا الا اذا خفی الجدران».

و همچنین مفهوم قضیه دوم، این است که «اذا لم یخف الجدران فلا یجب القصر مطلقا ای: سواء خفی الاذان ام لم یخف الاذان» پس مفهوم آن هم دارای اطلاق است و اطلاقش

ص: ۲۸۲

۱- ... فبناء علی عدم ظهور الجملة الشرطیه فی المفهوم فلا اشکال فیهِ اصلا. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۸.

۲- بیان تعارض: مفهوم قضیه «اذا خفی الاذان فقصر» این است که اگر «خفاء اذان» محقق نشود، «لا یجب القصر» خواه خفاء جدران تحقق پیدا کند یا محقق نشود و مفهوم قضیه دیگر، این است که: چنانچه خفاء جدران تحقق پیدا نکند «لا یجب القصر» خواه خفاء اذان محقق شود یا محقق نشود - مفهوم هریک با منطوق دیگری معارض است.

۳- یعنی: مفهوم اولی را به منطوق دیگری مقید نمائیم.

و اما برفع اليد عن المفهوم فيهما (۱)، فلا- دلالة لهما على عدم مدخلية شىء آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الاول؛ فان فيهما الدلالة على ذلك [۱].

- شرح :

با منطوق «اذا خفي الاذان فقصر» معارض است و چون تعارض به نحو مطلق و مقید است به وسیله منطوق، اطلاق مفهوم را مقید می نمائیم (۲) و نتیجه آن بعد از تقيید، این است:

«عدم وجوب القصر بانتفاء خفاء الجدران الا اذا خفي الاذان». نتیجتاً هم خفاء اذان به تنهایی در وجوب قصر، مؤثر است و هم خفاء جدران منفرداً در وجوب قصر مدخلیت دارد.

سؤال: اثر ثبوت مفهوم برای آن دو قضیه چیست؟ اگر قضیه شرطیه، فاقد مفهوم هم بود، چنان مطلبی مسلم بود.

جواب: ما از مفهوم دو قضیه شرطیه استفاده می کنیم غیر از خفاء جدران و همچنین غیر از خفاء اذان، امر سومی در وجوب قصر، مؤثر نیست پس هم خفاء اذان در وجوب قصر، مؤثر است و هم خفاء جدران و غیر از آن دو، شىء دیگرى نمی تواند در وجوب قصر تأثیر نماید یعنی: با انتفاء خفاء جدران و خفاء اذان، وجوب قصر، منتفی هست.

[۱]- وجه دوم: در این قبیل قضایا که شرط، متعدد است و جزا هم تكثر ندارد- واجب نیست که مکلف دو دفعه یا فرضاً سه دفعه نمازش را قصر بخواند- بگوئیم اصلاً قضیه شرطیه مفهوم ندارد و نتیجه اش این است که: خفاء اذان به تنهایی در وجوب قصر مدخلیت دارد و همچنین خفاء جدران منفرداً در وجوب قصر، مؤثر است.

سؤال: آیا امکان دارد شىء سومى هم در وجوب قصر مدخلیت داشته باشد؟

جواب: چون در این وجه گفتیم آن دو قضیه شرطیه مفهوم ندارد، ممکن است شىء سومى در وجوب قصر، مؤثر باشد- دلیلی بر عدم مدخلیت شىء ثالث بر وجوب

ص: ۲۸۳

۱- بملاحظه انها انما تظهر فى المفهوم عند عدم القرينه على الخلاف و تعدد الشرط قرينه على الخلاف ... ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۲۷۸.

۲- مفهوم قضیه شرطیه دوم را به وسیله منطوق اولی مقید می نمائیم.

و اما بتقيد اطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الاذان و الجدران معا، فاذا خفيا وجب القصر، و لا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفى أحدهما [۱].

- شرح :

قصر وجود ندارد(۱).

اشكال: شما- مصنف- ابتدای بحث فرمودید: «بناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم...» اما در بیان وجه دوم گفتید: «اما برفع اليد عن المفهوم فيهما...». - علتش چیست؟

جواب: در ابتدای بحث که گفتیم «بناء على ظهور الجملة الشرطية» مقصود، این بود که به طور کلی در باب قضایای شرطیه، قائل به ثبوت مفهوم شویم و اما بنا بر انکار مفهوم، محلی برای وجوه چهار- یا- پنج گانه وجود ندارد اما در وجه دوم که گفتیم «اما برفع اليد عن المفهوم فيهما» منظور، این بود که آن «دو» قضیه شرطیه مفهوم ندارند.

[۱]- وجه سوم: اطلاق هر منطوقی را به منطوق دیگر به این نحو مقید می کنیم: نفس قضیه (۲) شرطیه اول- اذا خفی الاذان فقصر- دارای اطلاق است یعنی: هنگامی که خفاء اذان تحقق پیدا کرد، وجوب قصر هم محقق می شود «سواء خفی الجدران ام لم يخف الجدران» و همچنین نفس قضیه دوم، دارای اطلاق هست یعنی: هنگامی که خفاء جدران تحقق پیدا کرد، وجوب قصر هم محقق می شود «سواء خفی الاذان ام لم يخف الاذان».

اکنون اطلاق هر منطوقی را به منطوق دیگر مقید می کنیم و نتیجه اش (۳) این می شود که:

خفاء اذان به تنهایی هیچ اثری ندارد و همچنین خفاء جدران منفردا فاقد اثر است بلکه خفاء آن دو- معا- در وجوب قصر مدخلیت دارد پس مجموع شرطین در وجوب قصر، مؤثر است.

ص: ۲۸۴

۱- بخلاف وجه اول که ما قائل به ثبوت مفهوم شدیم منتها اطلاق مفهوم را مقید نمودیم- یعنی: آنجا مدخلیت شیء ثالث را در وجوب قصر نفی نمودیم که توضیحش بیان شد.

۲- یعنی: منطوق آن.

۳- «اذا خفی الاذان و تواری عنه البيوت وجب عليه القصر».

و اما بجعل الشَّروط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدد الشَّروط قرينه على أنَّ الشَّروط في كلِّ منهما ليس بعنوانه الخاصَّ، بل بما هو مصداق لما يعمَّهما من العنوان.

و لعلَّ العرف يساعد على الوجه الثَّاني، كما أن العقل ربما يعيِّن هذا الوجه، بملاحظه أنَّ الامور المتعدَّده بما هي مختلفه لا يمكن أن يكون كلُّ منها مؤثرا في واحد، فأنه لا بدَّ من الرِّبط الخاصَّ بين العله و المعلول، و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبًا بالاثنين بما هما اثنان، و لذلك أيضا لا يصدر من الواحد الا الواحد، فلا بدَّ من المصير الى أنَّ الشَّروط في الحقيقه واحد، و هو المشترك بين الشَّروطين، بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم (١) و بقاء اطلاق الشَّروط في كلِّ منهما على حاله، و ان كان بناء العرف و الاذهان العامَّيه على تعدد الشَّروط و تأثير كلِّ شرط بعنوانه الخاصَّ، [١].

- شرح :

سؤال: آیا طبق احتمال سوّم مفهوم هم ثابت است یا نه؟

جواب: آری! کأنّ از ابتدا چنین گفته شده: «اذا خفی الاذان و الجدران معا يجب القصر» و مفهومش این است که: «اذا لم یخف الاذان و الجدران معا لا يجب القصر» که قضیه اخیر، دارای سه فرد است (٢).

[١]- وجه چهارم: مقدمه: اگر دو شیء - دو علت - در یک غرض و در یک معلول،

ص: ٢٨٥

١- الف: لا- یخفی ان القول بهذا الوجه لا- یستلزم رفع اليد عن المفهوم كما بیناه سابقا.- مشکینی رحمه الله- ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مشکینی ١/ ٣١٤. ب: در وجه چهارم اصلا مسأله وجود مفهوم و عدم مفهوم، مطرح نیست بلکه مسأله مدخلیت دو شرط در یک جزا، مطرح است خواه مفهوم، مطرح باشد یا نباشد.

٢- الف: خفاء اذان، محقق بشود اما خفاء جدران تحقق پیدا نکند. ب: خفاء جدران، ثابت باشد اما خفاء اذان محقق نشود. ج: خفاء هیچ یک از آن دو تحقق پیدا نکند.

مؤثر باشند باید بین آن دو علت، قدر جامعی باشد تا آن قدر جامع در معلول تأثیر کند.

امکان ندارد، دو علتی که با یکدیگر مابین هستند و هیچ گونه قدر جامعی ندارند در یک معلول تأثیر نمایند زیرا در فلسفه هم خواننده ایم که «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد» معلول واحد باید علتش هم واحد باشد و امکان ندارد دو علت با وصف دویت در معلول واحد تأثیر نماید و سرش هم این است که بین علت و معلول، یک نحو، سنخیت و ارتباط هست آن وقت چگونه می شود که فرضاً علت «الف» با معلول سنخیت داشته باشد و علت «ب» هم با آن معلول ارتباط داشته باشد اما بین آن دو علت هیچ گونه ارتباط نباشد (۱).

خلاصه: اگر دو علت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می کنیم آن دو علت، مؤثر نیستند بلکه قدر مشترکی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علت اول تحقق پیدا می کند و گاهی هم در ضمن علت دوم، محقق می شود و آن قدر جامع با معلول سنخیت دارد و در آن تأثیر می کند.

اما در محل بحث: اینکه می گوئید خفاء اذان در وجوب قصر، مؤثر است، باید بین آن دو، سنخیت باشد زیرا هر شیء نمی تواند برای شیء دیگر، صلاحیت علیت داشته باشد پس بین آن دو، ارتباط هست و همچنین باید بین خفاء جدران و وجوب قصر هم ارتباط باشد پس معلول - وجوب قصر - واحد است لکن علت (۲) آن متعدد می باشد.

اکنون با استفاده از قاعده فلسفی (۳) «الواحد لا یصدر الا من الواحد» می گوئیم: معلول

ص: ۲۸۶

۱- ارتباط و سنخیت دو علت با یک معلول، شاهد بر این است که بین آن دو علت هم ارتباط هست.

۲- از شرط - خفاء اذان یا خفاء جدران - استفاده علیت می کنیم.

۳- حکم عقل در «تکوینیات» چنین است که: «الواحد لا یصدر الا من الواحد».

واحد باید از علت واحد صادر شود، امکان ندارد از دو شیء متباین - بما هما اثنان - شیء واحد، صادر شود یعنی: گرچه طبق مضمون روایت، خفاء اذان در وجوب قصر تأثیر دارد و همچنین خفاء جدران در وجوب قصر مدخلیت دارد لکن باید گفت قدر جامعی که بین آن دو هست در وجوب قصر تأثیر می‌کند منتها یکی از مصادیق آن قدر مشترک، خفاء اذان و مصداق دیگرش خفاء جدران است.

نتیجه وجه چهارم: هر یک از آن دو مصداق به تنهایی در وجوب قصر، کافی هست و لزومی ندارد هر دو مصداق - هر دو شرط - محقق شود تا حکم به وجوب قصر نمائیم.

تذکر: نتیجه وجه چهارم با دو وجه اول، مشترک است یعنی: خفاء اذان یا جدران - خفاء احدهما - در وجوب قصر، مؤثر است منتها در دو وجه اول، هر یک از آن دو شرط، موضوعیت داشت و در وجه چهارم به عنوان مصداق آن قدر جامع، مؤثر است.

قوله: «و لعلّ العرف يساعد على الوجه الثاني (۱) كما انّ العقل ربما يعين هذا الوجه».

عقل، مؤید و معین احتمال مذکور - وجه چهارم - هست ولی نظر عرف در این قبیل قضایا با وجه دوم، مساعد است.

ص: ۲۸۷

۱- من هذه الاربعة بمعنى انه اذا عرضت الجملتان الشرطيتان على العرف يحكم بعدم المفهوم في هذه الصورة لعدم فهمهم انحصار السبب ح و انما المنفهم عنده ح هو ان الشرط موجب لتحقيق الجزاء بمعنى ان المتبادر الى اذهانهم عند سماع الجملة الشرطيه هو حدوث الجزاء بمجرد حدوث خصوص الشرط بسببه او بكشفه عن سببه من غير مدخلية انضمام شرط آخر اليه في ذلك كما هو مفاد الوجه الثالث و من دون مدخلية نقيض شرط آخر في ذلك ايضا كما هو مفاد الوجه الاول و من دون ملاحظتهم ان الجامع بين الشرطين هو السبب ايضا كما هو مفاد الوجه الرابع. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۷۸.

و اما رفع (۲) الید عن المفهوم فی خصوص احد الشرطین و بقاء الآخر علی مفهومه فلا وجه لان یصار الیه الا بدلیل آخر الا ان یکون ما ابقى علی المفهوم اظهر فتدبر جیدا [۲].

- شرح :

[۱]- شاید اشاره به همان مطلبی است که در پاورقی کتاب، ذیل عبارت: «بعد البناء علی رفع الید عن المفهوم...» آورده ایم.

[۲]- وجه پنجم: این احتمال در کلام مصنف رحمه الله بسیار مختصر بیان شده.

از ابن ادریس - علامه حلّی - نقل شده که: مفهوم و منطوق یکی از آن دو قضیه شرطیه را اخذ و از دیگری صرف نظر می نمائیم و ایشان در محلّ بحث، قضیه شرطیه اول را اخذ نموده و فرموده اند: خفاء اذان به تنهایی در وجوب قصر، مؤثر است و چنانچه خفاء اذان تحقق پیدا نکند، وجوب قصر، ثابت نیست خواه خفاء جدران محقق باشد یا نباشد.

یعنی: ایشان، شرطیه اول را منطوقا و مفهوما اخذ نموده و شرطیه دوم را کالعدم فرض کرده است.

مصنف رحمه الله: چه دلیل یا مرجّحی وجود دارد که ما یک قضیه شرطیه را اخذ و از

ص: ۲۸۸

-
- ۱- الف: و لعله اشاره الی ما اشرنا الیه من رجوع الوجه الرابع الی الوجه الاول و عدم کونه وجها مستقلا فی قبالة. ر. ک: عنایه الاصول ۲ / ۱۹۱. ب: هذا آخر الامر الثاني و قد توجد فی النسخ المطبوعه فی ایام حیاة المؤلف اضافات عقیب قوله: « فافهم » و علق المصنف علیها فی الهامش تعلیقه مختصره ثم عدل رأیه و شطب علیها و علی التعلیقه، هذا ما افاده استاذنا الشارح دام ظلّه. « معی الدین المامقانی ». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۲۷۹.
- ۲- و هو محکی عن الحلّی - فی السرائر ۱ / ۳۳۱ - حیث قال بوجوب القصر عند خفاء الاذان و عدمه عند عدمه. ر. ک: کفایه الاصول طبع انتشارات لقمان ۲ / ۲۹۶.

الامر الثالث: اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا اشكال على الوجه الثالث.

و أما على سائر الوجوه، فهل اللازم (1) لزوم الاتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشروط أو يتداخل، و يكتفى باتيانه دفعه واحده [1].

- شرح :

دیگری صرف نظر نمائیم مگر اینکه آن قضیه به خاطر قرائنی که مثلا در روایتش هست، اظهر باشد.

عبارت مصنف درباره وجه پنجم، بسیار مختصر و مجمل است لکن باید نظر ابن ادریس رحمه الله چنین باشد که: روایت (2) «اذا خفی الاذان فقصر»، «منطوقا» و «مفهوما» از روایت دیگر، اظهر است به نحوی که می تواند با منطوق دوّمی مقابله نماید یعنی: باید مفهوم روایت اوّل حتّی بر منطوق دوّمی رجحان داشته باشد و الا بدون جهت نمی توان مفهوم یک روایت را اخذ و از منطوق دیگری صرف نظر نمود.

۳- تداخل یا عدم تداخل مسببات

اشاره

[1]- موضوع بحث تداخل در موردی است که حدّ اقل، دو قضیه شرطیه داشته باشیم که در شرط، متعدّد لکن جزای آن ها متحد باشد.

مثال: «اذا نمت فتوضّأ» و «اذا بليت فتوضّأ».

تذکر: در مسأله قبل در مورد دو قضیه «اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر»، پنج وجه بیان کردیم که وجه سوّمش این بود: نه خفاء اذان به تنهایی در وجوب قصر مدخلیت دارد و نه خفاء جدران، بلکه مجموع آن دو در وجوب قصر تأثیر می کند

ص: ۲۸۹

۱- و لا بد من بیان امور: الاول: ان محل الکلام ما کان موضوع الجزاء قابلا للتعدد کوجوب اکرام زید مثلا و اما اذا لم یکن كذلك، نحو «اذا لاقى شیء دما تنجس، و اذا لاقى غائطا تنجس» بناء على عدم تعدد النجاسة فی الشیء الواحد من قبلهما، و نحو «ان قتل زید فاقتله، و ان ارتد فاقتله»، فان الجزاء- و هو الوجوب و النجاسة- و ان کان قابلا للتعدد فی نفسه الا انه غیر قابل له من جهة عدم قابلية المتعلق. الثانی ... مشکینی رحمه الله. ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی. ۱/ ۳۱۵.

۲- ابتدای بحث گفتیم: فرض کنید، آن دو قضیه شرطیه، متن روایت است.

یعنی: اذا خفی الاذان و الجدران «معا» يجب القصر.

در بحث فعلی بنا بر احتمال مذکور- وجه سوّم- اصلا مسأله تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست (۱) زیرا معنای آن دو قضیه، این است که اگر بول و نوم مجتمعا تحقّق پیدا کند، وجوب وضو ثابت است اما اگر یکی از آن دو به تنهایی محقّق شود، «لا يجب الوضوء عقیبه».

سؤال: بنا بر سائر وجوه در آن مسئله در بحث فعلی (۲) دو قضیه شرطیه «اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضاً» را چگونه معنا کنیم؟

آیا معنای آن دو قضیه، این است که بعد از بول، وجوب وضو ثابت است و همچنین بعد از نوم، وجوب وضو محقّق است به نحوی که اگر بول و نوم از یک نفر صادر شد دو تکلیف، متوجّه او می شود و باید دو دفعه وضو بگیرد که قائلین به عدم تداخل می گویند یا

ص: ۲۹۰

۱- الف: بنا بر وجه پنجم هم که از علامه حلی نقل شد، مسأله تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست زیرا نتیجه وجه پنجم، این بود که یک قضیه شرطیه را اخذ و از دیگری صرف نظر نمائیم که در این صورت اصلا مسأله تداخل و عدم تداخل مطرح نمی شود. ب: دو مؤید بر اینکه احتمال پنجم- اما رفع الید عن المفهوم...- اصلا جزء متن کتاب کفایه نبوده- همان طور که مرحوم آقای حکیم قدّس سرّه در متن کتاب حقائق الاصول آن را نیاورده. ۱- اگر آن عبارت، جزء متن می بود، مصنف در بحث فعلی، بعد از آنکه فرمودند: «فلا اشکال علی الوجه الثالث» باید بفرمایند: «و کذا علی الوجه الخامس». ۲- اگر وجه پنجم، مربوط به علامه حلی بوده پس چرا ایشان در بحث تداخل، قول به تفصیل را اختیار کرده- با توجه به آن مطلب اصلا محلّی برای بحث تداخل و عدم تداخل باقی نمی ماند تا ایشان قائل به تفصیل شوند.

۲- ... الفرق بین هذا الامر و سابقه، فان البحث هنا فی ان السببین المستقلین هل يتداخلان فی المسبب بان يستتبعان مسببا واحدا كوضوء واحد عقیب النوم و البول ام لا بخلاف الامر السابق فان البحث فيه انما هو فی اصل السببیه و ان كلا منهما سبب مستقل ام لا. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۳۶۸.

فيه أقوال: و المشهور عدم التداخل، و عن جماعة منهم المحقق الخوانساري رحمه الله التداخل، و عن الحلّي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط و تعدده [١].

- شرح :

اینکه یک وضو کفایت می کند؟- نظر قائلین به تداخل.

اقوال در بحث تداخل

[١]- جواب: در مسئله، اقوالی هست: الف: قول مشهور، عدم تداخل است یعنی هر شرطی در ثبوت جزا مدخلیت دارد پس بعد از تحقق نوم، یک وجوب وضو ثابت است و بعد از بول هم یک وجوب وضو محقق است (١)- به دنبال تحقق شروط متعدّد، تکالیف متعدّد، ثابت است.

ب: از عدّه ای- از جمله محقق خوانساری (٢)- قول به تداخل نقل شده.

ج: تفصیلی هم از ابن ادریس- علامه حلّی رحمه الله نقل شده که: اگر ماهیت شروط، متعدّد باشد، جزا متعدّد می شود (٣) مثل اینکه بول و نوم که دو ماهیت هستند، تحقق پیدا کند امّا چنانچه ماهیت شروط، متعدّد نباشد، یعنی از یک ماهیت، افراد متعدّدی محقق شود، جزا تعدّد پیدا نمی کند (٤)- مثل اینکه دو یا چند مرتبه، نوم محقق شود.

ص: ٢٩١

١- فعلا طبق قاعده بحث می کنیم و اشکال نشود که دلیل خارجی داریم با تحقق موجبات وضو، تعدّد وضو لازم نیست بلکه یک وضو کفایت می کند.

٢- هو المولى المحقق العلامة الآقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري ولد بخوانسار في حدود سنة ١٠١٥ هـ انتقل منذ نومه اظفاره الى اصفهان لطلب العلم و اكتساب درجاته العليا على ايدى فحولها الاعلام و علمائها الاعيان. فاق العلماء حتى صار استاذ الجميع و لكثرة مشايخه قال عن نفسه: كنت تلميذا للبشر. من مصنفاته: حاشيه على شرح الاشارات... (عن مقدمه مشارق الشموس: ٣، المنجد في الاعلام: ٢٧٦). متخذ از كفايه الاصول طبع انتشارات لقمان ٢/ ٢٩٩

٣- قول به عدم تداخل.

٤- قول به تداخل.

و التَّحْقِيقُ: أَنَّهُ لَمَّا كَانَ ظَاهِرَ الْجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ حَدُوثَ الْجِزَاءِ عِنْدَ حَدُوثِ الشَّرْطِ بِسَبَبِهِ، أَوْ بِكَشْفِهِ عَنِ سَبَبِهِ، وَكَانَ قَضِيَّتَهُ تَعَدُّدَ الْجِزَاءِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الشَّرْطِ، كَانَ الْإِخْذُ بِظَاهِرِهَا إِذَا تَعَدَّدَ الشَّرْطُ حَقِيقَةً أَوْ وَجُودًا مُحَالًا، ضَرُورَةٌ أَنْ لَا يَزِمُهُ أَنْ يَكُونَ الْحَقِيقَةَ الْوَاحِدَةَ مِثْلَ الْوَضُوءِ بِمَا هِيَ وَاحِدَةٌ فِي مِثْلِ «إِذَا بَلَّتْ فَتَوَضَّأَ وَ إِذَا نَمَتْ فَتَوَضَّأَ» أَوْ فِيمَا إِذَا بَالَ مَكْرَرًا وَ [أَوْ] نَامَ كَذَلِكَ مُحْكُومًا بِحُكْمَيْنِ مَتَمَاثِلَيْنِ، وَ هُوَ وَاضِحٌ الْإِسْتِحَالَةَ كَالْمُتَضَادِّينِ [١].

- شرح :

تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل

[١]- تحقیق در مسئله (١): قبلا به ذکر دو مقدمه می پردازیم تا ببینیم با توجه به آن مقدمات، این قبیل قضایای شرطیه را چگونه باید معنا کرد.

مقدمه اول: ظاهر قضیه شرطیه به حسب منطوق فقط ثبوت عند الثبوت نیست بلکه دارای ظهور دقیق تری می باشد. حتی در قضیه إن جاءك زيد فاکرمه که می گفتیم اگر مجیء زيد تحقق پیدا کند، وجوب اکرام، ثابت است اکنون می گوئیم ظهور دقیق تر قضیه مذکور- و امثالش- این است: مجیء زيد که تحقق پیدا کرد، وجوب اکرام، حادث می شود و معنای حدوث، این است که وجود مسبوق به عدم تحقق پیدا می کند و قید مسبقیت به عدم هم در ظهور منطوقی قضیه شرطیه، محفوظ است.

خلاصه: قضیه شرطیه در حدوث جزا عند تحقق الشرط، ظهور دارد.

تذکر: اینکه نفس شرط برای حدوث جزا سببیت دارد یا اینکه شرط، کاشف از علت و سبب هست، در جهت فعلی بحث ما مدخلیت ندارد.

مقدمه دوم: همان طور که طبیعت و حقیقت واحد نمی تواند متعلق دو حکم متضاد واقع شود به همان نحو نمی تواند متعلق دو حکم متمائل قرار گیرد. مثلا امکان ندارد

ص: ٢٩٢

١- این مسئله از مسائلی است که در فقه، بسیار مورد ابتلا می باشد و تنها به باب وضو و غسل ارتباط ندارد گرچه در مورد وضو و غسل، این مطلب در روایات آمده که: فرضا اگر کسی چند مرتبه جنب شد، یک غسل جنابت برایش کفایت می کند

و ...

ماهیت صلوات، هم حرام باشد و هم واجب و همچنین ممکن نیست که دو وجوب مستقل و دو حکم متماثل - در عرض هم - به یک حقیقت متعلق شود - چگونه امکان دارد که وضو، دو وجوب داشته باشد؟

خلاصه: همان طور که اجتماع متضادین، مستحیل است، اجتماع متماثلین هم مستحیل می باشد.

باتوجه به مقدمات مذکور، آن دو قضیه شرطیه را چگونه معنا کنیم؟

مفاد قضیه اول - اذا نمت فتوضاً - این است که به مجرد تحقق نوم، یک وجوب متعلق به وضو حادث می شود، فرض کنید آن مکلف هنوز وضو نگرفته - در دنبال نوم - بول و حدث از او صادر شد پس قضیه دوم - «اذا بلت فتوضاً» - متوجه او گشت و معنایش این است که بعد از تحقق بول، وجوب وضو حادث می شود درحالی که آن وجوب وضو قبلاً بود یعنی ابتدا از آن مکلف، نوم صادر شد و قبل از اینکه وضو بگیرد، بول تحقق پیدا کرد (۱).

در فرض مذکور نمی توان آن دو مقدمه را رعایت نمود زیرا بعد از نوم، وجوب وضو حادث می شود و همچنین بعد از بول هم یک وجوب وضوی دیگری حادث می شود (۲) و

ص: ۲۹۳

۱- در مثال مذکور، شرط، متعدد است یعنی ابتدا نوم و سپس بول، محقق شده لکن فرقی ندارد که تعدد از جهت ماهیت باشد - مانند مثال مذکور - یا از نظر وجود، مثل اینکه چند مرتبه نوم تحقق پیدا کند. لازم به تذکر است که مثلاً در قضیه اذا نمت فتوضاً «کل نوم مؤثر فی حدوث وجوب الوضوء» یعنی اگر اول یک نوم تحقق پیدا کرد در حدوث وجوب تأثیر می کند چنانچه مجدداً نوم، محقق شد آن هم در حدوث وجوب وضو تأثیر می کند. - در آن وجوبی تأثیر می کند که قبلاً نبوده ولی می خواهد تحقق پیدا کند.

۲- دو وجوب به طبیعت و ماهیت وضو متعلق می شود.

فلا بدّ على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرّد الثبوت (۱) [۱].

- شرح :

در نتیجه، ماهیت واحده - یعنی: وضو - دو حکم مستقل پیدا می کند و قیدی هم در آنجا نبوده چون در قضیه «اذا نمت فتوضاً» ماهیت وضو متعلق وجوب شده و در قضیه دوم یعنی: «اذا بلت فتوضاً» هم همان ماهیت متعلق وجوب شده، فرضاً قضیه اخیر، چنین نیست که: «اذا بلت فتوضاً وضوء آخر» تا اینکه مغایرتی حاصل شود.

خلاصه: از طرفی می خواهیم ظهور قضیه شرطیه در «حدوث جزا عند حدوث الشرط» را رعایت کنیم و از طرفی می خواهیم طبیعت واحد، متعلق حکمین متمثلین نشود در حالی که نمی توان آن دو را رعایت نمود چون اگر بنا باشد دو مقدمه رعایت شود، لازمه اش این است که وضو درعین حال که طبیعت و حقیقت واحد هست، متعلق دو حکم وجوبی مستقل شود.

راه حلّ این مشکل چیست؟

[۱]- مصنف رحمه الله: بنا بر قول به تداخل، سه راه حل وجود دارد باید بینیم کدامیک صحیح است.

۱- قضیه شرطیه، در این قبیل موارد (۲)، ظهور در حدوث جزا ندارد بلکه در «ثبوت» (۳) جزا ظهور دارد یعنی: اگر ابتدا نوم تحقق پیدا کرد، وجوب وضو حادث می شود اما اگر بعد

ص: ۲۹۴

۱- الذی هو اعم من الحدوث و البقاء ففي صورة تعدد الشرط يكون حكم واحد مستندا الى السابق منهما مع ترتبهما و الى الجامع بينهما في صورة الاقتران و مرجع هذا التصرف الى رفع اليد عن ظهور القضية في وجود الجزاء من قبل الشرط مستقلا فقد لا يكون الاثر مستندا الى الشرط اصلا كما لو سبقه شرط آخر و قد يكون مستندا اليه بلا استقلال كما لو اقترن الشرطان. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۳.

۲- یعنی: در حال تعدد شرط.

۳- «ثبوت»، اعم از حدوث و بقاء هست.

أو الالتزام بكون متعلق الجزء و ان كان واحدا صورة الا أنه حقائق متعدده حسب تعدد الشرط متصادقه على واحد، فالذمه و ان اشتغلت بتكاليف متعدده حسب تعدد الشروط الا أن الاجتزاء بواحد، لكونه مجمعا لها، كما في «أكرم هاشميا و أضف عالما» فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضروره أنه بضيافته بداعي الامر ينصدق أنه امتثلها، و لا محاله يسقط الامر بامتثاله و موافقته. و ان كان له امثال كل منهما على حده، كما اذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، و أضف العالم الغير الهاشمي [1].

- شرح :

از آن، بول تحقق پیدا کرد نمی گوئیم وجوب وضو حادث شده بلکه می گوئیم: بعد از تحقق بول، وجوب وضو ثابت است.

[1]- 2- طریق دیگر، این است که از مقدمه دوم، صرف نظر نمائیم و بگوئیم: فرضا وضوئی که بعد از نوم تحقق پیدا می کند یک ماهیت است و وضوی بعد از بول، ماهیت دیگر است (1) یعنی: «الوضوء له حقائق متعدده حسب تعدد الشروط» (2) منتها در عین حال که ماهیات متعدده است لکن اگر مکلف در مقام امتثال، یک وضو بگیرد هم وجوب متعلق به وضوی نومی امتثال می شود و هم وجوب متعلق به وضوی دیگر.

سؤال: آیا با یک عمل می توان چند تکلیف را امتثال نمود؟

جواب: آری!

مثال: فرضا مولائی دو فرمان، نسبت به عبد خود صادر کرده: الف: «اکرم هاشمیا» یعنی یک هاشمی را اکرام کن - و معنای اکرام هم موسع است. ب: «اضف عالما» یعنی:

ص: ۲۹۵

- 1- نباید به صورت و ظاهر وضو که در تمام موارد، یکسان است توجه نمود.
- 2- نتیجه راه حل مذکور، این است که مثلا وضو دارای صدها و هزاران ماهیت باشد زیرا در دنبال افراد یک حقیقت همچنین مطلبی مطرح است که: نوم اول و نوم دوم هم سبب می شود که حقیقت وضو متفاوت شود و

ان قلت: كيف يمكن ذلك- أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان- مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه [۱].

- شرح :

باید یک عالم را ضیافت (۱) نمائی «سواء كان هاشمياً ام لم يكن هاشمياً».

عبد هم باتوجه به دو دستور مذکور برای اینکه هر دو تکلیف را امتثال نماید، اگر یک «عالم هاشمی» را به ضیافت، دعوت و از او پذیرائی کند هر دو تکلیف را رعایت و امتثال نموده یعنی: عبد درعین حال که مکلف به دو تکلیف مستقل بود لکن در مقام امتثال با یک عمل، آن دو تکلیف را امتثال نمود (۲).

در محل بحث هم می گوئیم: وضوئی که در «اذا نمت فتوضاً» متعلق وجوب است، یک حقیقت می باشد و وضوئی که در قضیه «اذا بلت فتوضاً» متعلق وجوب شده، حقیقت دیگر است لکن آن دو حقیقت با یکدیگر متباین نیستند به نحوی که در یک وضوی خارجی قابل اجتماع نباشند بلکه ممکن است خارجاً در یک وجود، اجتماع پیدا کنند.

[۱]- اشکال: مقدمه: شما- مصنف- در بحث اجتماع امر و نهی فرمودید: وجودات واقعیّه و آن افعالی که خارجاً از مکلف صادر می شود، متعلق حکم است- نه نفس آن عناوین- لذا امکان ندارد صلوات در دار غصبی هم واجب و هم حرام باشد زیرا عمل واحد است و گرچه دو عنوان بر آن منطبق است اما عناوین در باب تعلق تکالیف نقشی ندارند.

مستشکل: عین بیان شما- در بحث اجتماع امر و نهی- در ما نحن فیه هم جاری هست که: چگونه ممکن است وضوئی که خارجاً از مکلف تحقق پیدا می کند هم وضوی واجب عقیب النّوم باشد و هم وضوی واجب عقیب البول درحالی که دو حقیقت است و دو تکلیف به آن ها متعلق شده، لازمه تعلق دو تکلیف، این است که وضوی واحد خارجی که

ص: ۲۹۶

۱- بدیهی است که ضیافت، یک نوع، اکرام خاص هست.

۲- البته او می توانست دو تکلیف را به این نحو امتثال نماید که: نسبت به یک هاشمی در مجلسی تعظیم و احترام نماید و یک عالم را به ضیافت دعوت کند.

قلت (۱): انطباق عنوانین واجبین علی واحد لا یتستلزم اتصافه بوجوبین، بل غایتہ اَنَّ انطباقہما علیہ یکون منشأ لاتصافہ بالوجوب، و انتزاع (۲) صفتہ لہ، مع اَنہ- علی القول بجواز الاجتماع- لا- محذور فی اتصافہ بہما، بخلاف ما اذا کان بعنوان واحد، فافہم [۱].

- شرح :

از مکلف صادر می شود، متعلق دو حکم وجوبی بشود.

خلاصہ، اینکہ: چہ فرقی بین «وضو» و «صلات در دار غصبی» هست کہ در آنجا فرمودید اجتماع وجوب و حرمت امکان ندارد امّا در بحث فعلی می گوئید اجتماع وجوبین، مانعی ندارد- امثال بہ یک وجود، مستلزم محذور اجتماع حکمین متمثلین است.

[۱]- جواب: الف- بنا بر قول بہ امتناع اگر دو عنوان واجب بر یک عمل انطباق پیدا کرد، لازمہ اش این نیست کہ دارای دو وجوب بشود (۳) بلکہ مستلزم این است کہ فقط واجب باشد. «بل غایتہ اَنَّ انطباقہما علیہ یکون منشأ لاتصافہ بالوجوب...».

ب: بنا بر قول بہ جواز اجتماع، همان طور کہ صلوات در دار غصبی، ہم واجب و ہم حرام است در محلّ بحث ہم آن وضوئی کہ خارجاً از مکلف تحقق پیدا می کند، مانعی ندارد کہ دارای دو حکم وجوبی باشد.

قوله: «افہم» (۴).

ص: ۲۹۷

۱- [هذا دفع الاشكال، و حاصلہ: ان انطباق عنوانین علی شیء واحد یکون مصداقاً لہما لا یوجب اتصافہ بوجوبین، لاستحالاتہ عقلاً فلا بدّ من کون هذا المصداق محکوماً بوجوب واحد متأكداً.

۲- معطوف علی «اتصافہ»، یعنی: ان انطباق العنوانین علی مصداقہما یکون منشأ لاتصافہ بالوجوب و لانتزاع صفہ الوجوب لذلك المصداق.] ر. ک: منتهی الدرایہ ۳/ ۳۷۵.

۳- طبق مبنای مصنف- در بحث اجتماع امر و نہی- اگر دو عنوان واجب بر یک عمل منطبق شد، مستلزم اجتماع وجوبین است درحالی کہ ایشان در بحث فعلی فرمودند مستلزم نیست.

۴- الف: الظاهر انه اشاره الى ضعف الجواب الثانی اذ لیس هنا عنوانان حتی یقال بجواز اجتماع وجوبین بعنوانین فان الوضوء فی الامثلہ المتقدمہ الواقع عقیب شروط متعدده لیس الا عنواناً واحداً فیلزم اجتماع وجوبین فی فرد واحد بعنوان واحد و هو غیر جائز حتی عند القائل بالجواز کما تقدم فی محله. ر. ک: منتهی الدرایہ ۳/ ۳۷۶. ب: لعلہ اشاره الى ان هذا التصرف انما یجدی بناء علی خروج الکلیین المتصادقین علی موضوع واحد عن هذا النزاع و الافناء علی دخولہما فیہ و ان القائل بعدم التداخل لا یری الاکتفاء بالمجمع فی مقام الامثال کما فی المثال المذكور بل لا بد من امثال کل من الحکمین بغير امثال الآخر فلا ینفع

هذا التصرف في شيء فتامل. ر. ك: حقائق الاصول ١/٤٦٤.

أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط الا أنه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الاوّل، و تأكّد وجوبه عند الآخر [١].

- شرح :

شاید مصنف رحمه الله با جمله «فافهم» اشاره به این نموده اند که: جواب اوّل با مبنای خودشان منطبق نیست.

[١] - ٣: سومین راه برای حلّ اشکال، این است که ظهور قضیه شرطیه در «حدوث جزا عند تحقّق الشرط» را حفظ کنیم و درعین حال، طبیعت واحد هم متعلّق حکمین نشود.

توضیح ذلک: به موجب قضیه شرطیه اوّلی (١) وقتی نوم، محقّق شد، اصل وجوب، حادث می شود و بعد از تحقّق بول، قضیه شرطیه دوّم (٢)، تأکّد وجوب را حادث می کند- وجوب را مؤکّد می کند- و تأکّد هم یک امر حادثی هست و مانعی ندارد که متعلّق «اصل الوجوب» و «تأکّد الوجوب» یک حقیقت باشد یعنی به یک ماهیت هم اصل وجوب متعلّق شود و هم تأکّد وجوب.

خلاصه: قضیه شرطیه دوّم، تأکّد الوجوب را حادث می کند نه یک وجوب مستقل که مانند وجوب اوّل باشد.

ص: ٢٩٨

١- فرضاً اذا نمت فتوضاً.

٢- اذا بليت فتوضاً.

و لا يخفى أنه لا وجه لان يصار الى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه.

مع ما في الاخيرين من الاحتياج الى اثبات أن متعلق الجزاء متعدّد متصادق على واحد و ان كان صوره واحدا مسمّى باسم واحد كالغسل. و الى اثبات أن الحادث بغير الشرط الاول تأكّد ما حدث بالاول، و مجرّد الاحتمال لا يجدي ما لم يكن في البين ما يثبت [١].

- شرح :

[١]- تاکنون فقط سه راه برای حلّ اشکال بیان شده، اکنون باید بینیم «اولاً» نتیجه آن طرق چیست «ثانياً» کدامیک از آن ها صحیح است.

نتیجه طرق مذکور، این است که در مورد قضایای شرطیه (١)، قائل به تداخل شویم به عبارت دیگر: قائلین به تداخل، مجبور هستند یکی از آن سه طریق را طی کنند یعنی: یا منکر ظهور قضیه شرطیه در حدوث جزا عند تحقق الشرط شوند یا بگویند وضو، ماهیت متعدّد است (٢) امّا بر یک فرد تطابق می کند یا بگویند قضیه شرطیه اول، اصل وجوب و شرطیه دوّم، تأکّد وجوب را حادث می کند، نتیجتاً بعد از تحقق بول و نوم، یک وضو کفایت می کند پس نتیجه آن طرق، قول به «تداخل» است و معنای تداخل، این است که بعد از تحقق شروط مختلف فقط یک وضو لازم است.

تذکر: اگر حتی یکی از آن طرق ثلاثه، صحیح باشد، حق با قائلین به تداخل است لکن باید بینیم نظر مرحوم آقای آخوند چیست.

مصنّف رحمه الله: «اولاً» اشکال مشترک آن سه طریق، این است که خلاف ظاهر هست زیرا:

١- مانع ظهور قضیه شرطیه- «در حدوث عند الحدوث»- شدید.

٢- اینکه گفتند وضو، حقائق متعدّد است، دلیلی ندارد و ظاهر «اذا نمت فتوضاً و اذا

ص: ٢٩٩

١- که تعدد شرط دارند مانند: اذا نمت فتوضاً و اذا بليت فتوضاً.

٢- یعنی: وضوی عقیب النوم، یک ماهیت است و وضوی عقیب البول، ماهیت دیگر.

بالت فتوضاً» این است که وضوی متعلق وجوب در هر دو قضیه، یک حقیقت است مثلاً- اگر مولا- فرمود: «إن جاءك زيد فاکرمه و ان سلم علیک فاکرمه» آیا به ذهن شما می آید که اکرام، دارای دو حقیقت باشد؟ خیر!

۳- شما که گفتید قضیه شرطیه دوّم، احداث وجوب نمی کند بلکه تأکّد وجوب را احداث می نماید، باید مرتکب خلاف ظاهر شوید چون لحن هر دو قضیه، متحد است- شما تعیین کنید، کدامیک دلالت بر اصل وجوب و کدامیک دلالت بر تأکّد وجوب می کند.

«ثانیا» طریق دوّم و سوّم، هر کدام دارای اشکال مختصّ به خود هست.

اشکال اختصاصی راه حلّ دوّم: بر فرض که وضو، حقائق متعدّد باشد از چه طریقی ثابت شده که آن حقائق متعدّد در ضمن یک فرد تصادق می کنند به عبارت دیگر:

تصادق حقائق متعدّد بر وجود واحد از چه طریقی ثابت شده؟

مسأله تصادق در مثال عرفی «اکرم هاشمیّ و اصف عالما»^(۱) یک امر وجدانی هست اما تصادق در بحث فعلی، نیاز به اثبات دارد مگر اینکه قبلاً تداخل را ثابت کرده باشید درحالی که شما تداخل را به وسیله تصادق می خواهید، ثابت کنید- فعلاً تداخل، اثبات نشده تا تصادق برای ما بدیهی باشد.

اشکال اختصاصی طریق سوّم: به چه دلیل می گوئید قضیه شرطیه دوّم، تأکّد وجوب را احداث می کند نه اصل وجوب را؟ مخصوصاً باتوجه به این نکته: چنین نیست که همیشه شرط قضیه اوّل، تحقق پیدا کند بعد، شرط در قضیه دوّم.

به عبارت دیگر باتوجه به دو قضیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً» چنین نیست که همیشه ابتدا نوم تحقّق پیدا کند و سپس بول بلکه گاهی نوم و سپس بول محقّق می شود و گاهی بالعکس و شما کدامیک از آن دو را بر تأکّد حمل می کنید؟

ص: ۳۰۰

۱- که قبلاً بیان کردیم.

ان قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية، لعدم امکان الاخذ بظهورها، حيث ان قضيتها اجتماع الحكيم في الموضوع في المثال، كما مرّت الاشارة اليه [١].

قلت: نعم اذا لم يكن المراد بالجملة فيما اذا تعدّد الشرط كما في المثال هو وجوب الموضوع مثلاً بكلّ شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضير (١) في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً كما لا يخفى [٢].

- شرح :

خلاصه: اشکالات مذکور به آن سه طریق، وارد است.

[١]- اشکال: نتیجه دو مقدمه قبل (٢)، این شد که باید در ظهور دو قضیه شرطیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً» تصرف نمائیم (٣) و جبر تصرف در آن قضایا ما را به مسأله تداخل راهنمایی می کند.

[٢]- جواب: جبر تصرف در ظهور جمله شرطیه در صورتی است که راه دیگری مطرح نباشد لکن ما طریق چهارمی را به شما ارائه می نمائیم که نتیجه اش قول به عدم تداخل است.

توضیح ذلك: معنای آن دو قضیه، چنین است که: اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً «ووضوء آخر» که در این صورت، هم رعایت آن دو مقدمه قبلی شده یعنی: هم ظهور قضیه شرطیه در «حدوث عند الحدوث» رعایت شده- هر شرطی که تحقق پیدا کند به دنبالش وضوی مستقلی واجب است- و هم ماهیت واحد، متعلق حکمین متمثلین قرار نگرفته، زیرا طبق فرض مذکور، دو حقیقت و دو ماهیت، مطرح نیست بلکه دو فرد

ص: ٣٠١

١- لتعدد متعلق الوجوب و تباینه، حيث ان افراد كل طبيعه متباينه. ر. ك: منتهى الدرايه ٣/ ٣٨٠

٢- که در صفحه ٢٩٢ بیان کردیم.

٣- زیرا اگر ظاهر آن دو قضیه را اخذ نمائیم، نتیجه اش این می شود که طبیعت واحد- مانند وضو- متعلق حکمین متمثلین شود و اجتماع حکمین متمثلین هم مانند اجتماع حکمین متضادین، مستحیل است.

ان قلت: نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق.

قلت: نعم لو لم يكن ظهور الجملة الشرطيّه في كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب مقتضيا لذلك أي لتعدد الفرد و الا كان بيانا لما هو المراد من الاطلاق.

و بالجملة: لا- دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء و ظهور الاطلاق، ضروره أنّ ظهور الاطلاق يكون معلقا على عدم البيان، و ظهورها في ذلك صالح لان يكون بيانا، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلا. بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى(1) فتلخص بذلك: أنّ قضيه ظاهر الجملة الشرطيّه هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط [1].

- شرح :

از يك ماهيت، مطرح است، نوم كه تحقق پيدا كرد، يك فرد از وضو واجب است و بعد از تحقق بول، فرد ديگري از همان طبيعت، واجب است و مانعي ندارد كه نفس وضو متعلق وجوب شود و «وضوء آخر» هم متعلق وجوب واقع شود مثل اينكه از ابتدا بگويند: «يجب عليك وضوءين».

[1]- اشكال: آن دو قضيه، مطلق بود و قيد «وضوء آخر» در آن ذكر نشده پس طريق شما- مصنف- هم برخلاف ظهور اطلاقي هست.

جواب(2): ما قيد «وضوء آخر» را برای رعایت آن دو مقدمه ضميمه می کنیم لكن

ص: ۳۰۲

۱- هذا واضح بناء على ما يظهر من شيخنا العلامة من كون ظهور الاطلاق معلقا على عدم البيان مطلقا و لو كان منفصلا. و اما بناء على ما اخترناه في غير مقام من انه انما يكون معلقا على عدم البيان في مقام التخاطب لا- مطلقا فالدوران حقيقه بين الظهورين ح و ان كان الا انه لا دوران بينهما حكما، لان العرف لا يكاد يشك- بعد الاطلاع على تعدد القضيه الشرطيّه- في ان قضيته تعدد الجزاء، و انه في كل قضيه وجوب فرد غير ما وجب في الاخرى، كما اذا اتصلت القضايا و كانت في كلام واحد، فافهم. « منه قدس سرّه ». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۲۸۲.

۲- لازم است دقت شود كه فرق بين بيان مصنف و آن سه طريقي كه خلاف ظاهر بود، چيست.

شما می گوئید مرتکب خلاف ظاهر شده اید، ما هم قبول داریم که خلاف ظاهر است لکن باید ملاحظه کرد که با کدام ظهور مخالفت دارد.

باید بگوئید با اطلاق، مخالف است چون در آن دو قضیه، کلمه «فتوئاً» - وضو - مطلق است اما شما - مصنف - قید «وضوء آخر» را به آن اضافه نمودید پس عمل شما تقیید یک ظهور اطلاق است در حالی که دلیلی بر آن تقیید نداریم.

مصنف رحمه الله: قبول داریم که افزودن قید «وضوء آخر»، تصرف در اطلاق و مخالف با ظهور اطلاق است اما سؤال ما این است که: آیا ظهور اطلاق از طریقی غیر از اطلاق و مقدمات حکمت، ثابت می شود؟ خیر!

پس باید ببینیم آیا در محلّ بحث، مقدمات حکمت، کامل و تمام است یا نه؟

یکی از مقدمات حکمت، این است که مولا در مقام بیان باشد و ما هم قبول داریم و مقدمه دیگرش این است که او قرینه ای بر تقیید اقامه نکرده باشد که مقدمه مذکور در محلّ بحث، ناتمام است زیرا مولا قرینه اقامه نموده و قرینه اش «ظهور قضیه شرطیه» در این که شرط برای حدوث جزا سببیت (۱) دارد - می باشد و با وجود آن قرینه، مقدمات حکمت - ناتمام است و در نتیجه، ظهور اطلاق نداریم و اگر ظهور اطلاق نداشتیم تقیید ما با کدام ظاهر، مخالف است؟

اشکال: شما - مصنف - فرمودید: طی کردن هریک از آن سه طریق برخلاف ظاهر است اما اشکال ما این است که آیا در آن ها ظهور «اطلاق» مطرح نبود؟

جواب: ارتکاب خلاف ظاهر در هیچ یک از آن سه طریق، مربوط به «اطلاق» و مقدمات حکمت نبود. مثلاً اینکه می گفتیم قضیه شرطیه در «حدوث عند الحدوث»

ص: ۳۰۳

و قد انقدح ممّا ذكرناه: أنّ المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها، لا مجرد كون الاسباب الشرعيه معرّفات، لا مؤثّرات، فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء هذه المسأله على أنّها معرّفات أو مؤثّرات [1].

- شرح :

ظهور دارد، آن ظهور، مربوط به اطلاق نبود بلکه به «وضع (۱)» قضیه شرطیه، مربوط بود و اینکه می گفتیم ظاهر قضیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً» این است که وضوی متعلق وجوب در هر دو قضیه، یک حقیقت دارد، آن ظهور هم مربوط به اطلاق نبود بلکه مربوط به منطوق و نفس کلام بود چون در هر دو قضیه، کلمه «فتوضاً» ذکر شده بود و ظاهرش این بود که وضو حقائق متعدّد و مختلف نداشته باشد.

خلاصه: نکته مهم در فرق بین بیان مصنّف - که قائل به عدم تداخل شدند - و بین آن طریقی که نتیجه اش قول به تداخل بود، این است که: بیان مصنّف با یک ظهور اطلاقى مخالفت دارد که اصلاً اطلاقش منعقد نشده اما آن طرق سه گانه با ظهورات لفظی مخالفتی داشت و ظواهر لفظی به قوت خود محفوظ است و ارتباطی به مقدمات حکمت ندارد پس کلام آن ها با ظواهر لفظی مخالفت دارد اما بیان ما هیچ گونه مخالفتی با ظهور ندارد لذا باید قول به «عدم تداخل» را اختیار نمایم.

[۱]- از بیانات گذشته مصنّف رحمه الله مشخص شد که قائلین به تداخل از چه طریقی ممکن است تداخل را اثبات نمایند و همچنین قول به عدم تداخل از چه راهی اثبات می شود (۲) به عبارت دیگر: یکی از آن طرق ثلاثه برای قائلین به تداخل ممکن است کارساز باشد یعنی: آن ها یا باید در ظهور قضیه شرطیه تصرّف نمایند و منکر «حدوث جزا عند حدوث الشرط» شوند یا اینکه به عنوان مثال ملتزم شوند وضو، دارای حقائق متعدّد است و در عین تعدّد، بر یک فرد تصادق می کنند یا ملتزم شوند که قضیه شرطیه

ص: ۳۰۴

۱- کیفیت وضع.

۲- طریق مصنّف برای اثبات عدم تداخل، این بود که قضیه شرطیه ثانیه را مقید نمایم و بگوئیم: اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً «وضوء آخر» - که شرح آن بیان شد.

ثانیه بر تأکد وجوب دلالت می کند (۱).

نقد و بررسی کلام فخر المحققین رحمه الله

از بعضی (۲) حکایت شده که بحث تداخل و عدم تداخل را بر مسأله دیگری مبتنی کرده اند.

توضیح ذلک: اگر شروط و اسباب شرعیّه - مانند نوم و بول - عنوان «مؤثریت» و علّیت برای ثبوت جزا داشته باشند، باید قائل به عدم تداخل شد چون هر مؤثر، یک اثر و معلول مستقلّی لازم دارد اما چنانچه شروط و اسباب شرعیّه، عنوان «معرفیت» و امارت داشته باشند باید قائل به تداخل شد زیرا ممکن است چند شیء، علامت و معرّف یک شیء باشند مانند پرچمی که علامت وجود یک مجلس یا یک جمعیت یا یک کشور است.

خلاصه: اگر اسباب شرعیّه، «مؤثرات» باشند، قائل به عدم تداخل و اگر «معرفات» باشند، قائل به تداخل می شویم.

مصنّف رحمه الله: «اولاً» صرف معرفت و مؤثریت - به تنهایی - کفایت نمی کند (۳) زیرا سؤال ما از کسی که می گوید اسباب شرعیّه، مؤثرات می باشد، این است که: آیا سبب در «حدوث» جزا مؤثر است یا در ثبوت آن؟

اگر در حدوث، مؤثر باشد، با قول به عدم تداخل سازش دارد و چنانچه در ثبوت، مؤثر باشد، با قول به تداخل، سازگار است.

ص: ۳۰۵

۱- اما قضیه شرطیه اول، اصل وجوب را احداث می کند.

۲- از جمله: فخر المحققین.

۳- باید یکی از طرق سه گانه قبل انتخاب شود.

مع أن الاسباب الشرعيه حالها حال غيرها في كونها معرفات تاره و مؤثرات أخرى، ضروره أن الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطيّه ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له علّه (١)، كما أنه في الحكم غير الشرعي قد يكون أماره على حدوثه بسببه (٢) و ان كان ظاهر التعليق أن له الدّخل فيهما، كما لا يخفى (٣) [١].

- شرح :

و همچنین بنا بر «معرفیت» ممکن است بگوئیم هر سبب، معرف و کاشف از یک علت است و در نتیجه اگر دو معرف داشتیم هر کدام از آن ها کاشف از یک علت مستقل و سبب جدید می باشد پس درعین حال که اسباب شرعیّه، معرفات شدند چون هر معرف، کاشف از یک علت است نتیجه اش قول به عدم تداخل می باشد- نه تداخل.

[١]- «ثانیا» بحث ما در باب تداخل درباره یک ضابطه کلی هست که مثلا بنا بر قول به عدم تداخل، اصل اولی، عدم تداخل است و بنا بر قول به تداخل، قاعده اولی، تداخل است اما اگر بنا باشد بحث را بر معرفیت و مؤثریت مبتنی کنیم از عنوان قاعده کلی خارج می شود زیرا: در باب قضایای شرطیه شرعیّه- و همچنین غیر شرعیّه- ضابطه ای برای معرفیت و مؤثریت وجود ندارد به عبارت دیگر: قضایای شرطیه غیر شرعیّه بر دو قسم است: مثلا اگر گفتیم «اذا كانت النار موجودة فالحراره موجوده»، «نار» در حرارت، مؤثر است اما اگر گفتیم: «إن جاءك زيد فاکرمه» معلوم نیست، مجیء زيد، علت وجوب اکرام

ص: ٣٠٦

١- [كقوله: «اذا شككت فابن علی الاكثر» و قوله: «اذا شككت بين الواحد و الاثنین فأعد»].

٢- كقولنا: ان كان النهار موجودا فالشمس طالعه.

٣- فاذا لا يصح دعوى الايجاب الكلى لا فى طرف المعرف و لا فى طرف السبب بالنسبه الى شىء من الحكم الشرعى و الغير الشرعى]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ١/ ٢٨٣.

نعم لو كان المراد بالمعرفيه في الاسباب الشرعيه أنها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقه علل لها و ان كان لها دخل في تحقق موضوعاتها، بخلاف الاسباب الغير الشرعيه، فهو و ان كان له وجه (1) الا أنه ممّا لا يكاد يتوهم أنه يجدى فيما هم و أراد [1].

- شرح :

باشد شاید جهات دیگری که در زید هست، در وجوب اکرام مدخلیت و تأثیر دارد.

قضایای شرطیه شرعیه هم بر دو قسم هستند یعنی: گاهی شرط، عنوان سببیت (2) و گاهی عنوان معرفیت (3) دارد پس کأنّ دلیل شما نمی تواند مدعیان را اثبات کند- دلیل شما بر مدعی شما تطبیق نمی کند.

به عبارت دیگر: شما می گوئید اگر اسباب شرعی، معرفات باشند با قول به تداخل سازگار است لکن پاسخ ما این است که می دانیم در بسیاری از موارد، اسباب شرعی، معرفات نیستند و همچنین می گوئید اگر اسباب شرعی، مؤثرات باشند باید قائل به عدم تداخل شد درحالی که می دانیم در بسیاری از موارد، عنوان مؤثریت ندارند و حال آنکه مسأله تداخل یا عدم تداخل، یک قاعده کلی هست که در تمام موارد، جاری می باشد (4).

[1]- ممکن است کلمه «معرف» را به نحو دیگری معنا کنیم:

ص: ۳۰۷

۱- لصحه دعوی کون جمیع الاسباب الشرعیه لیست هی من قبیل المصالح و المفسد بل هی حاکیه عنها معرفه لها و هذا لا ینافی فی کونها معرفات تاره و مؤثرات اخری کما تقدم لان المراد من کونها مؤثرات فی الاحکام انها مؤثرات فی المصالح و المفسد التي هي مؤثرات فی الاحکام و المراد من کونها معرفات انها غیر دخيله فی المصالح و المفسد و انما تحکی عما هو دخیل فیها. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۶۸.

۲- کالاستطاعه الموجه للحج.

۳- کخفاء الاذان الذی هو معرف لما هو المؤثر فی وجوب القصر.

۴- درحالی که از نظر مؤثریت و معرفیت اسباب، یک ضابطه کلی نداریم.

توضیح ذلک: مثلاً در یک قضیه شرطیه چنین آمده: «اذا نمت فتوضاً».

در ما نحن فيه دو مسئله مطرح است: یکی اینکه: آیا «نوم» معرّف وجوب وضو هست؟ خیر! نوم، موضوعیت دارد، تا وقتی نوم تحقّق پیدا نکند، وجوب وضو مطرح نیست اما سؤال دیگر، این است که چه سبب شده که بعد از تحقّق نوم، وجوب وضو محقّق شود؟

همان مصالح واقعیه ای که مورد توجه آمر هست، اقتضا می کند «عند تحقّق النّوم» وضو واجب شود و الّا نوم، مانند «نار» نیست که دارای اثر تکوینی باشد بلکه احکام، دارای علل، دواعی و موجباتی هستند که آن علل و دواعی، مؤثرات واقعیه هستند اما به حسب ظاهر دلیل هم آنچه که در قضیه شرطیه ذکر شده- یعنی: اسباب شرعیه(۱)- چنین نیست که فقط علامت باشند بلکه آن ها هم موضوعیت و سببیت دارند یعنی: حتماً باید نوم، محقّق شود تا وجوب وضو ثابت شود و آن شروط و اسباب، مانند علائم خارجی نیستند که وجود و عدمشان در واقع، مدخلیت ندارند.

خلاصه: ممکن است بگوئیم علل واقعیه احکام، مؤثریت دارند و درعین حال، معرّف، آن است که سببیت و موضوعیت دارد گرچه علّت واقعی، شیء دیگری باشد.

مصنّف رحمه الله: بیان مذکور، کمترین ارتباطی به باب تداخل ندارد زیرا در باب تداخل درباره علل واقعیه احکام بحث نمی کنیم بلکه بحث ما این است: آن حکمی را که مولا جعل و مشروط به شرطی نموده، نحوه مدخلیت شرطش چگونه است(۲) خواه علّت واقعی حکم، همان شرط باشد یا شیء دیگر.

ص: ۳۰۸

۱- بخلاف اسباب غیر شرعیه، چون آنجا مسأله حکم، مطرح نیست، مصلحت و مفسده تصور نمی شود بلکه باید ارتباط بین شرط و جزا ملاحظه شود.

۲- به عبارت دیگر: بحث ما در باب تداخل، این است که: نوم در موضوع وجوب وضو مدخلیت دارد یا اینکه فقط یک معرف است.

ثمَّ أنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشُّروط بحسب الاجناس و عدمه، و اختيار عدم التداخل في الأوّل، و التداخل في الثّاني الا توهم عدم صحّحه التعلّق بعموم اللفظ في الثّاني، لأنّه من أسماء الاجناس، فمع تعدّد أفراد شرط واحد لم يوجد الا السبب الواحد، بخلاف الأوّل، لكون كلّ منها سبباً، فلا وجه لتداخلها. و هو فاسد، فان قضيه اطلاق الشُّرط في مثل «اذا بليت فتوضاً» هو حدوث الوجوب عند كلّ مرّه لو بال مرّات، و الا فالاجناس المختلفه لا بدّ من رجوعها الى واحد فيما جعلت شروطاً و أسباباً لواحد، لما مرّت اليه الاشاره من أنّ الاشياء المختلفه بما هي مختلفه لا تكون أسباباً لواحد [١].

- شرح :

نقد و بررسی تفصیل علامه حلّی رحمه الله

نقد و بررسی تفصیل علامه حلّی (١) رحمه الله

[١]- تفصیلی هم از ابن ادریس رحمه الله نقل شده که اگر ماهیت شروط، متعدّد باشد باید قائل به عدم تداخل شد، مثلاً اگر بول و نوم تحقّق پیدا کرد جزا هم متعدّد می شود اما چنانچه ماهیت شروط، متعدّد نباشد، قائل به تداخل می شویم مثل اینکه دو یا چند مرتبه، نوم تحقّق پیدا کند.

خلاصه: تفصیل مذکور، مربوط به اتحاد و تعدّد ماهیت شروط است.

مصنّف رحمه الله: کأنّ ایشان چنین تصوّر کرده اند که: مثلاً مفاد قضیه «اذا نمت فتوضاً» این است که: نوم برای وجوب وضو یک شرط است و اگر یک فرد از نوم، محقّق شد، یک شرط تحقّق پیدا کرده و چنانچه ده فرد از آن هم محقّق شد، یک شرط تحقّق پیدا کرده

ص: ٣٠٩

١- هو فخر الدین ابو عبد الله محمد بن منصور بن احمد بن ادریس الحلّی. ولد سنه ٥٤٣ هـ، ام امه بنت الشیخ الطوسی رضوان الله علیه كان اوحد اهل زمانه، كسر شوکه المقلده بصارم من علمه بتار، مع حفاظه على مقام جده شيخ الطائفة رضوان الله عليه - خلافاً لما بهت به من التجاسر عليه (راجع معجم رجال الحديث ١٥: ٧١-٧٣)، كما بهت بترکه بالكلیه لاحادیث اهل البيت عليهم افضل الصلاه و التحیه... (عن مقدمه كتاب السرائر) - متخذ از كفايه الاصول طبع انتشارات لقمان ٢/ ٢٩٩.

به عبارت دیگر: در ذهن مفصل نبوده که: «کلّ واحد من افراد النّوم (۱)» در وجوب وضو مؤثر است یعنی: هر فردی شرطیت و مدخلیت دارد بلکه ایشان تصوّر نموده که چه یک فرد از طبیعت نوم، محقق شود و چه ده فرد از آن، فقط یک شرط تحقق پیدا می کند لذا فرموده اند فرقی بین تحقق یک فرد از نوم و ده فرد از آن وجود ندارد اما اگر ماهیات، متعدّد شد مثلاً بول و نوم تحقق پیدا کرد، دو شرط و دو فرد، محقق شده لذا بعد از آن، دو وجوب وضو ثابت است.

مصنّف رحمه الله: تفصیل مذکور، صحیح نیست و معنای قضیه «اذا نمت فتوضاً» این است که «کلّ واحد من افراد النّوم» برای وجوب وضو شرطیت دارد و اگر دو دفعه، نوم محقق شد، دو شرط تحقق پیدا می کند- تعدّد افراد یک ماهیت، جزا را متعدّد می کند- و در نتیجه، فرقی بین تعدّد افراد نوم و تعدّد ماهیت وجود ندارد.

چنانچه بیان ما مورد قبول شما نباشد اصلاً ماهیات متعدّد را طبق همان قاعده عقلی (۲) به ماهیت واحده ارجاع می دهیم که: اگر دو شیء- دو علّت- در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می کنیم آن دو علّت، مؤثر نیستند بلکه قدر مشترکی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علّت اول تحقق پیدا می کند و گاهی در ضمن علّت دوم، محقق می شود و همان قدر

ص: ۳۱۰

۱- کأنّ در نظر ایشان چنین بوده: در موردی که ماهیت، واحد است مانند: قضیه «اذا نمت فتوضاً» نمی توان به عمومش تمسک کرد و گفت «کل فرد من افراد النّوم کذا» زیرا لفظ «کل» در آن ذکر نشده پس اگر یک یا ده فرد از افراد نوم هم محقق شود از نظر وحدت سبب فرقی ندارد بخلاف آن موردی که اجناس و ماهیات اذا متعدّد، مطرح است. لکن به نظر ما- مصنف- لازم نیست به عموم لفظی تمسک نمود بلکه به اطلاقش تمسک می کنیم چون قضیه مذکور، چنین نیست که: «اذا نمت مره فتوضاً» یا «اذا نمت مرارا فتوضاً» پس اطلاق دارد بنابراین، بعد از تحقق فرد اول از نوم، یک وضو و بعد از تحقق فرد دوم، وضوی دیگر واجب است.

۲- «الواحد لا یصدر الامن الواحد».

هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد (١) و أما ما لا يكون قابلاً لذلك فلا بد من تداخل الاسباب [فيه] فيما لا يتأكد المسبب، و من التداخل فيه فيما يتأكد (٢) [١].

- شرح :

جامع با معلول سنخيت دارد و در آن تأثير مي کند.

در بحث فعلي هم مي گوئيم در قضيه «اذا نمت فتوضاً و اذا بليت فتوضاً»، دو حقيقت نمي تواند در يك جزا مؤثر باشد بلکه بايد بين آن دو حقيقت، قدر جامعي باشد که در وجوب وضو تأثير نمايد و طبق آن قاعده عقليه، دو علتی که هيچ گونه سنخيت و ارتباط ندارند نمي توانند در يك معلول تأثير کنند بلکه بايد قدر جامع داشته باشند و اگر قدر جامع، مطرح شد، ماهيت تمام شروط، واحد است و نمي توان ماهيات متعدد تصور نمود بلکه با وجود قدر جامع، يك ماهيت، مطرح است و تمام آن شروط، مصاديق همان قدر جامع هستند و ...

نتيجه: تفصيل ابن ادریس رحمه الله هم صحيح نيست.

تعيين محل نزاع در بحث تداخل

[١]- بحث تداخل و عدم تداخل، مربوط به موردی است که جزا- آنچه که متعلق

ص: ٣١١

١- كالوضوء الواجب بالبول و النوم او بفردين من البول او النوم او قابلاً للتعدد «كالقتل الواجب قصاصاً عن اثنين فان القتل لنفس واحده و ان لم يقبل التعدد الا ان ايجابه يتقيد بكل واحد من السبيين بحيث لو عفى ولى احد المقتولين لا يسقط الوجوب بوجود سبب آخر ... ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١/ ٢٨٥.

٢- يعنى: فى السبب اذا أمكن التأكد فيه بان يكون كل سبب مؤثراً فى مرتبه من وجوده بلا فرق بين اقتران الاسباب و تعددها كما لو مات فى البئر بعير و وقع فيها مسكر فانه- بناء على النجاسه- يتأكد المسبب لا مكانه و الله سبحانه اعلم. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ٤٦٩.

حکم است- قابل تعدّد و تکرار باشد مانند وضو. اما اگر موضوع حکم، قابل تعدّد نباشد، مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی موضوع حکم، قابل تعدّد نیست اما قابلیت تأکّد دارد مثلاً- اگر فردی مرتد شد، قتلش واجب است و چنانچه مرتکب قتل هم شد، قتل او واجب است در فرض مذکور، وجوب، قابلیت تأکّد دارد اما قابل تعدّد نیست و قتل زید نمی تواند متعدّد واقع شود اما وجوب قتل، مؤکّد می شود که نام آن را تداخل در «مسبّب» می گذاریم.

یعنی: اثر وجود دو سبب، این است که درعین حال که مسبّب، واحد می باشد، مسبّب را مؤکّد می کند.

ب: گاهی موضوع حکم نه قابلیت تعدّد دارد نه قابلیت تأکّد مثلاً اگر یک نقطه از لباس هم با خون ملاقات کرد و متنجّس شد و هم با بول، در این صورت نمی توان گفت آن نقطه از لباس، دارای دو نجاست- یا دو نجاست مؤکّد- هست لذا نام آن را هم «تداخل» می نامیم اما نه آن تداخلی که مربوط به بحث فعلی و قاعده تداخل است.

در پایان این بحث، توجه شما را به یک نکته جلب می کنیم(۱).

ص: ۳۱۲

۱- تذنیب: اعلم ان مقتضى الاصل عند الشك في تداخل الاسباب هو التداخل بمعنى ان تأثيرهما في تكليف واحد متيقن و الشك انما هو في التكليف الزائد و الاصل البراءة و عند الشك في تداخل المسببات هو عدم التداخل فانه اذا ثبت تكاليف متعدده و شك في امثالها بفعل واحد فمقتضى الاشتغال عدم الاكتفاء بفعل واحد في مقام الامثال و اما في الاحكام الوضعيه فلا بد من ملاحظه كل مورد مورد من الموارد الخاصه بالنسبه الى جريان الاصل فيه و عدمه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۸۵.

فصل: الظاهر أنه لا مفهوم للوصف، و ما بحكمه مطلقا، لعدم ثبوت الوضع، و عدم لزوم اللغويه بدونه، لعدم انحصار الفائدة به، و عدم قرينه أخرى ملازمه له، و عليته فيما اذا استفيدت غير مقتضيه له، كما لا يخفى. و مع كونها بنحو الانحصار و ان كانت مقتضيه له، الا أنه لم يكن من مفهوم الوصف، ضروره أنه قضيه العليّه الكذائيه المستفاده من القرينه عليها في خصوص مقام، و هو ممّا لا اشكال فيه، و لا كلام فلا وجه لجعله تفصيلا في محلّ النزاع، و موردا للتقصّ و الابرام [١].

- شرح :

مفهوم وصف

اشاره

[١]- سؤال: مقصود از وصف (١) در محلّ بحث چیست؟

جواب: ظاهرا مقصود، همان صفت نحوی است امّا لازم نیست که موصوف آن هم در کلام ذکر شود و به اصطلاح نحوی خواه وصف، معتمد بر موصوف باشد- یعنی:

موصوفش در کلام ذکر شده باشد مانند اکرم رجلا عالما- خواه وصف، غیر معتمد باشد مانند: اکرم عالما.

تذکر: گاهی با تعبیراتی مواجه می شویم که از نظر نحوی «وصف» نیست لکن بر معنای وصفی دلالت می کند و به تعبیر مصنف رحمه الله «ما بحکم الوصف» می باشد که صاحب حقائق الاصول قدّس سرّه، مرحوم مشکینی و دیگران چنین مثال زده اند: کما فی قوله صلّی الله علیه و آله: لئن یمتلی بطن الرّجل قیحا خیر من ان یمتلی شعرا (٢). یعنی: اگر بطن رجلی از

ص: ٣١٣

١- المراد بالوصف هی المشتقات الجاریه علی الذوات کاسم الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و صیغ المبالغه و اسم الزمان و اسم المكان بل المنسوبات ایضا کبغدادی «و المراد» مما بحکم ما یؤدی معناه کذی علم و نحوه او ما هو کنایه عنه کما فی قوله صلّی الله علیه و آله لئن یمتلی... «و یحتمل» ان یكون المراد مما بحکم الوصف الاسامی الجامده الجاریه علی الذوات بلحاظ اتصافها بعرض کالسواد و البیاض او بعرضی کالزوجیه و الملكیه و نحوه مما تقدم شرحه فی المشتق و لعل احتمال الاخیر اقوی من الاول و الثانی ... ر. ک: عنایه الاصول ٢/ ٢٠١.

٢- صحیح بخاری ٨: ٤٥، تفسیر قرطبی ٣: ١٥.

کثافات پر شود بهتر از این است که از شعر- تخیلات بی مورد- ممتلی شود.

سؤال: آیا قضایای وصفیه، دارای مفهوم هستند؟

جواب: «الظاهر أنه لا مفهوم للوصف و ما بحکمه مطلقاً» (۱).

قضیه وصفیه اصلاً بر مفهوم دلالت ندارد و نکته اش همان است که در مفهوم شرط هم مشروحا بیان کردیم که: اگر بنا باشد قضیه ای بر مفهوم دلالت نماید باید شرط- در قضیه شرطیه- و وصف- در محلّ بحث- در حکم «تأثیر» داشته باشد (۲) و تأثیر آن هم به نحو «ترتب» و ترتبش به نحو «علّیت» و علّیت آن هم به نحو «انحصار» باشد و مجرد علّیت کفایت نمی کند مثلاً اگر گفتیم: «إذا كانت النار موجودة فالحرارة موجودة» قضیه مذکور، بر مفهوم دلالت ندارد زیرا ما هم قبول داریم که «نار» برای حرارت، علّیت دارد اما علّیت منحصره نار برای حرارت، ثابت نیست پس علاوه بر علّیت باید دلالت بر انحصار هم داشته باشد. به عبارت دیگر: باید مراتب چهارگانه مذکور، ثابت باشد تا قائل به ثبوت مفهوم شویم، حتی اگر یکی از مراحل چهارگانه ثابت نشود، مفهوم ثابت نمی شود.

بالاخره آیا می توان مراتب فوق را اثبات نمود؟

آیا «واضح» قضیه وصفیه را برای دلالت بر علّیت منحصره وضع کرده؟

ص: ۳۱۴

۱- الف: معناه: سواء كان الوصف و ما بحکمه مساویاً للموصوف او اعم منه مطلقاً او من وجه كما سيظهر لك وجه هذا التعميم. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۸۶. ب: اشاره الى نفى التفاصيل التى فصلوها فى المسأله كتفصيل العلامه الذی قد حكاها التقريرات ... ر. ك: عنایه الاصول ۲/ ۲۰۴. استاد معظم هم کلمه «مطلقاً» را به نحو مذکور معنا کردند. ج: سواء اعتمد على موصوف أو لا ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۷۰.

۲- باید بین شرط و جزا «ارتباط لزومی» باشد نه مقارنت و ارتباط اتفاقی و ...

دلیلی - مانند تبادر، تصریح اهل لغت یا امثال آن - بر آن قائم نشده است.

آیا اگر قضیه وصفیه دلالت بر مفهوم نکند، مستلزم لغویت وصف است؟ خیر! معنای لغویت، این است که بدون مفهوم اثری نداشته باشد درحالی که ممکن است آن قضیه و وصف در ثبوت حکم، مؤثر باشد اما تأثیرش به نحو علّیت نباشد یا اگر به نحو علّیت هست به نحو انحصار نباشد.

آیا اگر تأثیر آن به نحو علّیت نباشد یا اگر به نحو علّیت هم هست به نحو انحصار نباشد، مستلزم لغویت هست؟ خیر!

آیا از طریق قرینه عامه ای مانند مقدمات حکمت به همان تقریبی که در بحث مفهوم شرط بیان کردیم، می توان قائل به ثبوت مفهوم وصف شد؟

خیر! قضیه شرطیه از قضیه وصفیه، اقوا بود اما مع ذلك ما آن طریق - تمسک به اطلاق و مقدمات حکمت - را نپذیرفتیم.

تذکر: اگر در یک یا چند مورد، بعضی از قضایای وصفیه به خاطر قرائن خاصه ای بر علّیت منحصره دلالت نمود، معنا و لازمه اش این نیست که ما قائل به ثبوت مفهوم شویم چون بحث ما در باب مفاهیم، کلی هست نه موردی. به عبارت دیگر، محلّ بحث، این است که اگر قضیه وصفیه ای مجرد از قرینه خاصه بود آیا دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

قوله: «فلا وجه لجعله تفصیلا فی محلّ التّزاع و موردا للتّقص و الابرام».

یادآوری: مرحوم علامه قدس سره در باب مفهوم وصف تفصیلی قائل شده اند که: اگر قضیه وصفیه بر علّیت منحصره دلالت کند، دارای مفهوم هست و الا خیر. یعنی: اگر در موردی قرینه ای بود که بر علّیت (۱) دلالت می کرد (۲)، قضیه وصفیه مفهوم دارد و اگر قرینه ای نبود،

ص: ۳۱۵

۱- باید مقصود از علّیت، علّیت منحصره باشد.

۲- کما فی قوله: اکرم زیدا لانه عالم. ر. ک: عنایه الاصول ۲/ ۲۰۲.

و لا ینافی ذلك ما قيل: من أن الاصل فی القید أن ینكون احترازیاً، لأن الاحترازیة لا توجب الا تضییق دائره موضوع الحكم فی القضیة، مثل ما اذا كان بهذا الضیق بلفظ واحد، فلا فرق أن یقال: جنئی بانسان أو ب حیوان ناطق [۱].

- شرح :

فاقد مفهوم است.

مصنّف رحمه الله: محلّ نزاع در باب مفهوم در موردی است که هیچ گونه قرینه نافی یا مثبتی نباشد و چنانچه قرینه ای مطرح باشد، از محلّ بحث، خارج است.

[۱]- دلیلی بر ثبوت مفهوم وصف نداریم اما قائلین به مفهوم و همچنین منکرین آن، هر کدام به وجوهی تمسک نموده اند.

۱- دلیل - یا وجه - اول بر ثبوت مفهوم: قاعده و اصل اولی در قیود، این است که احترازی باشد مثلاً اگر مولائی فرمود اکرم رجلا- «عالم»، قید و صفت مذکور، عنوان احتراز از فرد غیر عالم دارد و حمل آن قید بر توضیحی، غالبی یا جهات دیگر برخلاف ظاهر است پس با قبول اصل مذکور در باب قیود، شما باید ثبوت مفهوم را هم بپذیرید بنابراین، مفهوم «اکرم رجلا عالم»، این است که: لا یجب اکرام رجل غیر عالم.

مصنّف رحمه الله: معنای احترازی بودن قید، این است که قید در موضوعیت موضوع - در تضییق دائره موضوع حکم - مدخلیت دارد یعنی: نمی توان گفت وجود قید، کالعدم است مثلاً- وقتی مولا فرمود: «جنئی بحیوان ناطق» قید ناطقیت، دائره موضوع را تضییق می نماید و گویا او از ابتدا به جای جمله مذکور، چنین فرموده: «جنئی بانسان»، آیا جمله اخیر، دارای مفهوم هست؟ خیر!

در باب مفهوم به اصطلاح علمی، انتفاء سنخ حکم، مطرح است (۱) نه مدخلیت قید در

ص: ۳۱۶

۱- در مورد مفهوم، سنخ حکم برداشته می شود و در صدند بگویند: فرضاً عنوان «ناطق» در کلی وجوب مدخلیت دارد نه وجوبی که از «جنئی» استفاده می شود.

كما أنه لا- يلزم في حمل المطلق على المقيّد فيما وجد شرائطه الا ذلك، من دون حاجة فيه الى دلالة على المفهوم، فأنه من المعلوم أنّ قضيه الحمل ليس الا أنّ المراد بالمطلق هو المقيّد، و كأنه لا يكون في البين غيره، بل ربما قيل (1) أنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فإنّ ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بأنّه الاقوى، لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى [1].

- شرح :

شخص آن حکمی که در کلام ذکر شده، معنای احترازیّت قید هم این است که ناطقیّت در حکمی که از «جئنی» استفاده می شود مدخلیّت دارد (2) اما از آن استفاده نمی شود که در سنخ، دخیل باشد و بر فرض مدخلیّت باید دخالتش به نحو علیّت - آن هم علیّت منحصره - باشد.

آیا از احترازیّت قید، دخالت به نحو علیّت منحصره را می توان استفاده نمود؟ خیر! پس دلالت بر ثبوت مفهوم ندارد گرچه ما هم قبول داریم که اصل و قاعده اوّلی در باب قیود، احترازیّت است.

[1]- 2: دلیل یا وجه دوّم بر ثبوت مفهوم، این است که گفته اند: اگر قضیه وصفیه

ص: 317

1- القائل هو صاحب التقریرات (قال ما هذا لفظه) ان حمل المطلق على المقيّد انما هو من جهة المنطوق من غير ملاحظه المفهوم بل لو فرض اعتبار المفهوم فلقائل ان يقول بعدم الحمل اما الاول فلان محصل الحمل هو ان المراد من المطلق هو المقيّد فيكون غير المقيّد في قولك اعتق رقبه غير واجب بمعنى ان اللفظ المذكور و الانشاء الخاص لا يدل على وجوبه (الى ان قال) و اما الثاني فلانا لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف كان التعارض بين المطلق و المقيّد من قبيل تعارض الظاهرين و قد تقرر في مقامه انه لا بد في مثله من التوقف و الحكم بمقتضى الاصول العمليه فلا سبيل الى الحمل (انتهى). اقول ... ر. ك: عناه الاصول 208/1.

2- در محلّ بحث، بین سنخ حکم و شخص حکم، مغالطه شده.

مفهوم نداشته باشد، نمی توان «حمل مطلق بر مقید» نمود.

توضیح ذلک: فرضاً یک دلیل می گوید «ان ظاهر فاعتق رقبه» یعنی اگر ظاهر محقق شد، عتق رقبه، واجب است و در دلیل دیگر، چنین آمده: «ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه» یعنی رقبه را به «مؤمنه» مقید نموده، بناء اصولیین هم بر این است که دلیل اول- مطلق- را به واسطه دلیل دوم، مقید نمایند و بگویند: مقصود از قضیه اول، این است که رقبه مؤمنه را باید عتق نمود و کأن حمل مطلق بر مقید، مورد اتفاق است.

قائل به ثبوت مفهوم از این مطلب استفاده نموده و می گوید: اینکه مطلق را بر مقید حمل می کنند به علت این است که: قضیه دوم- ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه- دارای مفهوم هست یعنی: عتق رقبه غیر مؤمنه، کفایت نمی کند و مفهومش اطلاق «اعتق رقبه» را مقید می کند و الا اگر مفهوم نداشته باشد دو دلیل مثبت با یکدیگر منافاتی ندارند چون یک قضیه می گوید: «اعتق رقبه» و دیگری می گوید: «اعتق رقبه مؤمنه» و هر دو مثبتین هستند و منافاتی با یکدیگر ندارند تا حمل مطلق بر مقید شود بلکه باید قضیه مثبت دومی واجد یک جنبه نفی باشد و با نفیش با اطلاق اولی منافات داشته باشد و اطلاق آن را مقید نماید.

خلاصه: قضیه «ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه» دارای مفهوم سالبه ای هست که اطلاق «ان ظاهر فاعتق رقبه» را مقید می کند و کأن از ابتدا یک دلیل منطوقی به این نحو داریم: «ان ظاهر فلا تعتق رقبه کافره».

مصنّف رحمه الله: حمل مطلق بر مقید، ارتباطی به مسأله «مفهوم» ندارد.

سؤال: اگر ارتباطی بین آن‌ها نیست و قضیه و صفتیه مفهوم ندارد چرا مطلق را بر مقید حمل می‌کنید؟- دو دلیل مثبت که با یکدیگر تعارضی ندارند.

جواب: طریق «حمل» ما اتحاد سبب است زیرا وجوب عتق در هر دو قضیه، معلق به ظهار است و می‌دانیم کسی که ظهار نماید دو حکم ندارد و چنین نیست که هم «عتق رقبه» بر او واجب باشد هم «عتق رقبه مؤمنه» بلکه دارای یک حکم است و چون وحدت حکم را از طریق وحدت سبب کشف کردیم، آن حکم واحد، بین مطلق و مقید، مردّد است. به واسطه دلیل مطلق می‌گوئیم: کأنّ حکم از ابتدا مقیداً صادر شده- «مفهوم»، هیچ گونه ارتباطی به مقدمات مذکور ندارد- و حمل مطلق بر مقید از طریق وحدت سبب و وحدت حکم، عملی می‌شود.

اصلاً اگر کسی بخواهد حمل مطلق بر مقید را براساس مفهوم بنا کند، می‌گوئیم «حمل»، صحیح نیست.

توضیح ذلک: اگر بگوئید قضیه «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» دارای مفهوم هست و مفهومی هم اطلاق «اعتق رقبه» را از بین می‌برد، سؤال ما این است که: به چه دلیل، مفهوم بر اطلاق تقدّم دارد؟

دو دلیل با یکدیگر تعارض دارند یعنی: «ان ظاهرت فاعتق رقبه» دلالت منطوقی اطلاق دارد و قضیه دیگر، دلالت مفهومی تقییدی دارد، به چه دلیل، مفهوم بر منطوق، مقدّم است؟

به عبارت دیگر: به چه دلیل، دلالت قضیه و صفتیه بر مفهوم از دلالت مطلق بر اطلاق، اقوا هست؟

و أما الاستدلال على ذلك - اى عدم الدلالة على المفهوم - بآيه رَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ ففیه أن الاستعمال فی غیره أحيانا مع القرينه مما لا يكاد ينكر، كما فی الآيه قطعا.

مع أنه يعتبر فی دلالتة عليه عند القائل بالدلالة أن لا يكون واردا مورد الغالب كما فی الآيه، و وجه الاعتبار واضح، لعدم دلالتة معه على الاختصاص و بدونها لا يكاد يتوهم دلالتة على المفهوم، فافهم [١].

- شرح :

[١]- دليل منكرين مفهوم وصف، تمسك به این آيه شريفه هست: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ... وَ رَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ...» (١) يعنى: حرام شده است بر شما مادرانتان ... و دختران همسران که در دامن شما پرورش یافته اند از همسرانی که با آن ها آمیزش جنسی داشته اید» (٢).

مسلمًا حرمت ربيبه، مشروط به این است که زوجه، مدخوله باشد اما آیا هیچ فقیهی فتوا داده است که حرمت ربيبه در صورتی است که در دامن و در حجر شوهر مادر زندگی کند؟ خیر!

نتیجه: «اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» در عین حال که قید و صفت هست مع ذلك مفهوم ندارد.

مصنّف رحمه الله: دو جواب از استدلال مذکور داده اند: الف: مواردی که قرینه بر اثبات یا نفی مفهوم، قائم شده از محلّ نزاع و بحث ما خارج است. - در ما نحن فيه از اجماع (٣) استفاده می شود که: حرمت ربيبه، مشروط به این نیست که در حجر شوهر مادر زندگی کند.

ص: ٣٢٠

١- سوره نساء، آيه ٢٣.

٢- ر. ك: تفسير نمونه ٣٢٦/٤.

٣- و روايات.

ب: قائلین به ثبوت مفهوم هم قبول دارند که قضیه وصفیه در موردی دارای مفهوم هست که وصف «لا- یکون» وارد مورد الغالب»(۱). به عبارت دیگر: اگر وصفی به خاطر اینکه نوعاً موصوف به آن وصف، متّصف هست در قضیه ذکر شد، قائلین به ثبوت مفهوم هم می گویند آن قضیه وصفیه مفهوم ندارد و اتفاقاً در آیه مذکور هم چنین است که معمولاً ربیبه در کنار شوهر مادر زندگی می کند و چنین نیست که زندگی مستقلی داشته باشد بنابراین، آیه شریفه را نمی توان دلیل بر عدم مفهوم گرفت.

سؤال: بالاخره دلیل بر عدم ثبوت مفهوم چیست؟

جواب: همین مقدار که ادله قائلین به ثبوت مفهوم، ناتمام باشد کفایت بر عدم دلالت قضیه وصفیه می کند.

قوله: «فافهم»(۲).

شاید اشاره به این است که: کسی نگوید وقتی ادله طرفین، مخدوش شد پس مسئله، مردّد است. زیرا قائل به ثبوت مفهوم باید دلیل اقامه نماید و اگر او نتوانست دلیل اقامه کند، نفس عدم اقامه دلیل برای قائلین به عدم مفهوم کفایت می کند.

ص: ۳۲۱

-
- ۱- سؤال: چرا نباید قید- وصف- «وارد، مورد غالب» باشد؟ جواب: اگر قید «وارد، مورد غالب» باشد، دلالت بر اختصاص علت حکم به آن وصف نمی نماید و بدون دلالت بر اختصاص «لا یکاد یتوهم دلالت علی المفهوم».
- ۲- ممکن ان یکون اشاره الی ان ذلک انما یتم لو کان الوجه فی دلالة الوصف علی المفهوم لزوم اللغویه او القول بان اصالة الحقیقه حجه اذا كانت مفیده للظن اما لو كانت الدلالة بالوضع مع البناء علی حجیه اصالة الحقیقه مطلقاً فلا وجه له کما اعترضه فی التقریرات «اقول»: یمکن دفعه بدعوی الوضع لافاده المفهوم فی خصوص عدم الغلبه فتأمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۷۲.

تذنیب: لا یخفی أنّه لا شبهه فی جریان النزاع فیما اذا كان الوصف أخصّ من موصوفه و لو من وجه فی مورد الافتراق من جانب الموصوف [۱].

- شرح :

تعیین محلّ نزاع در مفهوم وصف

[۱]- مختار مصنّف رحمه الله این بود که: قضیّه وصفیّه، فاقد مفهوم هست اما درعین حال باید بررسی کنیم که محلّ نزاع در بحث مفهوم وصف چیست؟

گاهی وصف، اخصّ از موصوف است یعنی: بعضی از اوقات، موصوف، واجد وصف هست و گاهی فاقد آن می باشد مثلا نسبت بین عالم و رجل در قضیّه «اکرم رجلا- عالما» چنین است که: عالم، اخصّ از رجل است، «رجل» گاهی دارای عنوان عالمیت است و گاهی عنوان مذکور بر او صادق نیست.

قائلین به ثبوت مفهوم می گویند مفهوم قضیّه مزبور، این است که: «لا یجب اکرام الرّجل الغیر العالم».

نتیجه: اگر وصف از موصوف، اخصّ باشد مسلّما داخل بحث هست.

گاهی نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه است، یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند، مثلا- یک دلیل- قضیّه وصفیّه- می گوید: «فی الغنم السّائمه زکاه» یعنی آن گوسفندی که در بیابان می چرد و از علوفه طبیعی استفاده می کند، زکاه دارد، بین عنوان «غنم» و کلمه «سائمه» عموم و خصوص من وجه است زیرا گاهی غنم، سائمه است و گاهی معلوفه (۱). ماده اجتماع، همان است که منطوق بر آن دلالت و حکم آن را مشخص می کند که: «فی الغنم السّائمه زکاه».

ماده افتراق از ناحیه موصوف، این است که: عنوان «غنم» هست لکن به جای سائمه، معلوفه می باشد که فرض مذکور هم داخل نزاع و محلّ بحث است یعنی: کسی که قائل به ثبوت مفهوم شده، می گوید غنم معلوفه، زکات ندارد.

ص: ۳۲۲

۱- معلوفه در برابر سائمه است.

و أمّا في غير (١)، ففي جريانه اشكال أظهره عدم جريانه و ان كان يظهر مما عن بعض الشافعيه، حيث قال: «قولنا في الغنم السائمه زكاه يدل على عدم الزكاه في معلوفه الابل» جريانه فيه (٢). و لعل وجه استفاده العليّه المنحصره منه [١].

- شرح :

ماده افتراق از ناحيه وصف در موردی است که وصف تحقق دارد لکن موصوف، محقق نیست مثل اینکه به جای غنم سائمه، «ابل سائمه» باشد که وصف و سائمیّت، محقق است اما موصوف تحقق ندارد که فرض مذکور، ارتباطی به بحث ما ندارد. زیرا موردی که وصف، محقق است اما موصوف تحقق ندارد، ارتباطی به قضیه و صفیه و مفهوم ندارد- بحث ما در موردی است که وصف تحقق نداشته باشد.

جمع بندی: آنجائی که نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه است، دارای سه فرض می باشد.

١- نسبت به ماده اجتماع، منطوق، حاکم است. ٢- ماده افتراق از ناحیه موصوف، داخل بحث و محلّ نزاع هست. ٣- ماده افتراق از ناحیه وصف، اصلاً از محلّ بحث، خارج است.

[١]- از بعضی از شافعیّه استفاده می شود فرض چهارمی هم داریم که داخل بحث و محلّ نزاع می باشد.

بیان ذلک: آن قسم چهارم نه ارتباطی به ماده اجتماع دارد و نه ربطی به ماده افتراق از ناحیه موصوف و نه ارتباطی به ماده افتراق وصف. به عبارت دیگر: بر قسم رابع نه عنوان وصف، منطبق است و نه عنوان موصوف.

آن ها گفته اند: اگر دلیلی بگوید «فی الغنم السائمه زکاه» ما از طریق مفهوم استفاده می کنیم

ص: ٣٢٣

١- ای: فی مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف جميعا.

٢- حيث إنّه اذا دل بالمفهوم على حكم صورة انتفاء الوصف و الموصوف ای معلوفه الابل فدل بالمفهوم على حكم صورة انتفائهما في المتساويين و العام و الخاص المطلقين ايضاً. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١/

٢٨٩.

و عليه (۱) فيجری فيما كان الوصف مساويا أو أعمّ مطلقا أيضا. فيدلّ على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا- وجه في التفصيل (۲) بينهما و بين ما اذا كان أخصّ من وجه فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف بأنّه لا وجه للنزاع فيهما معللا بعدم الموضوع، و استظهار جريانه عن بعض الشافعيه فيه (۳)، كما لا يخفى، فتأمل جيدا [۱].

- شرح :

که در «ابل معلوفه» هم زکات نیست.

مصنّف رحمه الله: شاید وجه چنان برداشتی از دلیل، این بوده که آن ها از قضیه و صفتیه خواسته اند، علّیت منحصره را استفاده کنند و بگویند گرچه روایت در مورد غنم، وارد شده لکن وقتی آن را موصوف به سائمیّت می کنند، معنایش این است که علّت منحصره وجوب زکات، سائمه بودن هست و اگر عنوان مزبور منتفی شد- و لو در ابل منتفی شود- دیگر زکات، واجب نمی باشد لکن بدیهی است که روایت، چنان دلالتی ندارد پس برداشت آن ها از روایت، صحیح نیست.

[۱]- دو فرض دیگر باقی مانده که باید ببینیم آیا داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

۱- گاهی نسبت بین وصف و موصوف، تساوی هست، مانند «اکرم انسانا متعجبا».

۲- گاهی هم وصف، نسبت به موصوف، اعمّ مطلق است مانند «اکرم انسانا متحرکا» که عنوان متحرک، اعمّ از انسان است.

آیا در دو فرض مذکور می توان مسأله مفهوم را مطرح نمود و گفت: گرچه نسبت بین

ص: ۳۲۴

۱- ای: علی هذا الوجه و هو انحصار العله.

۲- ... لکن ما ذکره لیس تفصیلا فی جریان النزاع بل هو تفصیل فی الجزم و الاستظهار و الله سبحانه اعلم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۷۳.

۳- ای: فيما كان اخص من وجه كما فصل في التقريرات هكذا و ذلك لان جريان النزاع فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف و الموصوف معا على مذهب الشافعيه مع كون الموضوع منتفيا فيه يقتضى جريانه فيهما ايضا و ليس لعدم الموضوع ح دخل في عدم الجريان و الا لا طرد و جرى فيه ايضا. ر. ک: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۸۹.

انسان و متعجب، تساوی هست اما اگر عنوان «متعجب» منتفی شد آیا حکم هم منتفی می شود یا نه- و همچنین در موردی که وصف، اعمّ مطلق است.

در تقریرات شیخ اعظم رحمه الله چنین آمده که: دو فرض مذکور را نمی توان داخل نزاع در باب مفهوم دانست زیرا بحث مزبور در موردی است که موضوع- موصوف- باقی لکن وصف، منتفی باشد مانند «اکرم رجلا- عالما» که اگر عنوان رجل، محفوظ باشد اما وصفش منتفی شود می توان بحث مفهوم را مطرح نمود اما در موردی که نسبت وصف و موصوف، تساوی هست اگر وصف، منتفی شود موصوف هم منتفی می شود یا آنجائی که وصف، اعمّ از موصوف است چنانچه اعم، منتفی شود اخص هم منتفی می گردد- بخلاف العکس.

نتیجه: نزاع در باب مفهوم وصف در دو فرض مذکور، جاری نیست.

مصنّف: کأنّ سؤال ما از شیخ اعظم رحمه الله این است: در مطلبی که شما از شافعیّه نقل کردید باید به این نکته توجه نمود که: آن ها از قضیه «فی الغنم السائمة زكاه» خواسته اند حکم «ابل معلوفه» را استفاده کنند درحالی که بر ابل معلوفه نه وصف، منطبق است نه موصوف. آری اگر آن ها می خواستند از قضیه مذکور، حکم غنم معلوفه را استفاده کنند تقریبا به نتیجه ای (۱) که ما می خواهیم بگیریم، ارتباط پیدا نمی کرد.

حال اگر ما از کلام شافعیّه استفاده کنیم که آن فرض هم داخل محلّ نزاع هست (۲)، آن جائی هم که وصف و موصوف، مساوی باشند چه مانعی دارد داخل محلّ بحث بدانیم منتها نزاع در باب مفهوم، مربوط به موردی می شود که وصف و موصوف، هیچ کدام تحقق نداشته باشد و همچنین در موردی که وصف، اعمّ از موصوف است چه اشکالی دارد

ص: ۳۲۵

۱- و استظهار.

۲- البته قبلا گفتیم که کلام آن ها صحیح نیست.

که داخل محلّ بحث بدانیم (۱) و شاهدش هم همین مسأله ای است که شافعیّه از آن روایت استفاده کرده اند.

به عبارت دیگر: اشکال ما بر فرمایش شیخ اعظم رحمه الله این است که اگر شما در قضیه و صفیه- و نزاع در باب مفهوم- شرط می کنید که موضوع باقی باشد پس کلام و استظهار شافعیّه چیست و اگر می فرمائید از استظهار شافعیّه کشف می کنیم که آن فرض، جزء محلّ نزاع هست و از «فی الغنم السائمه» حکم ابل معلوفه را استفاده می کنیم- که نه وصف تحقّق دارد و نه موصوف- پس چرا می فرمائید آنجائی که وصف و موصوف، متساوی یا وصف، اعم باشد خارج از محلّ بحث است- نمی توانیم فرقی بین آن ها قائل شویم.

خلاصه: یا باید آن سه مورد- حتّی مورد استظهار شافعیّه- را خارج از محلّ بحث بدانیم یا تمام موارد را جزء محلّ بحث محسوب کنیم- فرقی ندارد که وصف، مساوی، اعم یا اخص باشد.

قوله: «فلا وجه للتفصیل بینهما و بین ما اذا كان اخصّ من وجه فیما اذا كان الافتراق من جانب الوصف (۲)».

ص: ۳۲۶

۱- منتها محلّ نزاع، مربوط به موردی است که نه وصف تحقّق داشته باشد و نه موصوف.

۲- قد عبر به فی التقریرات ایضا و الظاهر انه سهو من القلم اذ اقتترانه فی الابل السائمه و لا اشکال فی عدم جریان النزاع فیه من جهة الوصف و المراد ما لم یصدق علیه واحد من الموصوف و الصفه و هی الابل المعلوفه كما یشهد به استظهار جریان من بعض الشافعیه القائل بعدم الزکاه فی معلوفه الابل بمقتضی مفهوم «فی الغنم السائمه زکاه». مشکینی رحمه الله: ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۲۴.

فصل: هل الغايه فى القضيه تدل على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغايه بناء على دخول الغايه فى المعنى، أو عنها و ما بعدها بناء على خروجها، أو لا، فيه خلاف، وقد نسب الى المشهور الدّلاله على الارتفاع، و الى جماعه منهم السيّد (1) و الشّرخ عدم الدّلاله عليه [1].

- شرح :

مفهوم غایت

اشاره

[1]- بحث ما در مفهوم غایت، غیر از آن نزاعی هست که: آیا غایت، داخل در معنی هست یا خارج از آن، بحث مذکور، یک نزاع منطوقی می باشد و در پایان بحث فعلی درباره اش صحبت می کنیم.

یادآوری: محلّ نزاع در بحث فعلی این است که: آیا اگر غایت، داخل در معنی باشد صرف وجود غایت در قضیه غائیه، دالّ بر این است که حکم، نسبت به «ما بعد الغايه» (2) منتفی هست یا منتفی نیست؟

اگر غایت، داخل در معنی باشد نزاع در باب مفهوم را نسبت به «ما بعد الغايه» مطرح می کنیم.

و همچنین اگر غایت، خارج از معنی باشد، نفس غایت و «ما بعد الغايه» - هر دو - محلّ بحث است که آیا اشمال قضیه بر غایت حکم یا غایت موضوع، دلالتی بر مفهوم دارد یا نه (3)؟

آیا قضیه غائیه، دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

«فیه خلاف». به مشهور، نسبت داده شده که غایت، دلالت بر مفهوم دارد و به

ص: ۳۲۷

۱- علم الهدی ابو القاسم علی بن الحسین المشهور بالسید المرتضی تولد سنه ۳۵۵، حاز من الفضائل ما تفرد به، له تصانیف مشهوره منها «الشافی» فی الامامه و «الذخیره» و «الذریعه» و غیرها، خلف بعد وفاته ثمانین الف مجلد من مقرواته و مصنفاة، توفی لخمس بقین من شهر ربیع الاول سنه ۴۳۶ هـ الکنی و الالقاب ۲/ ۴۸۳.

۲- یعنی: آنچه که غایت بر آن تطبیق نمی کند.

۳- پس مسأله «مفهوم» ارتباطی به این ندارد که: آیا غایت، داخل در معنی هست یا نه.

والتحقيق أنه اذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيّه قيّدا للحكم، كما في قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» و «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» كانت دالّه على ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلك منها، كما لا يخفى، و كونه قضيه تقييده بها، و الا(۱) لما كانت ما جعل غايه له بغايه، و هو واضح الى النّهايه [۱].

- شرح :

جماعتى از جمله، سيّد مرتضى و شيخ طوسى(۲) قدّس سرّهما هم نسبت داده شده كه مفهوم ندارد لكن مصنّف رحمه الله قائل به تفصيل شده اند.

[۱]- تحقيق در مسئله: قضايای غاييه بر دو قسم هستند:

الف: گاهى غاييت - حتّى و الى - به حسب قواعد(۳) عربيت، قيد نفس حكم(۴) است مثل اينكه يك حكم وضعى، مقيد به غاييت شود مانند: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» يا «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» كه «حتّى»، مربوط به طهارت و حليّت است يعنى:

حليّت كه يك حكم الهى هست، ادامه دارد «الى ان تعلم أنّه حرام» و همچنين طهارت

ص: ۳۲۸

۱- يعنى: و ان لم تكن قضيه التقييد بالغايه ارتفاع الحكم عند حصولها الذى هو المفهوم لزم الخلف و هو عدم كون ما جعل غاييته و آخر الأمد الحكم و عمره غايه له، اذ مع عدم ارتفاع الحكم بحصولها يكون ما جعل غايه وسطا لا غايه و آخر افتتوقف غاييته على ارتفاع الحكم بحصولها. ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۴۱۸.

۲- هو ابو جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى، ولد سنة ۳۸۵، قدم العراق سنة ۴۰۸ هـ، تلمذ على الشيخ المفيد و السيد المرتضى و ابى الحسين على بن احمد بن محمد بن ابى الجيد القمى ثم هاجر الى مشهد امير المؤمنين(ع) خوفا من الفتنة التى تجددت ببغداد و احرقت كتبه و كرسى درسه، بقى فى النجف الى ان توفى سنة ۴۶۰ هـ، له مصنفات كثيره منها: «التبيان» و «الاستبصار» و «المبسوط» و «الخلاف» و «العهده» فى الاصول. ر. ك: الكنى و الالقب ۲ / ۳۵۷.

۳- بل و كذا لو كان بحسب القرينه الخاصه و ان لم يكن مقتضى القواعد اذ التفصيل غير ظاهر الوجه. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۷۴.

۴- اينكه آيا غاييت، داخل در مغيا هست يا نه در قضايائى كه غاييت، قيد حكم باشد، جارى نيست و نكته اش را به زودى بيان مى كنيم.

و أما إذا كانت بحسبها قيدا للموضوع مثل «سر من البصره الى الكوفه» فحالها حال الوصف في عدم الدلالة و ان كان تحديده بها بملاحظه حكمه، و تعلق الطلب به، و قضيته ليس الا عدم الحكم فيها الا بالمعنى، من دون دلالة لها أصلا على انتفاء نسخه عن غيره، لعدم ثبوت وضع لذلك، و عدم قرينه ملازمه لها و لو غالبا دلت على اختصاص الحكم به. و فائده التّحديد بها كسائر أنحاء التّقييد غير منحصره بافادته كما مرّ في الوصف [1].

- شرح :

استمرار دارد «الى العلم بحصول النّجاسه و القذاره».

سؤال: آیا قضایای غائیة ای که غایت، قید حکم است، دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

جواب: آری! علّتش هم این است که عرف از این قبیل قضایا استفاده می کند که فرضا حکم به حلیّت تا حدّ علم به حرمت تحقّق دارد و هنگامی که علم به حرمت حاصل شد، حلیّت منتفی می شود پس انتفاء حلیّت را از اشمال قضیه بر غایت استفاده می کنیم «و هذا هو المفهوم».

خلاصه: انساب عرفی از قضایائی که غایت، قید حکم باشد، این است که دارای مفهوم هستند.

[1]- ب: گاهی غایت، قید موضوع- و مانند قضیه و صفیه- هست مثل اینکه بگوئید: «سر من البصره الى الكوفه» یا «السیر المتّصف بكون مبدئه البصره و منتهاه الكوفه واجب» که فرقی میان آن دو تعبیر نیست.

سؤال: آیا قضایای غائیة ای که غایت، قید موضوع هست، مفهوم دارد یا نه؟

جواب: خیر! قبلا گفتیم قضایای و صفیه هم مفهوم ندارد منتها نه از جهت اینکه وصف، لغو است و هیچ گونه مدخلیتی ندارد بلکه وصف، دخالت و تأثیر دارد اما مدخلیتش به نحو علّیت منحصره نیست بلکه فقط در ثبوت حکم، دخیل است اما دلالت بر «انتفاء عند الانتفاء» ندارد. در بحث فعلی هم که غایت، قید موضوع می باشد، به همان نحو است و کأنّ از ابتدا گفته اند «السیر المتّصف بكون مبدئه البصره و منتهاه الكوفه»

ص: ۳۲۹

ثمَّ انه في الغايه خلاف آخر كما اشرنا اليه و هو أنّها هل هي داخله في المعنى بحسب الحكم أو خارجه عنه و الاظهر خروجها، لكونها من حدوده، فلا- تكون محكوم به بحكمه و دخوله فيه في بعض الموارد أنّما يكون بالقرينه. و عليه تكون كما بعدها بالنسبه الى الخلاف الأوّل، كما أنّه على القول الآخر تكون محكوم به بالحكم منطوقاً [۱].

- شرح :

واجب» قضیه مذکور، دلالت ندارد، سیری که منتهای آن، کوفه نباشد، و جوب ندارد، موضوع آن حکم، مقتید است اما قیدش - همان طور که در قضایای وصفیه بیان کردیم - دلالت بر علیت منحصره ندارد (۱).

خلاصه: قضایای غائیه بر دو قسم است یک قسمش واجد مفهوم و قسم دیگر، فاقد مفهوم است.

آیا غایت، داخل در معنی هست

[۱]- مصنف رحمه الله به مناسبت بحث مفهوم قضیه غائیه، این مطلب را مطرح نموده اند که آیا غایت، داخل معنی هست یا نه؟

تذکر: ایشان عنوان بحث را چنین مطرح کرده اند: ثمَّ انه في الغايه خلاف آخر كما اشرنا اليه و هو أنّها «هل هي داخله في المعنى بحسب الحكم او خارجه عنه» یعنی: آیا غایت هم - نسبت به آن حکمی که برای معنی ثابت می باشد - مانند معنی هست پس معلوم می شود که ایشان غایت را قید موضوع قرار داده اند نه قید حکم و الا اگر غایت، قید حکم

ص: ۳۳۰

۱- وصف در قضیه وصفیه، دلالت بر علیت منحصره ندارد زیرا نه واضح، چنان «وضعی» نموده و نه اهل لغت، چنان تصریحی نموده اند و نه قرینه عامه ای مانند مقدمات حکمت داریم که از آن بتوان علیت منحصره را استفاده نمود. - در قضایای غائیه هم مطلب به همان کیفیت است.

باشد، نمی توان چنان تعبیری نمود و گفت آیا غایت، داخل در مغتیا(۱) هست یا نه، اگر مغتیا، حکم باشد دیگر حکم دیگری ندارد که بحث کنیم آیا حکم مغتیا نسبت به غایت، جاری هست یا نه بلکه باید نزاع در آن قسم از قضایا را به نحو دیگر مطرح نمود که البتّه مصنّف رحمه الله در حاشیه «منه» حکم آن را بیان کرده اند.

سؤال: اگر غایت، قید موضوع- و مانند قضیّه «سر من البصره الی الکوفه»- باشد کوفه هم وجوب سیر دارد؟

جواب: اظهر، این است که غایت، خارج از مغتیا هست زیرا عرف از این قبیل قضایا استفاده می کند که مثلا کوفه از حدود موضوع می باشد و خودش داخل موضوع نیست یعنی: سیری که مبدأ آن بصره و انتهایش کوفه باشد، واجب است اما کوفه به عنوان حدّ موضوع بیان شده و وجوب سیر ندارد.

نتیجه: اگر غایت، قید موضوع باشد، اظهر این است که غایت، خارج از مغتیا هست و حکم، شاملش نمی شود و در نتیجه اگر گفتیم قضیّه غائیّه، دارای مفهوم هست و بر «انتفاء عند الانتفاء» دلالت می کند در این صورت، موضوع در مفهوم، تنها «ما بعد الغایه» نیست بلکه کوفه و «ما بعد الکوفه»- هر دو- داخل در نزاع در باب مفهوم هستند.

اما چنانچه کسی بگوید غایت، داخل در مغتیا هست در این صورت، حکم سیر تا کوفه را نفس منطوق بیان می کند و نزاع در باب مفهوم را باید نسبت به «ما بعد الکوفه» بیان کنیم که آیا قضیّه «سر من البصره الی الکوفه» بر عدم وجوب سیر «ما بعد الکوفه» دلالت می کند یا نه که اگر کسی قائل به مفهوم شود، می گوید دلالت بر عدم وجوب سیر دارد و چنانچه قائل به مفهوم نشود، می گوید چنان دلالتی ندارد.

ص: ۳۳۱

۱- به حسب آن حکمی که در مغتیا ثابت است.

ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما اذا كان قيدا للحكم، فلا تغفل (1) [1].

فصل: لا شبهه في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلبا أو ايجابا بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى، و لذلك يكون الاستثناء من التفي اثباتا، و من الاثبات نفيًا، و ذلك للانسباق عند الاطلاق قطعا [2].

- شرح :

[1]- سؤال: اگر غایت، قید حکم باشد نزاع مذکور را چگونه باید مطرح کرد؟

جواب: همان طور که در اول بحث بیان کردیم در این فرض نمی توان گفت آیا غایت، داخل مغیبا هست یا نه بلکه باید گفت: اگر غایتی قید حکم شد، آیا آن حکم به مجرد تحقق غایت، منقطع می شود یا استمرار دارد (2)؟

مصنف رحمه الله در حاشیه «منه» فرموده اند: اظهر، این است که حکم به مجرد تحقق غایت، منقطع می شود.

نتیجه: غایت، داخل در مغیبا نیست خواه قید حکم باشد یا موضوع.

مفهوم استثنا

اشاره

[2]- سؤال: آیا جمل استثنائی، دلالت بر اختصاص و انحصار حکم، نسبت به مستثنی می کند یا نه به عبارت دیگر: آیا از جمله «ما جئنی من القوم الا زید»

ص: ۳۳۲

۱- حیث ان المغیبی ح هو نفس الحکم لا- المحکوم به لیصح [حیث إنه لیس للحکم] ان ینازع فی دخول الغایه فی الحکم للمغیبی او خارجا عنه، نعم یعقل ان ینازع فی ان الظاهر هل هو انقطاع الحکم المغیبی بحصول الغایه الاصطلاحی ای مدخول الی و حتی و استمراره فی تلك الحال لكن الاظهر هو انقطاعه فافهم و استقم منه قدس سره ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۲۹۱.

۲- مثال: «کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام»، اگر غایت در آن قضیه که قید حلیت هست، داخل در مغیبا باشد، معنایش صرف نظر از قرینه خارجیه و به حسب ظاهر قضیه غائیه، این است که حلیت تا صورت علم هم استمرار دارد.

فلا- يعبا بما عن أبي حنيفة من عدم الافاده محتجا بمثل «لا صلاه الا بطهور» ضروره ضعف احتجاجه أولا بكون المراد من مثله (1) أنه لا تكون الصلاه التي كانت واجده لاجزائها و شرائطها المعبره فيها صلاه الا اذا كانت واجده للطهاره، و بدونها

- شرح :

استفاده می شود که عدم تحقق مجی ء، اختصاص به قوم «ما عدا زید» دارد و می گوید:

«يختصّ عدم المجي ء بالقوم ما عدا زيد»؟

جواب: آری جمل استثنائیه، دالّ بر اختصاص و انحصار هست و به همین جهت، استثناء از نفی، جنبه اثبات و استثناء از اثبات، جنبه نفی پیدا می کند به عبارت دیگر: اگر جمل استثنائیه، دلالت بر اختصاص ندارد، شما از چه طریقی متوجه می شوید، معنای قضیه مذکور، این است که «جاء زید».

معنای «الما زید» در قضیه مزبور، این است که «عدم المجی ء» در مورد زید، ثابت نیست اما اینکه زید آمده و جنبه اثباتی درباره او را از چه طریقی استفاده می کنید؟

استفاده جنبه اثباتی به خاطر این است که جمل استثنائیه دلالت بر اختصاص می کند و معنای جمله مذکور، این است که عدم المجی ء اختصاص به قوم «ما عدا زید» دارد پس درباره زید، احتمال عدم مجی ء جریان ندارد بلکه باید مجی ء درباره او ثابت باشد تا مسأله دلالت بر اختصاص، صحیح باشد و اگر دلالت بر اختصاص نداشته باشد، وضع زید، مشخص نیست که آیا مجی ء درباره او محقق است یا نه؟

خلاصه: اینکه شما استثناء از نفی را اثبات و استثناء از اثبات را نفی می دانید به خاطر دلالت جمل استثنائیه بر انحصار و اختصاص هست و شاهدش هم این است که وقتی جمل مذکور را بدون قرینه اطلاق کنید، متبادر عرفی، این است که آن جمل بر اختصاص و انحصار دلالت دارند.

ص: ۳۳۳

۱- بل المراد من مثله فی المستثنی منه نفی الامکان و انه لا یکاد یکون بدون المستثنی، و قضیته لیس الا امکان ثبوته معه لا ثبوته فعلا، لما هو واضح لمن راجع امثاله من القضايا العرفیه- منه قدس سره- ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم

مشکینی ۳۲۶/۱

لا تكون صلاة على وجه، و صلاة تامه مأمورا بها على آخر.

و ثانيا: بأن الاستعمال مع القرينه كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدّعاه أصلا، كما لا يخفى [١].

- شرح :

[١]- از ابو حنیفه حکایت شده که: قبول نداریم جمل استثنائیه دلالت بر انحصار نمایند و استثناء از نفی، جنبه اثبات (١) داشته باشد و شاهدش روایت نبوی «لا صلاة الا بطهور» می باشد. چون اگر استثناء از نفی، اثبات باشد، لازمه روایت، این است که، به مجرد تحقق طهور باید نماز هم محقق شود خواه سائر اجزا و شرائط، محقق باشد یا نباشد درحالی که نمی توان به آن ملتزم شد پس روایت مذکور، دلیل خوبی برخلاف مدّعی شما هست.

مصنف رحمه الله دو جواب در متن کتاب و یک پاسخ در حاشیه «منه» (٢) برای ردّ ادّعی مذکور بیان کرده اند که اینک به توضیح آن دو جواب می پردازیم:

١- مقصود از «صلات» در روایت مذکور، نمازی هست که واجد جمیع اجزاء و شرائط باشد یعنی آن صلوات تامّ الاجزاء و الشّرائط، وجود پیدا نمی کند مگر اینکه طهارت هم ضمیمه آن باشد و اگر طهارت، ضمیمه آن نباشد، صلوات تامّ الاجزاء و الشّرائط، فائده ای ندارد، کأنّ از ابتدا فرموده اند: صلوات تامّ الاجزاء و الشّرائط وجود پیدا نمی کند مگر اینکه طهارت ضمیمه آن باشد اما معنایش این نیست که نماز به مجرد طهارت تحقق پیدا می کند خواه سائر اجزا و شرائط باشد یا نباشد.

ص: ٣٣٤

١- و بالعکس.

٢- قضیه «لا صلاة الا بطهور» نیاز به یک مقدر دارد و به نظر ما آن کلمه مقدر، «ممکنه» هست- لا صلاة ممکنه الا بطهور- یعنی با وجود طهور، صلوات، امکان پذیر می شود نه اینکه با وجود طهور، صلوات تحقق پیدا می کند خواه سائر اجزا و شرائط، محقق باشد یا نباشد پس نماز، بدون طهور، امکان پذیر نیست و با طهور، ممکن می شود که در این صورت هم جنبه اثبات آن قضیه، صحیح است و هم جنبه نفیش.

و منه قد انقذح أنه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اسلام من قال كلمه التوحيد، لامكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال أو المقال [١].

- شرح :

تذکر: فرقی ندارد که شما در بحث صحیح و اعم، «صحیحی» باشید و بگوئید لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح وضع شده یا «اعمی» باشید و بگوئید صلات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده زیرا: اگر «صحیحی» باشید، معنایش این است که: بدون طهارت اصلا عنوان صلات تحقق پیدا نمی کند و اگر «اعمی» باشید، معنایش این است که:

آن صلات مأمور به (١)- و تام الاجزاء و الشرائط - بدون طهارت، امکان تحقق ندارد - به نظر کسی که می گوید صلات برای «اعم» وضع شده، نماز بدون طهارت، صلات مأمور به و مورد طلب شارع نیست.

٢- فرض کنید کلام ابو حنیفه، صحیح است لکن قرینه خارجی داریم که طهارت به تنهایی محقق صلات نیست مگر اینکه سائر اجزا و شرائط به آن ضمیمه شود و اگر در یک مورد، قرینه ای مطرح بود، لطمه ای به آن بیان کلی ما - در باب استثنا - نمی زند. ما در محل بحث در صدد بیان ضابطه کلی هستیم و عرف هم با ما موافق هست که اگر در یک مورد، قرینه ای برخلاف آن قاعده کلی بود، ضرری برای آن ضابطه همگانی ندارد.

[١]- از جواب ثانی، مطلب دیگری هم برای شما مشخص شد: بعضی که مدعیان با نظر ما متحد بوده خواسته اند دلیلی به نفع ما اقامه کنند که ما آن دلیل را نمی پذیریم.

توضیح ذلک: هر کس در صدر اسلام به محضر نبی اکرم صلى الله عليه وآله مشرف می شد به مجرد اقرار به «لا اله الا الله» پیامبر اکرم، اسلام او را می پذیرفت پس معلوم می شود آن کلمه طیبه دلالت بر انحصار دارد و این مطلب، دلیل بر این است که استثنا از نفی، جنبه اثبات دارد و الا اگر دلالت بر اثبات نداشت چگونه اسلام آن افراد مقبول واقع می شده.

ص: ٣٣٥

١- که مورد نظر شارع مقدس هست.

و الاشكال في دلالتها عليه «بأن خبر لا» اما يقدر «ممکن» أو «موجود»، و على كل تقدير لا دلالة لها عليه أما على الاول، فإنه حينئذ لا دلالة لها الا على اثبات امكان وجوده تبارك و تعالى، لا وجوده. و اما على الثاني، فلأنها و ان دلت على وجوده تعالى، الا- أنه لا- دلالة لها على عدم امكان اله آخر مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، و نفى ثبوته و وجوده في الخارج، و اثبات فرد منه فيه- و هو الله تعالى- يدل بالملازمه اليينه على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك و تعالى، ضروره أنه لو لم يكن ممتنع لوجد، لكونه من أفراد الواجب [1].

- شرح :

مصنّف: دليل مذکور، قابل مناقشه هست زیرا ممکن است کسی بگوید جمله مذکور، دلالت بر انحصار ندارد بلکه قرائن حالیه یا مقالیه دیگری مطرح بوده که به کمک آن ها استفاده می شده که عقیده اثباتی و نفی شخص اظهارکننده، اسلام است (1).

خلاصه: ممکن است گفته شود آن کلمه طیبیه، دلالتی ندارد که «الله» تبارک و تعالی معبود منحصر هست.

[1]- اشکال (2): کلمه طیبیه «لا اله الا الله» دال بر توحید نیست، خواه خبر مقدر «لائی» نفی جنس، «ممکن» باشد خواه «موجود» زیرا اگر خبر، «ممکن» باشد، اشکال در ناحیه مستثنی و چنانچه خبر، «موجود» باشد، اشکال در جانب مستثنی منه است

بیان ذلک: چنانچه خبر «لا»، «ممکن» باشد فقط از آن استفاده می شود، الله تبارک و تعالی «ممکن» و اثبات این مسئله، فائده ای ندارد زیرا باید اثبات «وجود» نمود نه اثبات «امکان»، امکان با وجود، ملازم نیست زیرا محتمل است شیء «ممکن» باشد اما موجود نباشد.

اگر خبر «لا»، «موجود» باشد، نتیجه اش این است که: خداوند متعال، موجود است اما

ص: ۳۳۶

۱- استاد معظم: بدیهی است که بیان مصنّف، قابل قبول نمی باشد.

۲- توضیح متن مذکور، مربوط به افاضات حضرت استاد «مدظله» نیست بلکه نگارنده حقیر با استفاده از درس سائر اساتید معظم به رشته تحریر درآورده.

ثم انّ الظاهر أنّ دلالة الاستثناء (1) على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم و أنّه لازم خصوصيّة الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية. نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، و ان كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد [1].

- شرح :

از آن، نفی خدای دیگر استفاده نمی شود درحالی که باید نسبت به غیر، نفی امکان نمود.

جواب: خبر مقدّر، «موجود» است و پاسخ شما- مستشکل - که گفتید در این صورت، نفی امکان غیر نمی شود، این است که: «اله» به معنی واجب الوجود است یعنی:

واجب الوجودی غیر از حضرت حق «جلّ و علا» نیست و بدیهی است که نفی طبیعت واجب الوجود و اثبات فردی از آن به نام الله تبارک و تعالی، دالّ بر این است که «واجب» دیگری امکان ندارد زیرا اگر امکان داشت، باید موجود شود، امکانش مساوق با وجود است زیرا امکان واجب الوجود با امکان «ممکنات» متفاوت است، نسبت ممکنات به وجود و عدم، «علی السویه» است و آن ها محتاج به علّت می باشند- بخلاف واجب الوجود.

تذکر: اشکال مهمّی که نسبت به جواب مصتّف رحمه الله وارد می باشد، این است: «اله» به معنای معبود است نه واجب الوجود- «اله» به معنای واجب الوجود برخلاف متفاهم عرف است.

حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟

[1]- وقتی می گوئیم «ما جاءنی من القوم الا زید» شما از آن استفاده می کنید که زید

ص: ۳۳۷

۱- الوجهان مبینان علی ان کلمه «الّا» حرفیه» قد استعملت آله للغير، و معناها هی الخصوصیه الموجوده فی المعانی الاسمیة و الفعلیه، فیکون ثبوت الحكم لما بعدها او نفيه عنه من لوازم هذه الخصوصیه، فیصدق علیه تعریف المفهوم او «فعلیته» بمعنی «استثنی»، و هو العامل فیما بعده، فتکون دلالتة علی احد الامرین فی عرض دلالة المستثنی منه علی احدهما، فیکون معنی «ما جاءنی القوم الا زید»، «ما جاءنی القوم و جاءنی زید» كما قال به بعض النحاه، فیصدق علیه تعریف المنطوق، و حیث ان المتبادر منه المعنی الآلی، فالحق هو الاول. مشکینی رحمه الله ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۲۸.

تنها کسی هست که مجی ء درباره او محقق شده، و عدم مجی ء، مختص به سائر افراد قوم هست لکن سؤال ما این است که: آیا حکم ثبوت مجی ء درباره مستثنی، یک حکم منطوقی هست یا مفهومی یعنی آیا منطوق قضیه، مشتمل بر بیان حکم مستثنی هست یا مفهوم آن، به عبارت دیگر: آیا «ما جاءنی من القوم الا زید» منطوقاً مشتمل بر دو قضیه و بیانگر دو حکم است یا اینکه منطوق آن فقط یک قضیه هست.

خلاصه: دلالت جمله استثنائیه بر حکم مستثنی آیا از قبیل دلالت منطوق است یا مفهوم؟

مصنّف رحمه الله قائل به تفصیل شده اند ولی چون تفصیل را به اجمال بیان کرده اند با استفاده از توضیح و کلام مرحوم مشکینی- در حاشیه- به بیان آن می پردازیم که: آیا عنوان کلمه «الّا» که دلالت بر استثنا می کند مانند «ان» و «اذا» شرطیه، یک عنوان «حرفی» هست یا اینکه در حقیقت، حرف نیست بلکه معنای اسمی (۱) دارد و بدیهی است که نتیجه آن دو هم متفاوت می باشد.

۱- معنای حرفی، خصوصیتی هست که باید در معنای اسمی پیدا شود به عبارت دیگر: حرف در موردی استعمال می شود که شأن معنای اسمی بیان شود پس عنوان آلیت و تبعیت دارد و خودش دارای معنای مستقلی نیست (۲). یعنی: کلمه «الّا» دلالت بر خصوصیتی در معنای اسم مستثنی منه می کند و آن خصوصیت، عبارت از انحصار و اختصاص می باشد. معنای جمله «ما جاءنی من القوم الا- زید»، کأنّ چنین است: «عدم المجی ء» مختص به قوم- غیر از زید- هست که از اختصاص و انحصار مذکور، مفهوم استفاده می شود و آن مفهوم، این است که: مجی ء، مختص زید است چون آن قضیه

ص: ۳۳۸

-
- ۱- اسم در برابر حرف است نه در مقابل فعل- مقصود از اسم، اعم از فعل و اسم است.
 - ۲- اینکه عنوان آلیت هم داخل موضوع له هست یا نه ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد گرچه در بحث معانی حرفیه درباره اش صحبت کردیم.

و مما يدلّ على الحصر و الاختصاص «أنما» و ذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، و تبادلها منها قطعا عند أهل العرف و المحاوره. و دعوى أنّ الانصاف أنّه لا سبيل لنا الى ذلك، فإنّ موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه، و لا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتّى يستكشف منها ما هو المتبادر منها غير مسموعه، فإنّ السبيل الى التبادر لا ينحصر بالانسباق الى أذهاننا، فإنّ الانسباق الى أذهان أهل العرف أيضا سبيل [۱].

- شرح :

می گوید عدم مجیء، مختص به قوم- غیر از زید- هست و لازمه اختصاص مذکور، این است که زید، مختص به مجیء هست پس «جاء زید» را از کلمه «یختصّ» استفاده می کنیم که کلمه یختص مفاد «الّا» هست- و «الا» از حروف می باشد.

نتیجه: اگر «الّا» عنوان حرفی داشته باشد، باید گفت دلالت جمله استثنائیه بر حکم مستثنی از طریق مفهوم است نه منطوق.

۲- اگر «الّا» دارای معنای اسمی و جانشین «استثنی» باشد معنای قضیّه مذکور، چنین است: «ما جاءنی من القوم استثنی زیدا» که «استثنی زیدا» یعنی: «جاءنی زید» که در این فرض، قضیّه استثنائیه محلّ بحث در حقیقت، دو منطوق دارد و مشتمل بر دو حکم است، حکم مستثنی و حکم مستثنی منه از طریق منطوق بیان شده.

البته تحقیق در این مسئله که حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی غیر از ثمره علمی اثری ندارد.

سائر ادوات دالّ بر حصر

[۱]- به مناسبت بحث جملات استثنائیه- بر انحصار و اختصاص- اینک به ذکر و توضیح ادواتی می پردازیم که دلالت بر حصر و اختصاص می کند:

ص: ۳۳۹

و ربما يعدّ مما دلّ على الحصر كلمة «بل» الاضرائيه، و التّحقيق: أنّ الاضراب على أنحاء.

منها: ما كان لاجل أنّ المضرب عنه أنّما أتى به غفله أو سبقه به لسانه، فيضرب بها

- شرح :

الف: کلمه «انّما»: لفظ «انّما» از الفاظ دالّ بر اختصاص (۱) می باشد و دلیلش این است که:

۱- اهل لغت تصریح نموده اند که «انّما» دالّ بر حصر هست.

۲- هرگاه کلمه «انّما» نزد اهل لسان استعمال شود در ذهن «حصر» و «اختصاص» متبادر می شود.

اشکال: گفتید از کلمه «انّما» انحصار و اختصاص را استفاده می کنیم، ایراد ما این است: شما که اهل لسان نیستید تا از آن کلمه، انحصار در ذهنتان متبادر شود بعلاوه شما نمی دانید معادل و ترجمه کلمه «انّما» در فارسی چیست؟

اگر کلمه «انّما» بر اختصاص دلالت کند، دارای ترجمه خاصی هست و اگر دلالت نکند ترجمه اش تغییر می کند. خلاصه اینکه شما نمی دانید در لغت فارسی به جای آن، چه لفظی گذاشته می شود که بگوئید فرضاً فلان لفظ، جانشین آن هست و از آن، انحصار متبادر می شود پس معلوم می شود کلمه «انّما» هم دالّ بر اختصاص هست (۲).

نتیجه: تبادر نمی تواند دلیلی بر مسئله باشد.

جواب: لازم نیست، تبادر، مربوط به اذهان ما باشد بلکه ما می بینیم وقتی کلمه «انّما» نزد اهل محاوره استعمال می شود آن ها معامله انحصار و اختصاص با آن می نمایند پس ما از تبادری که نزد اهل لسان و آشنایان به لغت عرب، حاصل می شود، استفاده می کنیم که لفظ «انّما» از نظر لغت عرب برای انحصار وضع شده.

ص: ۳۴۰

۱- منظور از دلالت بر اختصاص، این است که آن جمله، مفهوم دارد یعنی: کلمه «انّما» در هر جمله ای واقع شود بر یک حکم ایجابی و یک حکم سلبی دلالت دارد.

۲- بعلاوه موارد استعمال کلمه «انّما» هم متفاوت و مختلف است و در بعضی از موارد، چنان دلالتی ندارد.

عنه الى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلاً. فكأنه أتى بالمضرب اليه ابتداء كما لا يخفى. و منها: ما كان لاجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة و التمهيد لذكر المضرب اليه، فلا دلالة له عليه أيضاً [١].

- شرح :

[١]- ب: کلمه «بل»: یکی از الفاظی که به عنوان دالّ بر اختصاص و حصر شناخته شده، کلمه «بل» اضرائیه می باشد.

تذکر: برفرض که لفظ «بل» بر حصر دلالت کند، منظور از حصر در محلّ بحث، حصر اضافی هست- نسبت به مضرب عنه دلالت بر حصر دارد نه نسبت به افرادی که مورد تعرّض واقع نشده.

معنای جمله «جاءنی زید بل عمرو» این است که عمرو آمده و زید نیامده، نه اینکه عمرو آمد و فعل مجی ء در بین تمام افراد، اختصاص به عمرو دارد.

سؤال: آیا کلمه «بل» اضرائیه دلالت بر حصر دارد یا نه؟

جواب: از آنچه در متن کتاب و حاشیه «منه» استفاده می شود، کلمه «بل» اضرائیه، پنج قسم است که یک قسم آن، دالّ بر حصر هست و چهار قسم دیگرش دلالت بر حصر ندارد که اینک به توضیح آن ها می پردازیم.

١- گاهی متکلم می گوید «جاءنی زید» اما بلافاصله متوجّه می شود که «غفلتا» چنان جمله ای گفته لذا عبارت «بل عمرو» را ضمیمه آن می کند یعنی: اضراب برای این است که مضرب عنه که اوّل ذکر شده به خاطر غفلت و نسیان بوده و خیال می کرده مجی ء، نسبت به زید، محقّق شده لکن به مجرّد گفتن آن جمله، متوجّه می شود که مجی ء، نسبت به عمرو تحقّق پیدا کرده لذا می گوید «بل عمرو».

٢- قسم دوّم هم شبیه قسم اوّل است با این تفاوت که به جای مسأله نسیان و غفلت «سبق لسان» مطرح است یعنی متکلم درصدد بوده به مخاطب خود بگوید «جاءنی عمرو» اما سبق لسانی تحقّق پیدا کرد و گفت «جاءنی زید» اما بلافاصله، آن را

ص: ٣٤١

و منها: ما كان في مقام الردع و ابطال ما أثبت أولا، فیدلّ علیه (۱) و هو واضح [۱].

- شرح :

جبران نمود و گفت: «بل عمرو».

در دو فرض مذکور، کلمه «بل» اضرائیه که به عنوان تذکر یا جبران سبق لسان استعمال شده، دلالتی بر حصر ندارد، جمله ای که به عنوان تذکر یا جبران سبق لسان به صورت جاءنی زید بل عمرو بیان می شود با آن جمله ای که از ابتدا بدون اشتباه یا سبق لسان به صورت «جاءنی عمرو» گفته می شود، هیچ فرقی ندارد.

آیا اگر متکلم می گفت: «جاءنی عمرو» کسی از آن استفاده انحصار می نمود؟ خیر! مگر اینکه کسی قائل به ثبوت مفهوم لقب شود- بزودی خواهیم گفت که چنان مفهومی هم ثابت نیست.

۳- این قسم، جنبه تأکید دارد یعنی مضرب عنه- آنچه را که ابتداء ذکر می کنند- جنبه توطئه و تمهید برای مضرب الیه دارد مثل اینکه اول بگوید «جاءنی القوم» ولی به دنبالش به عنوان تأکید بگوید «بل سیدهم»، جمله «جاءنی القوم» شامل تمام قوم می شود اما متکلم به عنوان دفع توهم می گوید: «بل سیدهم».

در فرض سوم هم کلمه «بل» دلالت بر مفهوم ندارد و کأن متکلم از ابتدا چنین گفته:

«جاءنی جميع افراد القوم».

[۱]- ۴: مصنف رحمه الله قسم چهارم را در حاشیه «منه» به دو قسم تقسیم نموده اند.

توضیح ذلک: گاهی متکلم، بدون غفلت و نسیان، مجیء را برای زید، اثبات می کند و می گوید: «جاءنی زید» سپس با کلمه «بل» اضرائیه هدفش این است که آنچه را اول

ص: ۳۴۲

۱- اذا كانت بصدد الردع عنه ثبوتا، و اما اذا كان بصدده اثباتا كما اذا كان مثلا بصدد بيان انه انما اثبتة اولاً بوجه لا يصح معه الاثبات اشتباها فلا دلالة له على الحصر ايضا فتامل جيدا منه قدس سره ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني

۳۲۹ / ۱

اثبات نموده، نفی و حکم را برای فرد دیگری ثابت کند لذا می گوید «بل عمرو» کأنّ مجی ء زید را نفی و به دنبالش آن را برای عمرو ثابت می کند.

بدیهی است که معنای حصر هم نفی و اثبات است یعنی: حکم، نسبت به یک صورت، ثابت و نسبت به غیر آن مورد، نفی می شود.

در فرض مذکور، کلمه «بل» با یک شرط، دلالت بر حصر می کند که آن شرط باعث می شود قسم چهارم به دو صورت تقسیم شود.

بیان ذلک: متکلمی که حکمی را ثابت می کند سپس آن را با کلمه «بل» اضراییه نفی می نماید، آیا آن نفی، مربوط به مقام «ثبوت» است یا «اثبات»؟

الف: اگر منظور متکلم، این بوده که اصلاً به حسب واقع و مقام ثبوت، مجی ء برای زید نبوده در این صورت، کلمه «بل» دالّ بر حصر است.

ب: گاهی متکلم به واقعیت و مقام ثبوت عنایتی ندارد کأنّ می گوید من در مقامی نیستم که مجی ء زید را برای شما بیان کنم بلکه منظورم این است که اعلام و اخبار اول- جاءنی زید- را نفی نمایم و اما اینکه به حسب واقع، زید آمده یا نه توجه و عنایتی به آن ندارم، البتّه ممکن است به حسب واقع، او آمده باشد در حقیقت، نفی من متعلّق به مجی ء زید نیست بلکه مربوط به اعلام و اخبار به مجی ء زید می باشد.

در فرض مزبور، کلمه «بل» دلالتی بر حصر ندارد چون متکلم کأنّ می گوید اخبار من نسبت به مجی ء زید «کالعدم» هست لذا از آن استفاده حصر نمی شود درحالی که معنای انحصار، این است که «مجی ء» اختصاص به عمرو داشته باشد نه اینکه «اخبار به مجی ء» مختصّ لم یجی ء عمرو باشد باید او بگوید «جاء عمرو و لم یجی ء زید» و ما «لم یجی ء زید» را نمی توانیم از آن استفاده کنیم.

خلاصه: «بل» اضراییه بر پنج قسم است و فقط در یک صورت دلالت بر حصر دارد.

و ممّا يفيد الحصر- على ما قيل- تعريف المسند اليه باللام و التحقيق (١) أنّه لا يفيد الا فيما اقتضاه المقام (٢)، لأنّ الاصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أنّ الاصل في الحمل في القضايا المتعارفه هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتّحاد في الوجود، فإنّه الشّائع فيها، لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتّحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى. و حمل شىء على جنس و ماهيته كذلك لا يقتضى اختصاص تلك الماهية به، و حصرها عليه. نعم لو قامت قرينه على أنّ اللام للاستغراق، أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الارسال و الاطلاق، أو على أنّ الحمل عليه كان ذاتياً لا قيد حصر مدخوله على محموله و اختصاصه به.

و قد انقدح بذلك الخلل فى كثير من كلمات الاعلام فى المقام، و ما وقع منهم من النقص و الابرام، و لا نطيل بذكرها، فإنّه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل فتأمل جيّدا [١].

- شرح :

[١]- ج: مسند معرّف به لام: گفته شده اگر مسند اليه (٣)- مبتدا- معرّف به الف و لام شود، دالّ بر حصر هست مثل اينکه بگويند: «الانسان زيد»، «الرجل زيد» يا «الجائى زيد» که معنایش اين است: غير از زيد مثلا كسى اتّصاف به مجىء ندارد و ...

سؤال: آیا مسند اليه معرّف، دلالت بر حصر مى کند يا نه؟

جواب: مصنّف رحمه الله در اين زمينه تحقيقى دارند و با ذکر دو مقدمه، پاسخ سؤال را بيان کرده اند.

توضيح ذلك: مقدمه اول: اصل اولى در مورد الف و لام، اين است که برای تعريف جنس باشد.

ص: ٣٤٤

١- توضيحه: ان مجرد تعريف المسند اليه باللام لا يفيد الحصر لعدم ثبوت وضعه له، و لا القرينه العامه عليه، فلا بدّ فى دلالتة على الحصر من قيام قرينه خاصه عليه.

٢- يعنى: قرينه المقام ك« الحمد لله»، فان القرينه المقاميه- و هى كون الحمد واردا فى مقام الشكر على نعمه و آلائه- تقتضى انحصار جنس الحمد به جل و علا... [ر. ك: منتهى الدرايه ٣/ ٤٤١].

٣- نه فاعل.

مقصود از جنس، ماهیت و طبیعت می باشد و اعم از نوع و فصل هست (۱) و بدیهی است که هر ماهیتی بالذات تمیز دارد یعنی «بقر» یک ماهیت دارد که آن ماهیت، غیر از ماهیت غنم هست - و همچنین سایر ماهیات.

سؤال: تعریف جنس یعنی چه و آیا شما که «انسان» را با الف و لام، معرف می کنید و نام آن الف و لام را جنس می گذارید مگر «انسان»، نکره بوده که به آن وسیله، او را معرفه می کنید به عبارت دیگر: آیا آن «جنس» مبهم بوده که می خواهید آن را متشخص نمائید؟

جواب: معنای تعریف جنس، غیر از این نیست که: همان ماهیتی که «بنفسه» ممتاز و متمیز است، شما به وسیله الف و لام به آن اشاره می کنید در غیر این صورت نمی توان مفهومی برای تعریف جنس بیان کرد زیرا جنس، نکره نیست که بخواهیم آن را معرفه نمائیم.

خلاصه: قاعده اولی، این است که الف و لام برای تعریف جنس باشد.

مقدمه دوم: اصل اولی در قضایای حملیه - مبتدا و خبر - این است که حملش شایع صناعی باشد نه حمل اولی ذاتی.

ملاک حمل اولی ذاتی، این است که: موضوع و محمول از نظر مفهوم، متحد باشند مانند: «الانسان انسان» یا «الانسان بشر» و چه بسا به نظر مصنف، آنجائی که بین موضوع و محمول فقط از جهت ماهیت، اتحاد هست، حملش حمل اولی ذاتی باشد مانند «الانسان حیوان ناطق» (۲).

ص: ۳۴۵

۱- منظور، جنس منطقی نیست.

۲- در حالی که به حسب واقع، چنین نیست لکن به نظر مصنف، آن هم حمل اولی ذاتی هست.

ملاک حمل شایع صناعی، این است که: موضوع و محمول تنها در وجود خارجی متحد هستند مانند: «زید انسان» و الا اگر خارجا از «زید انسان» صرف نظر کنید، زید با انسان، مابین هست زیرا «زید» یعنی انسان متشخص به خصوصیات فردیه و بدیهی است که انسان مقید به تشخصات فردیه با انسانی که تقید به خصوصیات فردیه ندارد، مغایر است - آشنائی و ارتباط بین زید و انسان در خارج است و فقط زید، مصداق و فردی از ماهیت انسان هست.

خلاصه: اصل اولی در قضایای حملیه، این است که حملش، شایع صناعی باشد یعنی فقط خارجا متحد هستند نه مفهوما و ماهیتا.

اکنون دو قاعده مذکور را به یکدیگر ضمیمه می کنیم تا ببینیم نتیجه اش این است که:

آیا مسند الیه معرف به لام، دلالت بر انحصار دارد یا نه؟

اصل اولی این است که الف و لام برای تعریف جنس باشد و از طرفی قاعده اولی، این است که بین موضوع و محمول، اتحاد وجودی باشد - نه اتحاد ماهوی و مفهومی - اکنون می گوئیم به چه بیان از قضیه «الضارب زید» یا «العالم زید» استفاده حصر می شود؟

از قضیه مذکور استفاده می شود که بین زید و عالم خارجا اتحاد وجودی هست به عبارت دیگر: اگر گفتیم «الانسان زید» معنایش این است که بین آن دو، اتحاد وجودی هست اما آیا معنایش این است که بین «انسان و عمرو» یا بین «انسان و بکر»، اتحاد وجودی نیست؟

الف و لام که برای تعریف جنس است، قضیه حملیه هم که فقط دلالت بر اتحاد وجودی دارد لذا تعریف جنس به ضمیمه اتحاد وجودی، نتیجه اش این است که: بدانید ماهیت «عالم» - که بنفسه، متمیز است و ما به وسیله الف و لام به آن اشاره می کنیم - با زید، اتحاد وجودی دارد اما نتیجه اش این نیست که ماهیت عالم با بکر، عمرو یا خالد اتحاد وجودی ندارد - نه الف و لام، چنان دلالتی دارد نه قضیه حملیه.

مگر اینکه ما از یکی از آن دو قاعده اولی صرف نظر نمائیم و بگوئیم به چه دلیل، اصل اولی در الف و لام، تعریف جنس است بلکه اگر الف و لام بر مفرد هم داخل شود، دالّ بر استغراق و شمول افراد (۱) هست «العالم» یعنی: «کلّ فرد من افراد طبیعه العالم» اگر قائل به این مسئله شدید «هذا يدلّ علی الانحصار» یعنی: اگر گفتیم «کلّ فرد من افراد العالم» در زید خلاصه می شود، معنایش این است که بکر و خالد، عالم نیستند زیرا تمام افراد ماهیت عالم، عبارت از زید است پس غیر از زید، فرد دیگری عنوان عالمیت ندارد.

و همچنین اگر از قاعده دوّم صرف نظر نمائیم و بگوئیم به چه دلیل، اصل اولی در قضایای حملیه، این است که حملش شایع صناعی باشد، ممکن است قاعده اولی، حمل اولی ذاتی باشد یعنی: اگر گفتیم «العالم زید» حملش حمل اولی ذاتی هست و معنایش این می شود که: ماهیت زید، همان ماهیت عالم است و بین آن دو، هیچ گونه جدائی نیست و این مطلب دلالت می کند، غیر از زید کسی نمی تواند عالم باشد زیرا غیر از زید- مانند عمرو- ماهیت دیگری دارد و شما بین ماهیت زید و «عالم» قائل به اتحاد شدید و چنانچه غیر از زید هم کسی اتّصاف به عالمیت پیدا کند، اتّحاد ماهیت در «العالم زید»

ص: ۳۴۷

۱- یا بگوئیم: از «الف و لام» اطلاق استفاده می شود، در بحث مطلق و مقید خواهیم گفت که «اطلاق» به معنای سریان در جمیع افراد است، «الضارب» به معنای: «الطبیعه الساریه فی جمیع افراد الضارب»، می باشد که در این فرض اگر گفتیم: «الضارب زید»، طبیعت ساریه در جمیع افراد، زید می باشد و معنایش این است که غیر از زید، کسی نمی تواند واجد آن طبیعت باشد و معنای آن هم عموم است با این تفاوت که عموم از ابتدا و مستقیماً با افراد اما اطلاق با ماهیت، مرتبط و در جریان است منتها ماهیت در افراد سریان دارد پس فرق بین عموم و اطلاق از نظر ایشان همان بود که اشاره کردیم لکن این نظر، مطابق با تحقیق نیست که در بحث مطلق و مقید مشروحاً درباره اش صحبت خواهیم نمود.

فصل: لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم، و انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً: و قد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم [۱].

- شرح :

تمام نیست چون بین زید و عمرو، ماهیتاً مغایرت تحقق دارد.

خلاصه: اگر قضیه «العالم زید» حملش حمل اولی ذاتی باشد، دالّ بر حصر هست لکن بدیهی می باشد که چنان نیست.

تذکر: «نگارنده» در پایان این فصل، توجه شما را به نکته ای از کتاب عنایه الاصول جلب می کند(۱).

مفهوم لقب

[۱]- مقصود از لقب(۲)، غیر از آن عنوانی هست که در نحو، مطرح می باشد؛ لقب نحوی دلالت بر مدح یا ذم می کند اما منظور از لقب در محلّ بحث، آن است که متعلّق حکم قرار می گیرد پس «لقب» در ما نحن فیه دارای معنای عامی هست مانند «اکرم زید» که کلمه «زید» دارای عنوان لقب هست و متعلّق وجوب اکرام شده.

سؤال: آیا لقب، دلالت بر مفهوم دارد یا نه به عبارت دیگر اگر مولائی به عبدش

ص: ۳۴۸

۱- «اقول» و الانصاف ان المبتدئ المعرف باللام هو مما يفيد الحصر بلا شبهه من غير حاجة فيه الى قيام قرينه خاصة على كون اللام فيه للاستغراق او الى انعقاد مقدمات الحكمه في مدخول اللام و انه اخذ بنحو الارسال و الاطلاق او قيام قرينه على ان الحمل اولی ذاتی لا شایع صناعی و ذلك كله بحکم التبادر و الانسباق الى الذهن عرفاً فتأمل جيداً ... ر. ک: عنایه الاصول ۲/ ۲۲۷.

۲- المراد من اللقب في المقام ليس معناه المصطلح اى العلم الذى فيه مدح او ذم كمحمود و بظه في قبال الكنيه و هي العلم المصدّر بأب او أم كأبى الحسن و ام كلثوم او في قبال العلم المحض كالحسن و الحسين بل هو مطلق ما يقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل و المرأه او كان علماً لشخص كمحمد و على و سواء كان العلم اسماً جامداً كما في المثاليين او اسماً مشتقاً صار علماً في الحال لا يراد منه معناه الوصفى كالباقر و الصادق. ر. ک: عنایه الاصول ۲/ ۲۲۸.

كما أنّ قضيّه التّقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه، لأنّه ليس بذاك الخاصّ و المقيّد. و أمّا الزّيادة فكالنّقيصه اذا كان التّقييد به للتّحديد بالاضافه الى كلا طرفيه (١). نعم لو كان لمجرّد التّحديد بالنّظر الى طرفه الأقلّ لما كان في الزّيادة ضمير أصلاً (٢)، بل ربما كان فيها فضيله و زياده، كما لا يخفى، و كيف كان فليس عدم الاجتراء بغيره من جهة دلالتّه على المفهوم، بل إنّما يكون لاجل عدم الموافقه مع ما أخذ في المنطوق، كما هو معلوم [١].

- شرح :

گفت «اکرم زید» آیا از آن استفاده می شود که سنخ حکم - نه شخص آن - در غیر از زید تحقق ندارد و «لا یجب اکرام غیر زید» یا چنان دلالتی ندارد؟

جواب: بلا اشکال، لقب، دالّ بر مفهوم نیست چون نه علّت منحصره، مطرح است، نه ادوات حصر و نه چیزی که دلالت نماید، سنخ حکم اختصاص به زید دارد تنها در آن قضيّه، و خوب اکرام زید بیان شده (٣) - نه اینکه غیر از زید، و خوب اکرام ندارد و «اکرم زید» دلالت بر انتفاء و خوب اکرام غیر زید دارد - یعنی: غیر از زید، کسی نفیاً یا اثباتاً مورد تعرّض و بیان واقع نشده.

مفهوم عدد

[١] - یکی دیگر از عناوینی که محلّ بحث واقع شده، مفهوم عدد می باشد مثلاً اگر

ص: ٣٤٩

١- کتسب الزهراء سلام الله عليها و صلاه جعفر عليه السلام.

٢- کایام الاقامه و فراسخ المسافه و ایام الحيض فی طرف قلته [ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ١/ ٢٩٦].

٣- و با عدم زید، شخص حکم، منتفی می شود زیرا اگر موضوع یا قید آن منتفی شود، شخص حکم هم منتفی می شود لکن بدیهی است که در باب مفهوم، شخص حکم، محلّ بحث نیست بلکه سنخ حکم مطرح است.

مولائی به عبدش بگوید: «اکرم ثلاثه رجال» آیا آن عدد، دارای مفهوم هست یا نه؟

وقتی در قضیه ای عدد، مطرح می شود، گاهی حکم را نسبت به ما دون آن عدد می سنجد و گاهی نسبت به زائد بر آن.

اگر در قضیه «اکرم ثلاثه رجال» حکم را نسبت به کمتر از عدد ثلاثه بسنجیم و فرضاً بگوئیم قضیه مذکور، نسبت به اکرام دو نفر چه حکمی دارد، پاسخ سؤال، این است که «منطوق» آن قضیه دلالت دارد که اگر کسی به جای اکرام سه نفر، نسبت به دو شخص اکرام نماید، مأمور به را در خارج اتیان نکرده است.

آیا اگر مولا بگوید «اعتق رقبه مؤمنه» و شما به جای آن، رقبه کافره را عتق نمائید، مأمور به را در خارج اتیان نموده اید؟ خیر! پس در محلّ بحث هم اگر کسی بخواهد به کمتر از عددی که در متعلّق حکم ذکر شده، اکتفا نماید، نفس «منطوق» قضیه با آن مخالف است و ارتباطی به مفهوم ندارد.

اگر حکم را نسبت به زائد بر آن عدد بسنجیم، مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی منظور مولا همان عدد خاص هست یعنی: «اکرم ثلاثه رجال لا ازید و لا انقص» در این صورت، آن عدد دلالت می کند که زائد نباید اتیان شود ضمناً دلالت مذکور، مربوط به منطوق قضیه هست نه مفهوم، مانند همان دلالتی که در جانب نفی نقیصه، مطرح است که نباید کمتر از سه فرد تحقّق پیدا کند.

ب: گاهی منظور از تحدید به عدد- مانند ثلاثه- این است که کمتر از آن تحقّق پیدا نکند اما اگر زائد بر آن، محقّق شود نه تنها مانعی ندارد بلکه ممکن است فضیلت و استحباب هم داشته باشد لذا در این فرض نمی توان قائل به ثبوت مفهوم شد و گفت مفهوم آن قضیه، اکرام سه نفر است نه بیشتر.

فصل: قد عرّف العام بتعاريف (١)، و قد وقع (٢) من الاعلام فيها التّفصّل بعدم الاطراد تاره و الانعكاس اخرى بما لا يليق بالمقام، فانّها تعاريف لفظيّة تقع فى جواب السّؤال عنه بالما الشّارحه، لا واقعه فى جواب السّؤال عنه بالما الحقيقيه، كيف و كان المعنى المركوز منه فى الاذهان أوّضح مما عرّف به مفهومها و مصداقها، و لذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد و عدم صدقه المقياس فى الاشكال عليها بعدم الاطراد أوّ الانعكاس بلا ريب فيه، و لا شبهه تعتريه من أحد. و التّعريف لا بدّ أن يكون بالاجلى كما هو أوّضح من أن يخفى [١].

- شرح :

مقصد چهارم «عامّ و خاصّ»

اشاره

[١]- تذكّر: بحث «عامّ و خاصّ» يكي از مباحثى هست كه تماس و ارتباط آن با

ص: ٣٥١

١- « منها » ما عن ابى الحسن البصرى و هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له و « منها » ما عن الغزالى و هو اللفظ الواحد الدال من جهه واحده على شيئين فصاعدا و « منها » ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا جزئيه اى دفعه لا بدلا كما فى المنكر و منها ما عن المحقق فى المعارج من انه اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر « منها » ما ذكر. العلامه رحمه الله

٢- قوله: و قد وقع من الاعلام، حيث اورد على التعريف الاول بخروج جمله من العمومات من الحد كالنكره فى سياق النفى و الجمع المحلى باللام و غيرهما مما يستفاد منه العموم بالقرينه و لو بمقدمات الحكمة ان كان الاستغراق و صفا فانه لم يوضع شىء مما كان من هذا القبيل للعموم و اما اذا اريد مجرد الاستغراق و لو بالقرينه كدليل الحكمة و ترك الاستفصال و وقوع النكره بعد النفى او النهى و نحو ذلك لزم اندراج المطلقات تحت العام و اورد على التعريف الثانى ... ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٢٩٧.

تعریف عام

اصولین برای عام، تعاریف مختلفی ذکر کرده و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده اند لکن اکثر بلکه تمام آن تعاریف از نظر طرد و عکس - جامعیت و مانعیت - دچار اشکال هست لکن ما همان مطلبی را که مکرراً بیان کرده ایم، مجدداً تکرار می‌کنیم:

اشکال در باب تعاریف در صورتی وارد است که آن تعاریف، حقیقیه و در جواب از سؤال «بما هو» باشد. اگر کسی «بما هو» از ماهیت (۱) و حقیقت شیء سؤال کند و پاسخی بشنود در این صورت باید نسبت به جامعیت و مانعیت آن تعریف بحث کند اما اگر تعریفی عنوان «شرح الاسم» پیدا کرد، لزومی ندارد، جامعیت و مانعیت آن تعریف را ملاحظه نماید.

تعاریفی که در اکثر مسائل شده از قبیل تعاریف لفظیه هست نه حقیقیه لذا باید از نقض و ابرام درباره آن‌ها صرف نظر نمود و دلیل (۲) بر اینکه آن تعاریف، لفظی می‌باشد نه حقیقی، این است که:

گاهی که شما در مقام نقض و ابرام، نسبت به یک تعریف هستید، می‌گوئید:

این تعریف، شامل فلان مصداق نمی‌شود درحالی که آن فرد از مصادیقش هست، سؤال ما این است که شما فردیت آن را از چه طریقی احراز کردید؟

و همچنین گاهی می‌گوئید فلان تعریف، شامل فلان فرد می‌شود درحالی که نباید شامل آن بشود زیرا از مصادیق آن تعریف نیست سؤال ما این است که: شما از چه طریقی متوجه شدید که فلان فرد از مصادیق آن تعریف هست؟

لابد می‌گوئید یک معنا و یک معرفتی در ذهن ما مرتکز و مشخص هست و آن را

ص: ۳۵۲

۱- جنس و فصل.

۲- مصنف رحمه الله این دلیل را در بیان سائر تعاریف ذکر نکرده اند لکن دلیل خوبی بر کلامشان هست.

فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه أنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهه في أنّها أفراد العامّ ليشار به اليه في مقام اثبات ما له من الاحكام، لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته، لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من أفراد و مصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العامّ محلا لحكم من الاحكام [۱].

- شرح :

مقیاس قرار داده، می گوئیم: معنایی که در ذهن ما هست، شامل فلان مصداق می شود اما تعریف شما شامل آن مصداق نمی شود پس نتیجه می گیریم که بالاخره مقیاس و معرّفی نزد شما مشخص و مرتکز هست.

سؤال: آن مقیاسی که نزد شما مشخص است اوضح می باشد یا آن تعریفی که برای «معرّف» ذکر شده؟

باید بگوئید مقیاس ما اوضح هست که صحت و سقم تعریف را با آن می سنجیم.

اگر آن مقیاس، اوضح هست پس معلوم می شود تعریف مذکور، تعریف به «اجلی» نیست (۱)، «معرّف» باید از «معرّف»، اجلی باشد در حالی که شما صحت و سقم «معرّف» را با مقیاس خودتان می سنجید، معلوم می شود آن مقیاس، اوضح می باشد، مقیاس که اوضح شد، «معرّف» اوضح است، اگر «معرّف» اوضح است چگونه این «معرّف» از «معرّف» اجلی هست؟

در تعاریف حقیقیّه باید «معرّف» از «معرّف» اجلی باشد و بلااشکال در محلّ بحث، عنوان «اجلی» مطرح نیست پس آن تعریف، تعریف حقیقی نیست بلکه عنوان «شرح الاسم» دارد.

[۱]- سؤال: اگر چنان مقیاس اوضعی در ذهن شما مرتکز هست چه داعی و انگیزه ای بوده که آن تعاریف را ذکر کنند به عبارت دیگر، چه فائده ای بر تعاریف مذکور، مترتب است؟

جواب: چون علما و اصولیین یک فصل و مقصدی را مطرح می کنند در آن فصل

ص: ۳۵۳

۱- بلکه تعریف به غیر اجلی هست.

ثمّ الظاهر أنّ ما ذكر له من الاقسام من الاستغراقی (۱) و المجموعی و البدلیّ أنّما هو باختلاف کیفیّه تعلق الاحکام به، و الا فالعموم فی الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق علیه، غايه الامر أنّ تعلق الحكم به تاره بنحو يكون كلّ فرد موضوعا على حده للحكم. و أخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحدا بحيث لو اخلّ باكرام واحد فی «أكرم كلّ فقیه» مثلا لما امثل أصلا. بخلاف الصوره

- شرح :

در صدند احکام و مسائلی را بیان کنند لذا برای اینکه محلّ بحث يك «عنوان اجمالی» مشخص باشد چنان تعاریفی را ذکر می کنند (۲) مثلا در بحث «عامّ و خاص» مسائلی مطرح می شود از جمله: آیا تخصیص «عام» مستلزم مجازیت هست یا نه؟ آیا تخصیص عام کتابی- و قرآنی- به خبر واحد، جائز است یا نه؟ آیا هنگام تعارض، «عام» بر مطلق، مقدّم می شود یا نه؟

برای اینکه موضوع مسائل مذکور مشخص شود، ابتدای بحث «عامّ و خاص» می گویند: مقصود ما از «عام» چنان عنوانی هست و آن احکامی را که بعدا ذکر می کنیم، مربوط به همان عنوان هست.

خلاصه اینکه کلمه «عام» یا «عموم» نه يك مطلب تکوینی هست و نه در دليل شرعی، موضوع حکمی واقع شده که اصولیین مجبور باشند آن را برای ما تعریف کنند.

ص: ۳۵۴

۱- «ان قلت» كيف ذلك و لكل واحد منها لفظ غير للآخر مثل «اي رجل» للبدلي و «كل رجل» للاستغراقی. «قلت»: نعم و لكنه لا- يقتضى أن تكون هذه الاقسام له لا- بملاحظه اختلاف کیفیّه تعلق الاحکام لعدم امکان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظه فتدبر جيدا. منه قدس سره ر. ك: عنایه الاصول ۲/ ۲۳۸.

۲- به عبارت دیگر: غرض علما فرضا از تعریف «عام» بیان مفهومی هست که در بین تمام افراد، جامع باشد تا در مقام ترتیب آثار بر عام به وسیله آن مفهوم به آن افراد اشاره نمایند- درصدد بیان تعریف حقیقی و ذکر جنس و فصل نیستند بلکه در مقام بیان تعریفی می باشند که عنوان «شرح الاسم» دارد. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم خوئینی ۱/ ۱۲۳. با تلخیص.

الاولی، فانه اطاع و عصی و ثالثه بنحو یكون كل واحد موضوعا على البديل بحيث لو اكرم واحدا منهم لقد اطاع و امتثل؛ كما يظهر لمن امعن النظر و تأمل [۱].

- شرح :

اقسام عام

اشاره

[۱]- برای عام، اقسامی ذکر شده:

۱- عام استغراقی:

هریک از افراد آن برای تعلق حکم، موضوع مستقلی هست به طوری که اطاعت و عصیان، نسبت به هر یک از افراد، مستقلا ملاحظه می شود مثلا اگر مولائی بگوید «اکرم کل (۱) فقیه» معنایش این است: اگر زید فقیه را اکرام کردید، یک اطاعت، محقق شده، اگر بکر فقیه را اکرام نمودید، اطاعت دیگری محقق شده و به تعداد افراد فقها حکم مستقل، مطرح است و كأن مولا چنین گفته: «اکرم زیدا الفقیه»، «اکرم بکرا الفقیه» و ...

خلاصه اینکه در عام استغراقی، نسبت به هر فرد، حکم مستقل، اطاعت و عصیان جداگانه ای مطرح است.

۲- عام مجموعی:

در این قسم، مجموع افراد- من حیث المجموع- دارای یک حکم هستند فرضا اگر فقها صد نفر باشند، مجموع آن ها یک حکم و خوب اکرام دارند و نسبت به اکرام آن ها یک اطاعت و یک عصیان، ممکن است محقق شود که اطاعتش به این نحو است: عبد، تمام صد نفر را اکرام نماید و عصیان فرمان مولا چنین است که «صد نفر» اکرام نشوند که خود، دارای مصادیقی هست مثلا اگر عبد، پنج یا ده و یا حتی نود و نه نفر

ص: ۳۵۵

۱- « و الظاهر» ان مدخول «کل» و ما جرى مجراه كلفظ «جميع» في الامر او في الايجاب كما في اكرم كل عالم او اكرمت كل عالم ظاهر في العموم الاستغراقی الا اذا قام قرينه على دخل الهيئه الاجتماعيه فيه و ان اکرام المجموع مطلوب واحد و في النهی او النهی كما في قولك «لا- تتق بكل احد او ما وثقت بكل احد ظاهر في المجموعی فاذا وثق بالجميع الا واحدا لم يعص في الاول و لم يكذب في الثاني. ر. ك: عنایه الاصول ۲/ ۲۳۷.

از فقها را اکرام کند، نسبت به فرمان مولا- عصیان نموده و اطاعت امر او در صورتی محقق می شود که مجموع صد نفر را اکرام کند.

عامّ مجموعی کأنّ مانند اقلّ و اکثر ارتباطی در باب نماز است فرضاً اگر کسی تمام اجزا و شرائط نماز را اتیان نماید الاّ اینکه عمداً یکی از آن ها را رعایت نکند «فکأنّ لم يتحقّق منه الصیّلاه». در مصادیق و افراد عامّ مجموعی همچنین ارتباطی هست که اگر «مجموع» محقق شود، اطاعت واحده، حاصل و غرض مولا محقق می شود و چنانچه «مجموع» تحقق پیدا نکند، معصیت امر مولا حاصل شده.

خلاصه: در عامّ مجموعی، هر فرد، جزئیت و مجموع اجزا، حکم واحد دارد بخلاف عامّ استغراقی که هر فرد، دارای فردیت و حکم مستقل است.

۳- عامّ بدلی:

در این قسم، اگر هریک از افراد عامّ تحقق پیدا کند، اطاعت امر مولا حاصل می شود و اتیان فرد دیگر، لزوم و اثری ندارد مثلاً- جمله «اکرم رجلاً» اطلاق دارد اما وقتی «ایّ رجل» ضمیمه آن شود، دالّ بر عموم بدلی هست و معنایش این است که با اکرام یک رجل، امر مولا اطاعت می شود خواه آن فرد، زید، عمرو یا بکر باشد.

جمع بندی: الف: در عامّ استغراقی، هر فرد، دارای حکم مستقل است.

ب: در عامّ مجموعی فقط یک حکم، مطرح است و افراد عام در حقیقت، جزئیت دارند و باید تمام اجزا تحقق پیدا کند تا حکم مولا امتثال شود- در حکم ایجابی- و در «نفی» نباید هیچ یک از آن ها محقق شود تا امتثال امر مولا حاصل شود.

ج: در عامّ بدلی، اتیان یک فرد کفایت می کند و اتیان فرد دیگر لزومی ندارد.

سؤال: اختلاف عام به حسب اقسام ثلاثه مذکور، مربوط به نفس عامّ می باشد- و با قطع نظر از تعلق حکم، عام، دارای اقسام ثلاثه هست (۱)- یا اینکه تقسیم مذکور به لحاظ

ص: ۳۵۶

۱- مثل اینکه «حیوان» انواعی مانند انسان، بقر و غنم دارد خواه حکمی مطرح باشد یا نباشد.

تعلق حکم است و تعلق حکم به «عموم»، آن اقسام را ایجاد نموده (۱)؟

جواب: ظاهر، این است که تقسیم مزبور به لحاظ تعلق حکم می باشد و با قطع نظر از آن نمی توان اقسام ثلاثه را تصور نمود، فرضاً مولا حکم را در قضیه «اکرم کلّ فقیه» به دو نحو می تواند، بیان نماید: یکی اینکه هریک از فقها مستقلاً حکمی داشته باشد (۲) و دیگر اینکه هر فردی جزء مأمور به باشد- مأمور به مرکب از افراد و اجزا باشد و تمامشان حکم واحد داشته باشند (۳)- که آن دو لحاظ، مربوط به نحوه تعلق حکم است و الّا «عام»، «من حیث هو» در تمام آن افراد، یک معنا و یک حقیقت دارد «و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق علیه» و چنین نیست که هریک از اقسام مذکور، فصل مستقلاً باشند و جنسشان- عام- فصل مخصوصی داشته باشد.

تذکر: مصنف رحمه الله در حاشیه «منه» به بیان یک اشکال و جواب پرداخته اند که عین کلام ایشان را در پاورقی نقل کردیم لکن توضیحش چنین است که:

اشکال: اگر اقسام ثلاثه عام به لحاظ تعلق حکم است نه اینکه عام ذاتاً قابل انقسام باشد پس چرا الفاظ آن اقسام، مختلف است یعنی: آن لفظی که دالّ بر عامّ استغراقی هست، غیر از آن لفظی می باشد که دلالت بر عامّ مجموعی یا بدلی دارد.

مثال: لفظ «کل» یا جمع محلی به الف و لام، دالّ بر عامّ استغراقی هست مانند «اکرم کلّ فقیه» یا «اکرم الفقهاء» اما در عامّ بدلی فرضاً کلمه «ای» و امثال آن را استعمال نموده و می گوئید: «اکرم رجلا ایّ رجل شئت».

ص: ۳۵۷

-
- ۱- به نحوی که اگر از مسأله تعلق حکم صرف نظر نمائیم، آیا نمی توان فرضاً بین عامّ استغراقی و بدلی فرقی قائل شد؟
 - ۲- به نحو عامّ استغراقی.
 - ۳- به نحو عامّ مجموعی.

آیا اینکه هر کدام از آن‌ها الفاظ خاصی دارند، دلیل بر این نیست که تقسیم مذکور به مقام تعلق حکم ارتباطی ندارد بلکه ذاتاً عام استغراقی با عام بدلی فرق دارد و ...

جواب: گرچه در باب عام، الفاظ اختصاصی مطرح است لکن با قطع نظر از تعلق حکم نمی‌توان عام استغراقی، بدلی و مجموعی را تصوّر نمود.

تذکر: توضیح و تأییدی هم ما در رابطه با پاسخ مصنف رحمه الله بیان می‌کنیم: همان کلمه «کل» که می‌گوئید اختصاص به عام استغراقی دارد، گاهی به این نحو در عام بدلی استعمال می‌شود: «اکرم رجلاً کلّ رجلاً شئت».

آیا استعمال مذکور از نظر ادبی، غلط است؟

ظاهر، این است که خیر! پس کلمه «کل»، مختص عام استغراقی نیست.

تأیید دیگر: فرضاً شما توانستید برای عام استغراقی و بدلی، الفاظ خاصی پیدا کنید (۱) اما آیا کسی می‌تواند بگوید عام مجموعی و استغراقی هم هر کدام الفاظ خاصی دارند؟

خیر!

با اینکه بین عام استغراقی و مجموعی، کمال مباینت هست اما هیچ لفظی نداریم که از آن، خصوص عام «مجموعی» استفاده شود زیرا مولا- در مقام تعلق حکم، قضیه «اکرم کلّ عالم» را به دو نحو می‌تواند، ملاحظه کند، هم می‌تواند هر فقیهی را موضوع مستقلی برای وجوب اکرام قرار دهد هم می‌تواند مجموع- «من حیث المجموع»- فقها را یک موضوع فرض کند بدون اینکه دخل و تصرفی در الفاظ آن نماید لذا می‌گوئیم تقسیم مذکور، مربوط به مقام تعلق حکم است و الا عام در تمام آن اقسام، یک معنا و مفهوم دارد «و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق علیه».

ص: ۳۵۸

۱- عام بدلی تا حدی به عام استغراقی شباهت دارد.

و قد انقدح أنّ مثل شمول عشره و غيرها لآحادها المندرجه تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كلّ واحد منها، فافهم (١) [١].

- شرح :

آیا اسماء عدد از افراد عام است؟

[١]- از آنچه ذکر کردیم (٢)، پاسخ این سؤال هم مشخص شد که:

سؤال: آیا اسماء عدد، مانند «عشره» که مرکب از یک، دو، سه و ... می باشد از افراد عموم است یا نه به عبارت واضح تر: شما که گفتید: «... العموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه ...» کلمه عشره هم که مجموعه ده واحد است از افراد عموم، محسوب می شود یا نه؟ به عبارت دیگر: چه فرقی بین کلمه عشره و عامّ مجموعی هست؟

جواب: در عامّ مجموعی گرچه از نظر تعلق حکم، هر فردی «جزء» مأمور به هست اما از جهت انطباق عنوان، هر فرد از «افراد» عام هست، در قضیه «اکرم کلّ فقیه» گرچه مجموع فقها یک موضوع مستقلّ است اما درعین حال بر زید به تنهایی عنوان عام، منطبق است یعنی: «زید فقیه»، «بکر فقیه» و «عمرو فقیه» اما در کلمه عشره، مسئله، چنین نیست که بر عدد «یک»، عنوان «عشره» منطبق باشد، بر «دو»، عنوان «عشره» منطبق باشد و ...

بر هیچ یک از آحاد، عنوان عشره، منطبق نیست لذا نباید توهم شود که بین عامّ مجموعی و کلمه «عشره» هیچ فرقی نیست پس «عشره» و امثال آن از افراد عام نیست.

ص: ٣٥٩

١- لعله اشاره الی ان مناط خروج اسماء الاعداد عن العام ان كان عدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على الآحاد المندرجه تحتها، لزم منه خروج الجمع المحلي باللام عن العام، لعدم انطباقها بمفهومها على كل واحد من الآحاد المندرجه تحته، فان العلماء بمفهومه لا ینطبق على كل فرد من افراد العلماء بل ینطبق على كل واحد من الجموع. ر. ک: منتهی الدرایه ٣ / ٤٦١.

٢- که: «و الا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ...».

فصل: لا شبهه فی أنّ للعموم صیغه تخصّصه لغه و شرعا كالخصوص كما يكون ما يشترک (۱) بينهما [و یعمّهما]، ضروره أنّ مثل لفظ «کلّ» و ما یرادفه فی آی لغه کان یخصه، و لا- یخصّ الخصوص و لا- یعمّه (۲)، و لا- ینافی اختصاصه به استعماله فی الخصوص عنایه بادّعاء أنّه العموم، أو بعلاقه العموم و الخصوص [۱].

- شرح :

آیا «عموم»، دارای لفظ خاصی هست؟

[۱]- یکی از مباحثی که در اکثر کتب اصولی، مفصّلا درباره اش بحث شده ولی مصنّف رحمه الله بسیار مختصر مطرح کرده اند، این است که: آیا «عموم» «شرعا و لغتا» دارای الفاظ خاصی هست یا نه؟ در مسئله، اقوالی هست:

۱- «عموم» لغتا و شرعا (۳) دارای الفاظی هست که مخصوص به خودش هست - همان طور که «خصوص (۴)» دارای الفاظ مختصّ به خود می باشد.

به عبارت دیگر، الفاظی داریم که موضوع له حقیقی آن ها خصوص «عموم» است به نحوی که اگر در غیر از عموم، استعمال شوند، عنوان مجاز و مسامحه پیدا می کنند.

ص: ۳۶۰

-
- ۱- كالمعرف «باللام» فانه مع العهد يكون للخصوص و مع عدمه يكون للعموم. ر. ك: حقائق الاصول ۴۸۶.
 - ۲- ای: الخصوص و غرضه: ان مثل لفظ «کل» یخص العموم و لا- یكون مختصا بالخصوص و لا مشتركاً بینه و بین العموم و عدم كونه مشتركاً بینهما هو المراد بقوله: «و لا- یعمّه». و الحاصل: ان لكل من العموم و الخصوص الفاظاً تخصه، كما انهما یشرکان فی بعض الالفاظ، بحيث یراد به العموم تاره و الخصوص اخرى، كالنكره علی ما مرّ آنفا. ر. ك: منتهی الدرایه ۴۶۴.
 - ۳- بمعنی امضاء الشارع و عدم تصرفه فی مقام اثبات الاحكام للعمومات اللغویه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۱/ ۳۰۰.
 - ۴- الف: فی ان له ایضاً صیغه تخصه كالاعلام الشخصیه. ر. ك: حقائق الاصول ۴۸۶. ب: ای كما ان للخصوص صیغه تخصه كلفظه «خاصه» و «فقط» و اشباههما. ر. ك: عنایه الاصول ۲/ ۲۴۰.

و معه (۱) لا- يصغى الى أن اراده الخصوص متيقنه و لو فى ضمنه بخلافه، و جعل اللفظ حقيقه فى المتيقن أولى. و لا الى أن التخصيص قد اشتهر و شاع، حتى قيل:

- شرح :

۲- برخی گفته اند اصلا لفظ دال بر عموم نداریم و دو دلیل هم بر مدعایشان ذکر کرده اند که بزودی آن را توضیح خواهیم داد.

۳- بعضی ادعا کرده اند تمام الفاظ عموم، مشترک لفظی، بین عموم و خصوص است که گاهی «حقیقتا» در عموم و گاهی «حقیقتا» در خصوص استعمال می شود.

۴- سید مرتضی رحمه الله هم قائل به تفصیل شده و فرموده اند: لغتا لفظ دال بر عموم نداریم اما شرعا- در محیط شرع- لفظ دال بر عموم داریم.

۵- بعضی هم قائل به توقف شده اند.

مصنّف رحمه الله: مسلّمًا و «بلا اشکال» حق با قول اول است یعنی: «عموم» در هر لغتی دارای الفاظ مخصوص به خود هست که موضوع له و معنای آن «عموم» و «شمول» هست مثلا- در لسان عرب، کلمه «کل» و در لغت فارسی لفظ «همه» از الفاظ خاصّه عموم است به نحوی که اگر شما لفظ «کل» را در «خاص» استعمال نمائید، استعمالش مجازی و نیاز به رعایت یکی از علائق مشهوره باب مجاز دارد.

قوله: «... و لا ینافی اختصاصه (۲) به استعماله فی الخصوص عنایه ...».

ص: ۳۶۱

۱- ای: مع قیام الضروره المذكوره المفیده للقطع بوضع هذه الالفاظ للعموم فقط لا يصغى الى هذين الوجهين، لانهما على فرض تماميتهما دليلان عند الشك لا مع القطع. مشکینی رحمه الله. ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۳۳.

۲- ... وجه عدم المنافاه: ان التنافی ثابت لو ارید بالاختصاص استعماله فی العموم دون غیره. و اما اذا ارید به ظهور اللفظ فيه، بحيث لا- تتوقف اراده العموم منه على عنایه، فلا ینافی استعماله فی الخصوص بادعاء انه العموم كما هو مذهب السکاکی فی الاستعاره، او مجازا بعلاقه العموم و الخصوص التي هي من العلائق المجازیه. و مرجع کلام المصنّف قدّس سرّه الى اعمیه الاستعمال من الحقیقه. ر. ک: منتهی الدرایه ۱/ ۴۶۴.

«ما من عامّ الا- و قد خصّ» و الظاهر يقتضی كونه حقیقه لما هو الغالب تقلیلا للمجاز، مع أنّ تیقّن ارادته لا یوجب اختصاص الوضع به مع كون العموم كثيرا ما یراد. و اشتهار التخصیص لا یوجب كثره المجاز، لعدم الملازمه بین التخصیص و المجازیه، كما یأتی توضیحه. و لو سلّم، فلا محذور فیه أصلا اذا كان بالقرینه كما لا یخفی [۱].

- شرح :

[۱] بعضی دو دلیل اقامه کرده اند که اصلا لفظ دالّ بر عموم نداریم، حتّی کلمه «كل» و امثال آن هم برای «خصوص» وضع شده نه عموم که اینك به بیان آن دو دلیل می پردازیم:

۱- هر عامّی که استعمال می شود، «خاص» قدر متیقّن از آن است فرضا اگر مولائی بگوید «اکرم كلّ عالم» مسلّما اعلم علما، قدر متیقّن از آن هست، اینك کبرائی ضمیمه آن نموده، می گوئیم: حمل لفظ بر قدر متیقّن، «اولی» از این است که آن را بر عموم حمل نمائیم که آن عموم برای ما مشکوک و غیر متیقّن است.

ردّ دلیل اوّل: قدر متیقّن بودن از نظر تعلق حکم و اراده مولا، ارتباطی به مسأله «وضع» و لغت ندارد، بحث ما این است که کلمه «كل» از نظر لغوی چه دلالتی دارد اما شما- مستدل- می گوئید زید، اعلم علما و قدر متیقّن از «اکرم كلّ عالم» هست درحالی که نزاع ما در وضع و موضوع له کلمه «كل» و امثال آن می باشد و می خواهیم بگوئیم: الفاظی داریم که دالّ بر عموم است.

بعلاوه در بسیاری از مواردی که کلمه «كل» استعمال شده، می بینیم از آن، «عموم» اراده شده پس چرا می گوئید «خاص»، قدر متیقّن از آن است و ...

ص: ۳۶۲

فصل: ربما عدّ من الالفاظ الدّاله على العموم التّكره في سياق النّفى أو التّهى، و دلالتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلا، لضروره أنّه لا يكاد يكون طبيعه معدومه الا- اذا لم يكن فرد منها بوجود، و الا- كانت موجوده. لكن لا- يخفى أنّها تفيده اذا أخذت مرسله (1) لا مبهمه قابله للتّقييد، و الا فسلبيها لا يقتضى الا استيعاب السّلب لما أريد منها

- شرح :

۲- گفته شده: «ما من عامّ الا و قد خصّ»، هر عامی تخصیص خورده و تخصیص هم مستلزم مجازیت است.

سؤال: آیا اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» و امثال آن برای عموم وضع نشده تا مستلزم تخصیص و مجاز باشد، بهتر از این نیست که بگوئیم کلمه «کل» برای عموم وضع شده، تخصیص خورده و مستلزم مجازیت است؟

جواب: آری! اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» برای «خصوص» وضع شده نه «عموم» بهتر است - «تقلیلا للمجاز».

ردّ دلیل دوّم: «اولا» تخصیص، مستلزم مجازیت نیست بلکه تصرّف در اراده جدی مولا می باشد نه تصرّف در اراده استعمالی او - کما یأتی توضیحه.

«ثانیا» مجازیت، چه مانعی دارد آیا شما مشاهده نکرده اید که اکثر استعمالات، مجازی هست و باید هم چنان باشد زیرا لطافت و جاذبیت مجاز، بیش از حقیقت هست پس دلیل دوّم هم مردود است.

تذکر: البتّه همان «ضرورت» و بداهتی که در اوّل بحث، بیان کردیم - «لا شبهه» فی أنّ للعموم صیغه تخصّصه... - برای جواب از دو دلیل مذکور کفایت می کند.

نتیجه: شرعا و لغتا الفاظ خاصّی داریم که دلالت بر عموم دارند.

ص: ۳۶۳

۱- و احراز الارسال فیما اضعفت الیه انما هو بمقدمات الحکمه فلولاها کانت مهمله و هی لیست الا بحکم الجزئیة فلا تفید الا نفی هذه الطبیعه فی الجملة و لو فی ضمن صنف منها فافهم فانه لا یخلو من دقه منه قدّس سرّه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۷.

یقیناً، لا استیعاب ما یصلح انطباقها علیه من أفرادها و هذا(۱) لا ینافی کون دلالتها(۲) علیه(۳) عقلیه، فانّها(۴) بالاضافه الی افراد ما یراد منها، لا الافراد الی تصلح(۵) لانطباقها علیه(۶) [۱].

- شرح :

الفاظ دالّ بر عموم

[۱] یکی از کلماتی که در ردیف الفاظ دالّ بر عموم شمرده شده، نکره(۷) در سیاق نفی یا نهی می باشد مثلاً اگر کسی بگوید «لا رجل فی الدار» یا «لا تضرب رجلاً» در عین حال که هیچ یک از الفاظ دالّ بر عموم، همراه آن نیست اما دلالت بر عموم دارد.

مصنّف رحمه الله: اصل این مطلب، قابل انکار نیست و منشأش یک «ضرورت» عقلی هست که ارتباطی به لغت و «وضع» ندارد.

توضیح ذلک: اگر نهی متعلّق طبیعتی شد، معنایش این است که نباید آن طبیعت خارجاً تحقّق پیدا کند فرضاً اگر از عقل سؤال کنیم چنانچه بنا باشد طبیعتی در خارج

ص: ۳۶۴

۱- ای: استیعاب السلب خصوص ما ارید منها یقیناً.

۲- ای: النکره فی سیاق النفی و النهی.

۳- ای: علی العموم.

۴- ای: الدلاله العقلیه علی العموم.

۵- اللفظ.

۶- بل حال الافراد الغیر المراده حال افراد غیر تلک الطبیعه فی عدم الشمول تخصصاً] ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

۷- ... «اقول» و الظاهر ان مرادهم من النکره فی المقام هو اسم الجنس لا- النکره بمعناها المصطلح و هو اسم الجنس اذا دخل علیه التّونین و افاد الوحده و الا فمقتضی نفی الواحد او النهی عنه لیس هو نفی الجمیع او النهی عن الجمیع و لذا صح ان یقال ما جاءنی رجل بل رجال ای ما جاءنی رجل واحد بل جاءنی رجال کثیرون» کما ان الظاهر» انه لا وجه لتخصیص اسم الجنس بالذکر فیشمل الحکم حتی المعروف بلام الجنس کما فی قولک ما اکت الحرام طول حیاتی او لا تأکل الحرام طبله عمرک. ر. ک: عنایه الاصول ۱/ ۲۴۳.

كما لا- ینافی دلالة مثل لفظ «كل» علی العموم وضعا کون عمومہ بحسب ما یراد من مدخوله، و لذا لا ینافیہ تقييد المدخول بقیود کثیره [۱].

- شرح :

وجود پیدا نکند به چه کیفیت است، پاسخش این است که نباید هیچ یک از افراد آن طبیعت خارجا محقق شود، معنای «لا تضرب رجلا» این است که اصلا نباید «ضرب الرجل» تحقق پیدا کند و چنانچه حتی یکی از افرادش محقق شود، آن طبیعت معدوم نشده بلکه لباس وجود پیدا کرده یعنی: طبیعت در مقام «وجود» به یک فرد و یک وجود، محقق می شود اما در مقام «عدم» باید تمام افرادش منتفی باشد تا صدق نماید آن طبیعت خارجا محقق نشده.

تذکر: طبیعتی که در سیاق نفی یا نهی واقع می شود (۱) در صورتی دال بر عموم است که به نحو «ارسال» و «اطلاق» اخذ شده باشد یعنی طبیعت مرسله (۲) و ساریه در تمام افراد- همان طبیعتی که نسبت به تمام افراد، ارسال و شمول داشته باشد.

اما اگر طبیعتی «مبهما» (۳) اخذ شد، فرضا مولا گفت «لا تضرب رجلا» و ما احتمال دادیم مقصود او مثلا رجل فاسق باشد نه مطلق رجل در این صورت چگونه نفی یا نهی دلالت بر عموم دارد (۴).

[۱] اشکال و بیان مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سیاق نفی یا نهی» هست بلکه

ص: ۳۶۵

۱- نکره ای که در سیاق نفی یا نهی واقع می شود.

۲- یعنی: مطلقه.

۳- طبیعت «مبهم» قابل تقييد هست.

۴- «لا تضرب رجلا» در صورتی دال بر عموم است که «رجل»، «مطلق» اخذ شده باشد یعنی: باید ثابت شده باشد که قیدی همراه آن نیست و آن «رجل» در تمام افراد، سریان و جریان دارد اما در صورتی که به نحو «مبهم» اخذ شده و شما احتمال بدهید که مقصود مولا از رجل، خصوص رجل فاسق باشد، دلالت بر عموم ندارد.

درباره کلمه «کل» (۱) که مهم ترین لفظ دالّ بر عموم است نیز جاری می باشد.

توضیح ذلک: اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ رجل» شما می گوئید لفظ کل «وضع للدّلاله علی العموم» و ما هم قبول داریم که لفظ «کل» دالّ بر عموم است لکن سؤال ما این است که آن کلمه بر «عموم» چه چیز دلالت دارد؟

لفظ «کل» دالّ بر عموم مدخول خود هست. پس باید ملاحظه کنید که مراد از مدخول کلمه «کل» چیست آیا مقصود از آن، ماهیت رجل - بدون هیچ قید و شرط - هست یا این که مقصود از آن، رجل عالم است.

اگر مقصود از آن، رجل عالم باشد پس کلمه «کل» دلالتی نسبت به تمام افراد رجل ندارد بنابراین، وضع کلمه کل، تابع این است که از مدخول آن، چه چیز اراده شده.

سؤال: آیا اگر مولا از ابتدا تصریح نماید که: «اکرم کلّ رجل عالم» به لفظ کل، ضربه ای می خورد؟

جواب: خیر! پس اکنون هم که او گفته «اکرم کلّ رجل» اگر بنا باشد شامل تمام افراد رجل شود باید نسبت به کلمه «رجل» اطلاق، جاری شود و اثبات نمائیم که لفظ رجل، مرسل و مطلق هست و قیدی همراه آن نیست و در قضیه «اکرم کلّ رجل» تفاوتی بین رجل عالم و غیر عالم وجود ندارد آن وقت است که می توان گفت کلمه کل، نسبت به تمام افراد رجل عمومیت دارد.

خلاصه: لفظ «کل» که لغتا برای عموم وضع شده درعین حال، عموماً از جهت

ص: ۳۶۶

۱- دلالت کلمه «کل» بر عموم، ارتباطی به «عقل» ندارد بلکه به وضع و لغت، مربوط است.

نعم (۱) لا یبعد أن یكون (۲) ظاهرا (۳) [ظاهره] عند اطلاقها فی استیعاب جمیع أفرادها [۱].

- شرح :

سعه و ضیق، تابع این است که از مدخولش طبیعت مطلق و مرسل اراده شده یا طبیعت مبهم؟ اگر طبیعت مبهم اراده شده باشد، نمی توان استیعاب عموم را نسبت به تمام افراد سنجید.

نتیجه: الفاظ عموم هم دست نیاز به جانب اطلاق دارند، ابتدا باید یک اطلاق، ثابت شود تا فرضا کلمه کل، دالّ بر استیعاب تمام افراد باشد.

[۱] مصنّف رحمه الله برای کلمه «کل» امتیازی ذکر کرده اند که: اگر مولائی گفت «اکرم کلّ رجل» و شما تردید پیدا کردید که آیا مقصود از «رجل» طبیعت مطلقه (۴) می باشد یا

ص: ۳۶۷

۱- «و بالجمله» حاصل مقصود المصنّف كما تقدمت الاشارة اليه في بحث الاجتماع في مرجحات النهي ان كلا من النفي و النهي و لفظه «كل» مما يدل على العموم و استيعاب المدخول لكن بمعونه مقدمات الحكمه المحرزه بها سعه المدخول و ارساله و اطلاقه «و لكن يرجع عن هذا كله» في المقام بقوله «نعم لا يبعد...» كما رجع هناك بقوله «اللهم الا ان يقال...» و حاصله انه لا يبعد ان يكون نفس اطلاق النكره الواقعه في سياق النفي او النهي و عدم تقيدها بشىء كافيا في استيعاب النفي او النهي تمام افرادها و مصاديقها من دون حاجه الى مقدمات الحكمه و احراز سعه المدخول و ارساله بها غير انه رجع هناك في كل من النفي و النهي و لفظه كل جميعا و رجوعه في المقام ظاهر في خصوص الاولين فقط. ر. ك: عنايه الاصول ۲ / ۲۴۸.

۲- النكره المنفيه او المنهيه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۳۰۲.

۳- يعنى تفترق «كل» عن الاداه بان الاداه مع اهمال مدخولها يكون النفي مهملًا من حيث العموم و الخصوص و كل مع اهمال مدخولها و عدم اقترانه بما يقتضى تقيده او اطلاقه تكون رافعه لاهماله و موجب لاطلاقه. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۸۸.

۴- يعنى: طبيعه الرجل.

و هذا (۱) هو الحال في المحلى باللام جمعا كان أو مفردا- بناء على افادته للعموم- و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف و غيره، و اطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل «ضيق فم الزكيه» لكن دلالة على العموم و ضعا محل منع، بل انما يفيد فيما اذا اقتضته الحكمة أو قرينه أخرى، و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام، و لا مدخوله، و لا وضع آخر للمركب منهما، كما لا يخفى. و ربما يأتي في المطلق و المقيّد بعض الكلام مما يناسب المقام [۱].

- شرح :

طبيعت مقيّده، بعيد نیست کسی استظهار نماید که اگر قرينه ای بر تقييد قائم نشده باشد، ظهور در استيعاب تمام افراد دارد و ...

[۱] اشکال مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سياق نهی یا نفی» و لفظ «کل» هست بلکه در کلمه محلی به الف و لام (۲)، بنا بر اینکه دال بر عموم باشد، جاری هست مثلا- اگر مولائی بگوید «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» این مسئله مطرح می شود که: ممکن است مقصود از کلمه «علما»، علمای عدول باشد و منظور از «عالم»، عالمی باشد که مقتید به عدالت است و شما از چه طریقی «عموم» را نسبت به «کل فرد» از افراد علما ثابت می کنید لذا ابتدا باید اثبات نمائید که متعلق اکرام، «عالم» بدون قید و شرط است و اثبات این مسئله، نیاز به اطلاق دارد (۳)، چنانچه اطلاق و مقدمات حکمت، جاری باشد، می توان گفت «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» شامل تمام علما می شود و مقصود، اکرام «طبیعه العالم» هست بدون اینکه مقتید به عدالت باشد.

ص: ۳۶۸

۱- ای: و کون العموم بحسب ما یراد من المدخول هو الحال فی المحلی باللام جمعا کان او مفردا بناء علی افادتهما للعموم. ر.

ک: عنایه الاصول ۱ / ۲۴۹.

۲- خواه مفرد باشد یا جمع.

۳- باید ببینیم مقصود از مدخول «لام» چیست آن وقت، عموم را نسبت به همان افراد در نظر بگیریم.

قوله: «و لذا (۱) لا ینافیہ تقييد المدخول بالوصف و غيره و اطلاق التخصيص (۲) على تقييده ليس الا من قبيل ضيق فم الرکيه».

سؤال: آیا «وضعا» مفرد یا جمع محلی به لام، دلالت بر عموم دارد یا نه؟

جواب: خیر! «لعدم اقتضائه وضع اللام (۳) و لا مدخوله (۴) و لا وضع آخر للمركب منهما» زیرا ثابت نشده که «لام» برای عموم وضع شده - جمع هم که دلالت بر استغراق ندارد و مفرد هم که دال بر استیعاب نیست - و در مباحث آینده خواهیم گفت که: آیا اگر «لام» بر مفرد داخل شود، دلالت بر عموم دارد یا نه؟ البته بر فرض دلالت، محتاج به اطلاق و مقدمات حکمت هست در غیر این صورت نمی توان گفت مقصود از آن، «کل عالم» بدون هیچ قید و شرطی هست.

نتیجه: از الفاظ دال بر عموم تنها کلمه «کل» دارای همان امتیازی بود که ذکر کردیم لکن سائر الفاظ اگر بخواهند دلالت بر عموم نمایند، ابتدا باید اطلاق و مقدمات حکمت جاری شود سپس نوبت به لفظ «عام» و دلالت بر عموم برسد که تفصیلش بیان شد.

تذکر: «نگارنده» در پایان این فصل، توجه شما را به مطلبی تحت عنوان «تمه» از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی قدس سره جلب می کند که به

ص: ۳۶۹

۱- یعنی: و لاجل تبعیه العموم لما ارید من المدخول لا ینافی العموم تقييد المدخول بالوصف كالعدول فی المثال المزبور [ای: اکرم العلماء العدول] و غیر الوصف کقوله: «اکرم العلماء ان كانوا عدولا» او «الافساق منهم». ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۴۷۴.

۲- یعنی: «قد يتوهم» منافاه التقييد للعموم من جهة تسميته تخصيصا فان التخصيص عبارة عن تضيق دائره العموم فی فرض ثبوته فيكون منافيا له «و یندفع» بان المراد من التخصيص حدوثة مخصصا نظیر قولهم: «ضيق فم الرکيه»، یعنی: «احدته ضيقا» لا انه يطرأ التخصيص بعد العموم ليكون منافيا له. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۸.

۳- لانها للاشارة الى تعيين مدخولها.

۴- لانه موضوع للطبيعه. [ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/ ۳۰۲].

لحاظ طولانى بودن آن در قسمت «شرح» كتاب ذكر نموده ايم نه پاورقى.

«تممه»: الاصل عند الشك في كون العموم استيعابيا او مجموعيا هو العموم الاستيعابى فانّ المجموعى يفتقر الى مثنونه زائده و هى ملاحظه الكثير امرا واحدا كى يحكم عليه بحكم واحد و الاصل عدمه، فان «قلت» الظاهر من العموم سواء كان مدلول الاسم او الاداه او مستفادا من السياق هو العموم المجموعى فانّ لفظ «كلّ» الذى وقع موضوعا للحكم لا يصدق الا على المجموع دون كلّ فرد فرد و كذلك «الجمع المحلى» فانّ الجمع لا يصدق على كلّ فرد فرد و كذا «التكره» فى سياق التّفى او التّهى حيث أنّ القضيه ح سالبه كليّه و هى نقيض للموجه الجزئيه فيدلّ على ثبوت الحكم للمجموع، «قلت» امّا كلمه «كلّ» قد اخذت فى الموضوع مرآه لملاحظه الافراد و بيانا لسرايه الحكم من طبيعه الى كلّ واحد واحد، نعم قد يستعمل فى الاستيعاب المجموعى لكن بعنايه زائده قد علمتها و امّا «الجمع المعرف» فافادته للعموم ليس بلحاظ كون مدخول الاداه جمعا و الا فقد علمت أنّ وضع الجمع لا يقتضى الاستيعاب لكونه موضوعا لطبيعه الجمع بل لما ذكرنا اخيرا من أنّه قد يدعى ظهور الاتفاق فى كون الجمع المحلى للعموم و ذلك يكشف عن أنّ الاداه و هيئته كلاهما وردا على ماده فى عرض واحد فيكون التعميم بالاضافه الى كلّ فرد فرد فافادته للعموم المجموعى يحتاج الى تلك العنايه الزائده و لو ثبت أنّ الاداه قد دخلت على الجمع بحيث يكون الجمعيه سابقه بحسب المرتبه على دخول الاداه لما كان له دلالة على الاستيعاب اصلا و اما «التكره» المذكوره فكونها قضيه سالبه كليّه مسلّمه الا ان السلب فيها ايضا متعلق بكلّ فرد فرد عقلا و انتفاء الحكم عن المجموع أنّما هو لازم انتفائه عن الجميع لا أنّه بنفسه مدلول الكلام(1).

ص: ٣٧٠

١- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٣٠٢.

فصل: (۱) لا شبهه في أنّ العامّ المخصّص بصّ بالمتّصل أو المنفصل حجّه فيما بقى فيما علم عدم دخوله في المخصّص مطلقا و لو كان متّصلا، و ما احتمل دخوله فيه أيضا اذا كان منفصلا، كما هو المشهور (۲) بين الاصحاب، بل لا ينسب الخلاف الا الى بعض أهل الخلاف [۱].

- شرح :

آيا عامّ مخصّص، نسبت به «باقی» حجّیت دارد؟

اشاره

[۱] سؤال: آیا اگر عامّی تخصیص خورد، نسبت به «غیر مورد مخصّص» که از آن تعبیر به «باقی» می نمائیم، حجّیت دارد یا نه به عبارت دیگر آیا عامّ مذکور، نسبت به بقیه افراد، حجّت است یا نه؟

مثال: اگر مولائی به عبدش بگوید: «اکرم العلماء» و «لا تکرّم زیدا» را مخصّص آن قرار دهد و ما تردید نمائیم که آیا عمرو و جوب اکرام دارد یا نه می توانیم به آن عامّ تمسّک نمائیم یا نه به عبارت دیگر: آیا عامّ مذکور، نسبت به عمرو که خارج از مورد

ص: ۳۷۱

۱- مقصود القوم من عقد هذه المسأله هو بيان ان العام اذا خصص بشىء فهل يوجب تخصيصه به سقوطه عن الحجية بالنسبه الى الباقي و لو كان المخصص امرا مبينا معلوما لا اجمال فيه لا مفهوما و لا مصداقا ام لا يوجب ذلك «فيه» اقوال «قول» بالسقوط عن الحجية ... و «قول» بعدم السقوط و قد نسبه الى المشهور ... «و قول» بالتفصيل ... «و المقصود» من عقد المسأله الآتيه بعد الفراغ هاهنا من عدم سقوط العام عن الحجية بمجرد التخصيص هو البحث فى ان العام اذا خصص بامر مجمل مفهوما او مصداقا كما اذا خصص اكرم العلماء بلا تكريم فساق العلماء و كان الفاسق مجملا بحسب المفهوم مرددا بين امرين متباينين او بين الاقل و الاكثر كما سيأتى توضيح الكل إن شاء الله تعالى او كان مجملا مصداقا بان كان هناك افراد مشتبهه الحال مردده بين الفسق و العدالة بنحو الشبهه الموضوعيه فهل العام يكون حججه فى موارد الاجمال و الشبهه كما يكون حججه فى غير موارد الشبهه من معلوم العدالة ام لا» و قد خلط المصنف «بين المسألتين و اشتبه عليه عنوان المسأله فزعم ان النزاع فى مسألتنا هذه ايضا مفروض فيما اذا كان المخصص مجملا و كان له افراد معلومه و افراد محتمله» فقال: «حججه فيما بقى فيما علم عدم دخوله فى المخصص مطلقا ... ر. ك: عنايه الاصول ۱/ ۲۵۰.

۲- ای ان العام المخصّص بالمتّصل او المنفصل حجّه ... كما هو المشهور.

مخَصَّص هست، حَجِّیت دارد یا نه؟

جواب: در مسئله، سه قول وجود دارد:

۱- قول مشهور: «عام» نسبت به باقی، قابل تمسک و دارای حَجِّیت است لکن به لحاظ دو فرض در محلّ بحث، بین مخَصِّص بین مخَصَّص متصل (۱) و منفصل، فرقی هم قائل شده اند که اینک به بیان آن می پردازیم:

الف: گاهی آن موردی را که بنا هست به عام تمسک نمائیم، «یقیناً» عنوان مخَصِّص شاملش نمی شود و می دانیم از دایره مخَصَّص، خارج است در این فرض، چه مخَصَّص، متصل باشد چه منفصل، تمسک به عام، جائز است و آن عام حجیت دارد.

مثال: مولا- فرموده: «اکرم العلماء»، و «لا- تکرم زیدا» را هم مخَصِّص آن قرار داده و ما یقین داریم که «لا تکرم زیدا» شامل عمرو نمی شود، در فرض مذکور، عام مطلقاً نسبت به باقی حَجِّیت دارد پس با وجود شک در وجوب اکرام عمرو می توان به عام تمسک نمود، خواه مخَصِّص، متصل و مانند «اکرم العلماء الا زیدا» باشد یا به صورت منفصل، مانند «اکرم العلماء و لا تکرم زیدا».

ب: گاهی موردی را که بنا هست، نسبت به آن به عام تمسک نمائیم، احتمال می دهیم داخل در مخَصِّص باشد و عنوان مخَصَّص شاملش شود.

مثال: فرضاً مولا فرموده «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق من العلماء» را مخَصَّص آن قرار داده لکن می دانیم کسی که مرتکب گناه کبیره می شود، قدر متیقّن از «فاسق»

ص: ۳۷۲

۱- لیس المراد بالمتصل هنا ما یراد به- فی مثل قولهم: ان للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء ما دام متشاغلاً به- من الاتصال و الانفصال الحسین، بل المراد بهما وحده الجملة و تعددها. و علیه فقول القائل: «لا تکرم الفلّسفیین» من مثل «اکرم العلماء، لا تکرم الفلّسفیین» منفصل، لتعدد الجملتین و ان اتصلت الثانیة بالاولی حساً ... ر. ک: منتهی الدراییه ۳/ ۴۷۷.

هست اما مرتکب صغیره، محل تردید است که آیا عنوان فاسق شاملش می شود یا نه در نتیجه، تردید پیدا می کنیم که آیا آن فرد، تحت عموم اکرم العلماء باقی هست یا نه- البته احتمال می دهیم که عنوان مخصّص، شامل مرتکب صغیره بشود.

مشهور در فرض مذکور، تفصیلی قائل شده اند که:

الف- اگر مخصّص، متصل و فرضاً به صورت «اکرم العلماء الا الفساق منهم» باشد که از ابتدا ظهورش در عالم غیر فاسق است، در این صورت، نسبت به کسی که مرتکب صغیره هست، نمی توان به عام و اکرم العلماء تمسک نمود زیرا عنوان عام، عالم غیر فاسق است و شما نمی دانید عمرو، عالم غیر فاسق هست یا نه تا به عام تمسک کنید- برای تمسک به عموم باید عنوان عام، محرز باشد- آیا در مورد فردی که مردّد بین عالم و جاهل هست می توان به اکرم العلماء تمسک نمود؟ خیر!

در محلّ بحث- که مخصّص، متصل است- از ابتدا عنوان «اکرم العلماء»، عالم غیر فاسق شده (۱) و شما نمی دانید که مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا تمسک به عموم، جائز نیست.

ب- اگر مخصّص، منفصل باشد و مولا فساق را به دلیل مستقل خارج کند، فرضاً بگوید «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق من العلماء» در این صورت، «عام» عنوان جدیدی پیدا نمی کند بلکه عنوانش «عالم» هست و شما یقین دارید که فرضاً عمرو، «عالم» هست منتها به علّت ارتکاب گناه صغیره نمی دانید عنوان فاسق هم بر او منطبق است یا نه لذا به «لا تکرّم الفساق» نمی توان تمسک کرد اما تمسک به عموم

ص: ۳۷۳

۱- عام، عنوان پیدا کرده.

و ربما فصل (۱) بین المخصّص المتّصل، فقيل بحجّيته فيه، و بين المنفصل، فقيل بعدم حجّيته [۱].

و احتجّ النّافی بالاجمال، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصيّات، و [تعیین] تعین الباقي من بينها بلا معین ترجیح بلا مرجح [۲].

- شرح :

«اکرم العلماء» مانعی ندارد.

[۱] ۲: قول دیگر (۲)، این است که: اگر عامی تخصیص خورد، نسبت به «باقی»، مطلقاً یعنی: چه مخصّص، متّصل باشد چه منفصل، حجّیت ندارد- حتّی نسبت به افرادی که یقیناً عنوان مخصّص، شامل آن ها نمی شود- مثلاً اگر مولا گفت «اکرم العلماء الا زیدا» درباره عمرو هم نمی توان به عامّ مذکور تمسّک نمود.

۳- برخی هم قائل به تفصیل شده اند که: اگر مخصّص، منفصل باشد عام، نسبت به «باقی» حجّیت و جواز تمسّک دارد اما اگر مخصّص، متّصل باشد، عام، حجّیت ندارد.

تذکر: در قول مذکور، فرقی بین افرادی که «یقیناً» عنوان مخصّص شاملشان نمی شود و بین افرادی که احتمالاً عنوان مخصّص، شامل آن ها می شود، وجود ندارد.

[۲] تذکر: عمده بحث ما با قائلین قول دوّم است که در نقطه مقابل مشهور قرار دارند و می گویند وقتی عام تخصیص خورد، ظهورش از بین می رود و به صورت یک دلیل

ص: ۳۷۴

۱- هذا التفصیل منسوب الی جماعه منهم البلخی و وجه عدم تأتی شبهه النفی فی المتصل لان التخصیص به یوجب انعقاد الظهور فی الباقي و لا یكون مرددا بین المعانی المجازیة لیكون مجملا. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۸۹.

۲- مصنف رحمه الله قول دوّم را نقل نکرده اند بلکه فقط دلیلشان را تحت عنوان «احتجّ النّافی»، رد نموده اند.

توضیح ذلک: مبنای قول مزبور، این است که وقتی عام تخصیص می خورد، عنوان مجازیت پیدا می کند و در معنای حقیقی خود-عموم- استعمال نمی شود بلکه عامّ مخصّص در معنای مجازی (۱)، یعنی: غیر از موضوع له استعمال می گردد، آنگاه این سؤال مطرح می شود که «ما عدا» و غیر از موضوع له کدام است؟

فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم»، تخصیصی هم یقیناً نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، شما می دانید عامّ مذکور که موضوع له آن، فرضاً هزار نفر است، در هزار عالم استعمال نشده اما سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و ... تا اینکه تخصیص اکثر لازم آید و استهجان پیدا کند و الا احتمالات ادامه دارد.

مستدل: چه دلیلی دارید که از بین احتمالات مذکور «تمام الباقی» متعین است به عبارت دیگر، تعیین یک معنای مجازی، محتاج به معین و مرجّح است و ما هیچ گونه مرجّحی نسبت به «تمام الباقی» نداریم بلکه می دانیم «اکرم کلّ عالم» تخصیص خورده و فرضاً در هزار عالم استعمال نشده اما مرجّح و معینی نداریم که در چه چیز استعمال شده

ص: ۳۷۵

والتحقيق في الجواب أن يقال: أنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازا. اما في التخصيص بالمنفصل، فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلا، و أن أدوات العموم قد استعملت فيه، و ان كان دائرته سعه و ضيقا تختلف باختلاف ذوى الادوات (1)، فلفظه «كُلّ» في مثل «كُلّ رجل» و «كُلّ رجل عالم» قد استعملت في العموم (2) و ان كان أفراد أحدهما (3) بالاضافه الى الآخر (4) بل في نفسها في غايه القله (5) [1].

- شرح :

لذا می گوئیم آن دلیل، مجمل است و احتمالات متعددی در آن جریان دارد و هیچ یک از آن ها بر دیگری رجحانی ندارد بنابراین، عام مخصّص، «بصیر مجملا و اذا صار مجملا لا يجوز التمسك به و لا يكون حجّه».

[1]- تذکر: نسبت به دلیل مذکور، جواب هائی داده شده که اینک به توضیح آن ها می پردازیم:

۱- مختار مصنف رحمه الله: تحقیق در مسئله، این است: اصلا مبنای آن دلیل را قبول نداریم که اگر عامی تخصیص خورد، لازمه اش مجازیت و استعمال در غیر موضوع له باشد به عبارت دیگر: تخصیص عام به مخصّص متصل یا منفصل، مستلزم مجازیت نیست.

توضیح ذلک: الف: مخصّص «متصل» اقسامی دارد و به عبارات مختلف

ص: ۳۷۶

۱- یعنی: الموضوعات التي تدخل عليها الادوات فتقتضى عمومها. ر. ك: حقائق الاصول. ۱/ ۴۹۰.

۲- الذي هو الموضوع له.

۳- ای المثال الثاني.

۴- ای المثال الاول

۵- ففي الحقيقه ما خصص العام في المتصل بل يكون متخصصا و اطلاق المخصص على المتصل انما يكون من قبيل ضيق فم الركيه لا- ان العام لوحظ اولا بصفه العراء عن كل القيود ثم خصص و ضيق فافهم]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۳۰۳.

بیان می شود از جمله، اینکه بگویند: «اکرم کلّ عالم الا- زیدا»، «اکرم کلّ عالم الّذی لا یكون فاسقا» یا «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم».

سؤال: در کدامیک از صور مذکور، مجازیت پیدا شده؟

در آن موردی که جنبه وصف، مطرح است که مسئله، بسیار واضح است، اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم»، آیا توصیف عالم به «عدالت» سبب می شود، لفظ «کل» در غیر موضوع له استعمال شود؟

خیر! در فصل قبلی بیان کردیم که کلمه «کل» تابع این است که از مدخولش چه چیز اراده شده، اگر مدخول آن، عالم مطلق باشد، لفظ «کل» تمام افراد عالم را شامل می شود.

آیا اگر مدخول کلمه «کل» موصوف به صفت «عدالت» باشد در لفظ «کل» تصرّفی شده؟

خیر! مدخول آن، یک موصوف و صفت- امر مقید- هست که در این صورت، لفظ «کل» فقط شامل همان افراد مقید می شود و دلالت بر عموم آن دارد پس: «کلمه کلّ وضعت لاراده استیعاب افراد المدخول»، اما اینکه مدخولش چیست، ارتباطی به کلمه «کل» ندارد بلکه بستگی به این دارد که آیا مدخولش مطلق است یا مقید (۱).

حتّی در جمله «اکرم کلّ عالم الا زیدا» که استثنا مطرح است و مدخول «کل» تنها کلمه عالم نیست بلکه مدخولش عالم، به استثنای زید می باشد، لفظ «کل» دلالت بر استیعاب و شمول افراد دارد.

نتیجه: در مخصّص «متّصل» اصلا مجازیت، تصوّری ندارد.

تذکر: همان طور که در آخر فصل قبل اشاره کردیم اصلا مخصّص «متّصل» را نباید

ص: ۳۷۷

۱- اگر مدخول آن، مطلق باشد، دائره عموم توسعه دارد و چنانچه مقید باشد، دائره آن، مضیق است.

و اما فی المنفصل، فلان اراده الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه، و كون الخاص قرينه عليه، بل من الممكن قطعا استعماله معه في العموم قاعده. و كون الخاص مانعا عن حجيه ظهوره تحكيما للنص أو الاظهر على الظاهر، لا مصادما لاصل ظهوره، و معه لا- مجال للمصير الي أنه قد استعمل فيه مجازا كي يلزم الاجمال. لا يقال(۱): هذا مجرد احتمال، و لا يرتفع به الاجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبه من مراتبه.

- شرح :

«مخَصِّص» نام گذاری کرد(۲) بلکه از قبیل «ضيق فم الرکيه» می باشد(۳) و عمومی مطرح نیست تا تخصیص بر آن، عارض شود بلکه از ابتدا متعلق حکم «مقید» است یعنی: عالم عادل، عالم به استثنای فاسق و لذا در مخصّصات متصل نباید توهم نمود که تخصیص،

ص: ۳۷۸

۱- « و حاصل الاشکال» ان استعمال العام في العموم و كون الخاص مانعا عن حجيه ظهوره في الخصوص تحكيما للنص او الاظهر على الظاهر و ان كان ممكنا «ثبوتا» الا ان ذلك مجرد احتمال لا يرتفع به الاجمال لاحتمال استعمال العام في الخصوص مجازا و كون الخاص قرينه عليه فاذا استعمل العام في الخاص فقد اجمل المعنى لا محاله لتردد العام ح بين مراتب الخصوصات و عدم تعيين الباقي من بينها كما تقدم « و حاصل الجواب» هو ما اشرنا اليه من ان ظهور العام في العموم دليل «اثباتا» على استعماله على النحو الاول لا على النحو الثاني المستلزم للاجمال فتدبر جيدا. ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۲۵۶.

۲- و شاهدش این است که گاهی از اوقات فرضا برای جمله «اکرم کل رجل عالم» قیودی به این نحو ذکر می کنند: «اکرم کل رجل عالم عارف شاعر...» که در پایان، بیش از یک فرد، تحت عام باقی نمی ماند، اگر در این صورت، تخصیص مطرح بود، تخصیص به اکثر و مستهجن بود اما چون تخصیص، مطرح نیست بیش از یک فرد هم برای آن، باقی نیست مانند آیه شریفه **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ** که در شأن امیر المؤمنین صلوات الله علیه وارد شده که عنوانش جمع است لکن بر یک فرد، منطبق است چون خصوصیات مذکور تنها بر امیر مؤمنان علیه السلام منطبق می باشد.

۳- وقتی می خواهند، بگویند: دهانه چاه را تنگ قرار بده چنان تعبیری می کنند و معنایش این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنای «ضيق فم الرکيه» این است که چاه را «ضيقا» احداث کن.

فأنه يقال: مجزّد احتمال استعماله فيه لا- يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، و الثابت من مزاحمته بالخاصّ أنّما هو بحسب الحجّية تحكيما لما هو الاقوى، كما أشرنا اليه آنفا. و بالجمله: الفرق بين المتّصل و المنفصل و ان كان بعدم انعقاد الظهور في الاوّل الا في الخصوص، و في الثّاني الا في العموم، الا أنّه لا وجه لتوهم استعماله مجازا في واحد منهما أصلا، و أنّما اللازم الالتزام بحجّية الظهور في الخصوص في الاوّل، و عدم حجّية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجّيه فيه في الثّاني فتفطن [1].

- شرح :

مستلزم مجاز است.

[1]- ب: عمده بحث ما در مخصّص «منفصل» است که: مولا ابتدا می گوید: «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقلّی می گوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء».

آیا در فرض مذکور، اکرم «العلماء» در غیر معنای حقیقی استعمال شده و مانند استعمال اسد در رجل شجاع است یا اینکه اکرم «العلماء» در همان معنای حقیقی استعمال شده و اراده استعمالی مولا- به اکرام تمام علما تعلق گرفته لکن از نظر اراده جدّی و حقیقی مولا، تضيیقی مطرح است؟

سؤال دیگر: اصلا چرا مولا به آن نحو مرادش را بیان می کند؟

جواب: روش تقنین و قانون گذاری، چنین است که ابتدا قانونی را به صورت عام بیان می کنند سپس تخصیص (1) و تضيیق در آن ایجاد می نمایند که این مسئله در مقام تقنین، یک روش عقلائی هست بنابراین: هنگام جعل حکم و قانون از نظر اراده استعمالی، حکم به اکرام تمام علما تعلق گرفته لکن از جهت اراده جدّی، تضيیقی در دائره حکم ایجاد شده و تخصیص، تصرّف در اراده جدّی هست نه اراده استعمالی.

به عبارت دیگر: در باب جملات و الفاظ با دو مسئله، مواجه هستیم: الف: ظواهر الفاظ. ب: حجّیت ظواهر.

ص: ۳۷۹

۱- که به اصطلاح روز، عنوان «تبصره» دارد.

متکلمی که لفظی را استعمال می نماید، ابتدا محاسبه می کند که فلان لفظ از نظر لغت و معنای حقیقی در چه چیز ظهور دارد سپس حجیت ظهور، مطرح می شود و می گوئیم فلان معنای «ظاهر» را بر متکلم تحمیل و به کلامش احتجاج می نمائیم و می گوئیم شما فلان «ظاهر» را اراده نمودید پس: ظهور، مربوط به لفظ و حجیت ظهور، مربوط به متکلم است.

در محل بحث، یک ظهور، مطرح است و یک حجیت ظهور.

ما مدعی هستیم که «اکرم کلّ عالم» مسلماً دلالت بر عموم دارد اما از نظر حجیت آن ظهور، گرفتار یک دلیل اقوا و حاکمی به نام «لا-تکرم الفسّاق من العلماء» هست که حجیت را از ظهور اکرم العلماء، نسبت به عالم فاسق سلب نموده زیرا خاص، نسبت به عام «نص» یا «اظهر» هست به عبارت دیگر «خاص» در خروج فاسق، یک حجّت اقوا هست و حجّت غیر اقوا را مغلوب نموده.

سؤال: در چه مقدار آن را مغلوب نموده؟

جواب: در همان مقدار مورد تنازع، یعنی: عالم فاسق که اکرم العلماء دلالت بر وجوب اکرامش دارد اما لا تکرم الفسّاق، دالّ بر عدم وجوب اکرام او هست و چون خاص، حجّت اقوا هست، مانع حجیت ظهور غیر اقوا- اکرم کلّ عالم- نسبت به عالم فاسق شده و در نتیجه، اکرم کلّ عالم، مغلوب شده و نسبت به عالم فاسق نتوانسته، حجیت پیدا کند اما اگر از مورد مخصّص صرف نظر نمودیم و با عالمی مواجه شدیم که عادل هست (۱) لکن جهتی در او تحقّق دارد که ما تردید پیدا کردیم، وجوب اکرام دارد یا نه در برابر حجیت «اکرم کلّ عالم» (۲) چه دلیل اقوائی وجود دارد که نتواند حجیت پیدا کند.

ص: ۳۸۰

۱- فاسق نیست.

۲- نسبت به آن مورد.

و قد أُجيب عن الاحتجاج بأنّ الباقي أقرب المجازات. وفيه: أنه لا اعتبار في الاقربيه بحسب المقدار، و أنّما المدار على الاقربيه بحسب زياده الانس الناشئه من كثره الاستعمال [١].

- شرح :

نتیجه: ظهور اکرم کلّ عالم به قوّت خود باقی هست و دلیل مخصّص از نظر «حجّیت» با آن منازعه دارد اما از نظر اصل «ظهور» و دلالت لفظی و استعمال در معنای حقیقی، هیچ گونه معارضه ای بین «اکرم کلّ عالم» و «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» مطرح نیست پس چگونه می توان لا تکرّم الفسّاق را قرینه گرفت که «اکرم کلّ عالم» در غیر موضوع له خود استعمال شده.

استعمال، مربوط به عالم ظهور است و «لا تکرّم الفسّاق» با اصل ظهور «اکرم کلّ عالم» تعارضی ندارد بلکه با حجّیت ظهور، معارض است لذا در حجّیت، مغلوب واقع می شود آن هم نسبت به مورد مخصّص اما نسبت به ما عدا و غیر از مورد مخصّص، نقصی در حجّیت ظهور «اکرم کلّ عالم» تصوّر نمی شود.

خلاصه: پاسخ کسانی که عام را نسبت به ما عدا و غیر مورد مخصّص مجمل و غیر قابل تمسّک دانسته اند، واضح شد پس تخصیص (١)، مستلزم مجازیت نیست.

[١]- ٢- جواب دیگری که از احتجاج (٢) مذکور داده شده این است که: قبول داریم تخصیص عام، مستلزم مجازیت است و مجازات، مراتب متعدّدی دارد لکن ما عدا و غیر مورد مخصّص - تمام الباقي - از بین مجازات، دارای امتیازی هست که قرینه می شود عام را بر «تمام الباقي» حمل نمائیم و امتیاز مذکور اقریبیت «تمام الباقي» می باشد که مرجّح و معین آن مجاز است.

مصنّف رحمه الله: آیا اقریبیت مذکور از جهت کتبیت و مقدار است یا از نظر انس و آشنائی ذهن؟

ص: ٣٨١

١- چه در مخصّص متصل و چه در منفصل.

٢- ای اجیب عن احتجاج النافی مطلقا بالاجمال الناشی من تعدد المجازات. ر. ک: منتهی الدرّایه ٣/ ٤٨٩.

و فی تقریرات بحث شیخنا الاستاد قدس سره فی مقام الجواب عن الاحتجاج (۱) ما هذا لفظه: «و الاولى أن یجاب بعد تسلیم مجازیة الباقی بأن دلالة العام علی کل فرد من أفراده غیر منوطه بدلالته علی فرد آخر من أفراده و لو كانت دلالة مجازیة، اذ هی بواسطه عدم شموله للأفراد المخصوصه، لا- بواسطه دخول غیرها فی مدلوله فالمقتضی للحمل علی الباقی موجود و المانع مفقود، لأن المانع فی مثل المقام انما هو

- شرح :

شما درصدد هستید بگوئید که فرضا اگر عامی دارای صد فرد هست اما ده فردش از تحت آن عام، خارج شد، نود فرد دیگر- تمام الباقی- نسبت به صد، اقریبیت دارد به عبارت دیگر: وقتی نود را با صد بسنجیم، اقریبیت آن بیش از هشتاد یا هفتاد، نسبت به صد می باشد.

اشکال ما- مصنف- این است که اقریبیت کمی چه ارتباطی به مقام ظهور و دلالت لفظ دارد در دلالت لفظ باید «انس» مطرح باشد که آن هم از کثرت استعمال ناشی می شود یعنی: اگر لفظی «کثیرا» در یک معنا استعمال شد (۲)، کثرت انس، حاصل می شود و زیادی انس، موجب اقریبیت است پس: اقریبیت از نظر مقدار و کمیت اثری ندارد.

نتیجه: اگر منظور شما- مجیب- اقریبیت کمی هست، اثری بر آن مترتب نمی شود یعنی: اصل اقریبیت را قبول داریم لکن کبرای قضیه را از شما نمی پذیریم (۳) و اگر منظورتان از اقریبیت، اقریبیت به معنای آشنائی ذهن و کثرت انس است- که منشأ آن، کثرت استعمال می باشد- ما صغرای قضیه را از شما نمی پذیریم که: به چه دلیل، عام «کثیرا» در «تمام الباقی» استعمال می شود به عبارت دیگر به چه دلیل، ارتباط و انس آن با لفظ، بیشتر از سائر مراتب مجاز و سائر احتمالات است لذا در یک صورت، صغرا ممنوع است و در فرض دیگر، کبرا.

ص: ۳۸۲

۱- ای: احتجاج النافی للحجیه بالاجمال الناشئ عن تعدد المجازات. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۴۹۰.

۲- گرچه در معنای مجازی باشد.

۳- اقریبیت مذکور، مرجح نیست.

ما یوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و المفروض انتفاؤه بالنسبه الى الباقي، لاختصاص المخصّص بغيره، فلو شكّ فالاصل عدمه» انتهى موضع الحاجة [۱].

- شرح :

نقد و بررسی فرمایش شیخ اعظم در «تقریرات»

نقد و بررسی فرمایش شیخ اعظم در «تقریرات» (۱)

[۱]- ۳- جواب دیگر از احتجاج نافین، این است که: فرض کنید تخصیص عام، مستلزم مجازیت است لکن «تمام الباقي» دارای خصوصیتی می باشد که:

آن عام که دلالت بر عموم داشت، لازمه دلالتش بر عموم، این بود که شامل عمرو، بکر، خالد و ... می شد یعنی بر هر یک از افرادش مستقلاً شامل می شد بدون اینکه شمول و دلالتش بر افراد، ارتباطی به هم داشته باشد به عبارت دیگر: وقتی عام، شامل عمرو می شد به خاطر این نبود که شامل بکر شده و همچنین شمولش نسبت به خالد به خاطر این نبود که شامل عمرو شده، بلکه تمام افراد در یک سطح، مشمول عام هستند لکن مخصّصی از ناحیه مولا صادر شده و نقش تخصیص مذکور، این است که مانع دلالت و شمول عام، نسبت به مورد مخصّص و زید شده و شما- مستدل- هم می گوئید عدم دلالتش بر زید، مستلزم مجازیت است (۲) ما هم فرضاً قبول می کنیم لکن نکته کلام ما این است که مجازیت برای عدم دلالت و عدم شمول، نسبت به زید است اما شمول عام، نسبت به عمرو، بکر و خالد چه نقصی دارد؟

مقتضی شمول و دلالت، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن یک مانع قوی به نام مخصّص- لا تکرم زیدا- زید را از تحت عام، خارج نموده اما نسبت به شمول و دلالت بر سائر افراد- تمام الباقي- نقصی وجود ندارد.

آیا دلالت و شمول عام، نسبت به بکر، ارتباطی به دلالت بر زید داشت و آیا دلالت عام بر افرادش ارتباطی به یکدیگر دارد؟

ص: ۳۸۳

۱- ر. ک: مطارح الانظار ۱۹۲.

۲- مستند مجازیت هم خروج زید است. نه اینکه ارتباطی به شمول عام نسبت به «تمام الباقي» داشته باشد.

قلت: لا- يخفى أنّ دلالته على كلّ فرد أنّما كانت لاجل دلالته على العموم و الشّمول، فاذا لم يستعمل فيه و استعمل في الخصوص كما هو المفروض مجازا، و كان اراده كلّ واحد من مراتب الخصوصيّات ممّا جاز انتهاء التّخصيص اليه(1)، و استعمال العامّ فيه مجازا ممكنا كان تعيين [تعيّن] بعضها بلا معيّن ترجيحا بلا مرجح، و لا مقتضى لظهوره فيه، ضروره أنّ الظهور اما بالوضع، و امّا بالقرينه، و المفروض أنّه ليس بموضوع له، و لم يكن هناك قرينه، و ليس له موجب آخر، و دلالته على كلّ فرد على حده حيث كانت في ضمن دلالته على العموم لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم اذا لم تكن هناك قرينه على تعيينه. فالمانع عنه و ان كان

- شرح :

خير! كأنّ دلالت بر هريك، مستقل بود منتها نسبت به زيد، يك مانع قوی محقق شد و زيد را از مشموليت عام خارج نمود و مانع مذکور، سبب شد، عام، عنوان مجازيت پيدا کند اما دلالتش نسبت به سائر افراد از جهت مقتضى، هيچ گونه نقصى ندارد و چنانچه شما احتمال مي دهيد مخصّص و مانعي مطرح باشد، در مواردی که مکلف، احتمال وجود مانع بدهد اصالت عدم مانع، مشکل را حل مي کند پس مقتضى، موجود است و اصالت عدم مانع هم وجود مانع را نفی مي کند(2) پس چرا عام، نسبت به سائر افراد- تمام الباقي- دلالت و شمول نداشته باشد؟

خلاصه فرمایش شيخ اعظم رحمه الله: در عام، دلالات، ارتباطی به يکديگر ندارند، عام از نظر شمول، نسبت به افراد، دارای مقتضى هست و يک فرد قطعا از آن خارج شده اما شما نسبت به افراد مشکوک التّخصيص در وجود مانع، تردید دارید، اصالت عدم مانع، ضميمه آن مقتضى می شود و دلالت عام، نسبت به سائر افراد، کامل می شود.

ص: ۳۸۴

۱- و هو ما لم يلزم تخصيص الاكثر. ر. ك: عنایه الاصول ۲/ ۲۵۸.

۲- به عبارت ديگر: يا «وجدانا» مانع، مفقود است يا به اصالت عدم مانع.

مدفوعا بالاصل، الا أنه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع. نعم (۱) انما يجدى اذا لم يكن مستعملا الا فى العموم كما فيما حَقَّقناه فى الجواب، فتأمل جيِّدا [۱].

- شرح :

[۱]- مصنف رحمه الله: نمى توان بيان شيخ اعظم قدس سره را پذيرفت.

توضيح ذلك: شما- شيخ اعظم- فرموديد: مقتضى شمول و دلالت عام، نسبت به تمام افراد، موجود است لكن سؤال ما اين است كه مقتضى، کدام است؟

مقتضى، اين است كه «اكرم كلِّ عالم» دلالت بر عموم نمايد و شامل عمرو، بكر، خالد و ... بشود اما اگر گفتيد لازمه تخصيص، اين است كه «اكرم كلِّ عالم» در عموم استعمال نشده (۲) در اين صورت، چگونه مى گوئيد عام، اقتضای شمول، نسبت به «كلِّ فرد» را دارد اقتضای شمول، نسبت به «كلِّ فرد» فرع بر اين است كه در عموم استعمال شده باشد و مثلا شامل تمام صد فرد بشود اما اگر گفتيد «اكرم كلِّ عالم» مفاد و لازمه اش اين است كه بعد از تخصيص درصد عالم استعمال نشده پس در چه چيز استعمال شده؟

شما كه مى فرمائيد وقتى «زيد» از تحت عام، خارج شد، عام مذکور در نود و نه عالم استعمال شده، چه مزيت و مرجحى براى آن نود و نه فرد هست (۳)؟- و لا مقتضى لظهوره

ص: ۳۸۵

۱- يعنى: ان اصل عدم المانع انما يجدى فيما اذا استعمل العام فى العموم و شك فى تخصيصه، ضروره ان هذا الاصل يجدى ح لوجود المقتضى و هو الاستعمال فى العموم و كون الشك فى وجود المانع فيجربى الاصل و يترتب عليه حجية العام فى تمام مدلوله. ر. ك: منتهى الدرايه ۳/ ۴۹۶.

۲- كما اينكه شما مسأله مجازيت را پذيرفتيد- معنای مجازيت هم اين است كه عام در عموم استعمال نشده.

۳- به عبارت ديگر: نود و نه فرد، غير از عام است، نود و هشت فرد هم غير از عام مى باشد و همچنين نود و هفت فرد و ... پس مسأله اجمال، مطرح مى شود، و جهتي ندارد كه بگوئيم «تمام الباقي» كه غير موضوع له هست از بين مجازات، امتياز دارد.

فیه (۱) ضروره (۲) انّ الظهور اما بالوضع و اما بالقرینه و المفروض انه ليس بموضوع ...-

اگر بگوئید نود و نه فرد هم در ضمن صد فرد بوده، جواب ما این است که «صد» عالم که مستعمل فیه نبود.

اما طبق پاسخ ما که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم، گفتیم از ابتدا مستعمل فیه، صد عالم است گرچه پنجاه نفر هم به وسیله مخصّص از تحت عام، خارج شود، «تخصیص» در استعمال و مستعمل فیه اثری ندارد.

شما- شیخ اعظم رحمه الله- که از مستدل پذیرفتید، تخصیص، مستلزم مجازیت است و معنای مجازیت، این است که عام در صد فرد استعمال نشده پس در چه چیز استعمال گشته؟ بنابراین، مسئله اجمال مطرح می شود و ...

به عبارت دیگر: شما که فرمودید دلالات در یک ردیف و مقتضی در تمام افراد، موجود است منتها در خصوص زید، مانع، مطرح است و نسبت به افراد دیگر در وجود مانع تردید داریم لذا به اصالت عدم مانع تمسک می کنیم، آن بیان، صحیح نیست زیرا اشکال ما این است که به چه دلیل، مقتضی در تمام افراد، موجود است، مقتضی در صورتی محقق است که عام در «عموم» استعمال شده باشد درحالی که فرض مسئله، در موردی است که «لم يستعمل فی العموم» و لذا شما مجازیت را پذیرفتید پس مقتضی دلالت و شمول، کدام است؟

نتیجه: طبق بیان شما اگر ما نسبت به عمرو تردید نمائیم که مخصّصی مطرح هست یا نه، شک ما مربوط به وجود و عدم مانع نیست تا به اصالت عدم مانع تمسک نمائیم بلکه

ص: ۳۸۶

۱- ای: لظهور العام فی الخصوص.

۲- تعلیل لعدم المقتضی لظهور العام فی الخصوص و قد عرفت تقریبه- اذ لا- مقتضی لظهوره فی الباقي لان منشأ الظهور و مقتضیه اما الوضع و اما القرینه و كلاهما مفقود. «اما الاول» فواضح لان المفروض عدم كون الباقي معنی حقیقیا للعام. «و اما الثاني» فلعدم قرینه فی البین الا الخاص و هو قرینه صارفه لا معینه فالموجب لظهور العام فی الباقي مفقود. ر. ک: منتهی الدرایه ۴۹۴-۴۹۳.

فصل: اذا كان الخاصّ بحسب المفهوم مجملا بأن كان دائرا بين الاقل و الاكثر و كان منفصلا، فلا يسرى اجماله الى العام، لا حقيقه، و لا- حكما، بل كان العام متبعا فيما لا يتبع فيه الخاصّ، لوضوح أنّه حجّه فيه بلا مزاحم أصلا، ضروره أنّ الخاصّ أنّما يزاحمه فيما هو حجّه على خلافه تحكيما للنصّ أو الاظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى [۱].

- شرح :

ترديد ما نسبت به اصل مقتضى هست که آیا «اکرم کلّ عالم» بعد از تخصیص، شامل عمرو می شود یا نه و اگر نسبت به مقتضى ترديد داشته باشیم، دلیلی وجود ندارد تا شکّ ما را برطرف نماید لذا به نظر ما، فرمایش شیخ اعظم رحمه الله قابل قبول نیست و باید همان جواب اول را پذیرفت یعنی: اصلا تخصیص عام، مستلزم مجازیت نیست و عام در معنای حقیقی خودش ظهور وضعی دارد و ...

آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می کند یا نه؟ «مخصّص مجمل»

شبهه مفهومیه

[۱]- گاهی برای عام، مخصّصی بیان می کنند که از نظر «مفهوم» اجمال دارد یعنی:

مقصود متکلم در مورد مخصّص برای ما مبهم و مجمل است، ضمنا اجمال و ابهام بر دو گونه است:

الف: گاهی مقصود متکلم، بین اقلّ و اکثر، مردّد است که در این موارد، یک قدر متیقّن وجود دارد که مسلما مورد اراده مولا هست و یک زائد و اکثر که مردّد است.

مثال: فرضا مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا تکرم الفسّاق من العلماء» لکن «فاسق» مفهوما برای ما اجمال دارد، نمی دانیم آیا خصوص مرتکب گناه کبیره است یا اینکه اعّم از مرتکب کبیره و صغیره می باشد بنابراین، مرتکب کبیره، قدر متیقّن و مرتکب صغیره، مشکوک است و نمی دانیم مراد مولا هست یا نه.

ب: گاهی هم ترديد، بین متباینین هست مثلا نمی دانیم آیا مراد متکلم، این فرد است یا آن فرد و نوع دیگر.

مثال: مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا تکرم زیدا العالم» لکن در میان علما دو فرد به

نام زید داریم یکی زید بن بکر و دیگری زید بن عمرو پس با وجود خطاب مذکور، تردید، بین متباینین است و قدر متیقنی هم ندارد بنابراین، مخصّص در فرض مذکور، اجمال مفهومی دارد و تردید هم بین متباینین است.

خلاصه: در محلّ بحث گاهی تردید، بین متباینین و گاهی بین اقلّ و اکثر (۱) می باشد.

تذکّر: در دو فرض مذکور، گاهی مخصّص، متصل است و گاهی منفصل پس در حقیقت، چهار صورت به این نحو، محلّ بحث است:

۱- مخصّص، منفصل و تردید، بین اقلّ و اکثر. ۲- مخصّص، منفصل و تردید، بین متباینین. ۳- مخصّص، متصل و تردید، بین اقلّ و اکثر. ۴- مخصّص، متصل و تردید، بین متباینین.

حکم صورت اول (۲): در فرض مذکور، اجمال مخصّص، هیچ نقصی نسبت به عموم عام وارد نمی کند و در مورد مرتکب صغیره به عموم عام تمسّک می نمایم زیرا دلیل مخصّص در مقداری که خودش در آن، حجّیت دارد، نسبت به عام اقوا (۳) هست و باید خودش دلالت نماید به عبارت دیگر: اگر فاسق «مفهوما» بین اقلّ و اکثر، مردّد شد، دلیل مخصّص، نسبت به قدر متیقّن آن- یعنی: مرتکب کبیره- حجّیت دارد اما آیا نسبت به

ص: ۳۸۸

۱- کما اینکه در بحث اشتغال هم این مسئله، مطرح است که: گاهی اصل تکلیف، مسلم است لکن مکلف به، مردد بین «متباینین» می باشد مثلا مکلف می داند تکلیفی متوجه او شده اما نمی داند فرضا مکلف به نماز ظهر است یا صلوات جمعه و گاهی اصل تکلیف، مسلم می باشد اما تردید، بین «اقل و اکثر» مطرح است مثل اینکه فرضا می دانیم نماز ظهر، مأمور به و دارای اجزا و شرائطی هست لکن نمی دانیم دارای ده جزء است یا نه جزء، فرضا نمی دانیم بعد از حمد، سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه.

۲- یعنی: مخصّص، منفصل و تردید بین اقل و اکثر هست که مثالش را اول بحث بیان کردیم.

۳- زیرا خاص، نسبت به عام «نص یا اظهر» هست به عبارت دیگر، عنوان خاص و عام، «نص و ظاهر» یا «اظهر و ظاهر» می باشد و نص- یا اظهر- بر ظاهر، مقدم است.

و ان لم يكن كذلك بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقا(١) أو بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلا، فيسرى اجماله اليه حكما في المنفصل المرّد بين المتباينين، و حقيقه في غيره(٢). أمّا الأوّل(٣)، فلأنّ العامّ على ما حقّقناه كان ظاهرا في عمومه الا أنّه لا يتّبع ظهوره في واحد من المتباينين المّدين علم تخصيصه بأحدهما. و أمّا الثّاني(٤)، فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكلّ واحد من الأقلّ و الأكثر، أو لكلّ واحد من المتباينين لكنّه(٥) حجّه في الأقلّ، لأنّه المتيقّن في البين.

- شرح :

زائد و اكثر - مرتكب صغيره - هم حجّت است؟

آيا اگر عنوانی در دليل، اخذ و بين اقلّ و اكثر، مرّد شد، می تواند نسبت به زائد، حجّيت داشته باشد؟

خير! پس «لا تكرم الفسّاق من العلماء» نسبت به مرتكب صغيره حجّيت ندارد و فرض مسئله، اين است كه «اكرم كلّ عالم» در «كلّ عالم» استعمال شده لذا عامّ مذکور در مورد مرتكب صغيره حجّيت دارد و حجّيتش «بلا- مزاحم» هست زيرا دليل مخصّص، نسبت به قدر متيقّن، حجّيت دارد نه در زائد و اكثر.

خلاصه: اگر مخصّص، منفصل و تردید، بين اقلّ و اكثر باشد، اجمالش به عام سرايت نمی کند. - لا حقيقه(٦) و لا حكما.

ص: ۳۸۹

- ۱- خواه مخصّص، متصل باشد خواه منفصل.
- ۲- من المرّد بين المتباينين مع الاتصال و بين الاقل و الاكثر كذلك.
- ۳- ای سريان الاجمال حكما في المنفصل المرّد بين المتباينين.
- ۴- ای سريان الاجمال حقيقه في المرّد بين المتباينين مع الاتصال و بين الاقل و الاكثر معه]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۳۰۸ - ۳۰۷.
- ۵- الضمير راجع الى العام المتصل به الخاص و المراد من الاقل هي الافراد المقطوع بعدم دخولها في عنوان المخصّص مشكيني رحمه الله ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۱/ ۳۳۹
- ۶- بارتفاع ظهوره و لا حكما بارتفاع حجيه ظهوره. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۹۵.

فانقدح بذلك الفرق بين المتصل و المنفصل، و كذا في المجمل بين المتباينين و الاكثر و الاقل فلا تغفل [۱].

- شرح :

[۱]- تذکر: اکنون باید حکم سه فرض باقی مانده را بیان کنیم که دو صورتش دارای یک حکم و صورت دیگر آن، حکم جداگانه ای دارد.

حکم فرض دوّم: صورت دوّم، این است که: مخصّص، منفصل و تردید، بین متباينين می باشد.

مثال: مولا ابتداء فرموده: «اکرم کلّ عالم» اما بعدا به دلیل مستقل گفته است «لا تکرّم زیدا العالم» لکن دو عالم به نام «زید» داریم و نمی دانیم مقصود متکلم کدام یک از آن ها هست.

در فرض مذکور، نفس مخصّص، یک دلیل مستقل و دارای اجمال هست زیرا مولا بیان ننموده که مقصودم زید بن بکر است یا زید بن عمرو لذا نمی توان به مخصّص تمسّک کرد پس نفس مخصّص «حقیقتا» اجمال دارد.

سؤال: آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می کند یا نه و بر فرض سرایت آیا عام «حقیقتا» مجمل می شود یا «حکما» (۱)؟

جواب: مصنّف رحمه الله حدّ وسط را انتخاب نموده و فرموده اند: اجمال دلیل مخصّص منفصل، «حکما» به عام سرایت می کند نه «حقیقتا» و علّتش همان است که قبلا- هم بیان کرده ایم: اگر عامی به مخصّص منفصل تخصیص بخورد در همان موضوع له و معنای حقیقی خود استعمال می شود، در فرض مذکور، مقصود از عام، «کلّ عالم» می باشد و در همان معنای حقیقی ظهور دارد لذا اگر مخصّص، مجمل شد، ضربه ای به ظهور عام

ص: ۳۹۰

۱- معنای اجمال حکمی، این است که: اثر و حکم اجمال، مترتب می شود اما حقیقتا اجمال وجود ندارد.

وارد نمی شود و بدیهی است که ظهور در برابر اجمال و مجمل در مقابل مبین قرار دارد، اگر دلیلی در معنائی ظهور پیدا کرد می توان گفت «فهدا لیس بمجمل» و چون «اکرم کلّ عالم» در «کلّ عالم»، ظهور دارد لذا حقیقتا برای آن، اجمال، مطرح نیست.

سؤال: درعین حال که عام حقیقتا اجمال ندارد آیا در مثال مذکور که مولا به صورت مخصّص منفصل فرموده «لا تکرم زیدا العالم» و یکی از آن دو «زید» را به نحو اجمال از تحت عام خارج نموده، می توان به عموم عام که دارای ظهور است، تمسک نمود یا نه به عبارت دیگر آیا درعین حال که ظهور دارد، دارای حجّیت هم هست یا نه؟

مصنّف رحمه الله: عامّ مذکور حجّیت ندارد زیرا علم اجمالی داریم که یک «زید» از عام خارج شده و علم اجمالی نسبت به اینکه عام درباره «زید» حجّیت ندارد، مانع حجّیت عام می شود- مانند همان علم اجمالی در باب تکالیف- پس اثر علم اجمالی مزبور، این است که به نحو اجمال می دانیم یک «زید» از تحت عام، خارج شده و مراد جدّی مولا نیست بنابراین «اکرم کلّ عالم» حقیقتا اجمال ندارد چون ظهور آن، محفوظ است و عام در غیر موضوع له استعمال نشده «فهدا ظاهر غیر مجمل» لکن اثر و حکم اجمال بر آن مترتب می شود و برای احراز حکم زید نمی توان به عام تمسک نمود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از آن دو «زید» از عام، خارج شده و هیچ گونه مرجّحی مطرح نیست لذا نسبت به حکم آن دو نفر (1) به «لا تکرم زیدا العالم» نمی توان تمسک نمود و همچنین نمی توان به عام تمسک کرد لذا تعبیر ما در قسم مذکور، این است که: اجمال دلیل مخصّص منفصل «حقیقتا» به عام سرایت نمی کند بلکه نتیجه، اثر و حکم اجمال بر آن مترتب می شود.

ص: ۳۹۱

۱- که «لا تکرم زیدا العالم» نسبت به آن ها مردد است.

حکم فرض سوّم و چهارم: اگر مخصّص، متصل باشد و مفهوماً اجمال پیدا کند، اجمالش به عام هم سرایت می کند خواه تردید، بین اقلّ و اکثر باشد یا بین متباینین زیرا مخصّص متصل در برابر عام، یک دلیل مستقل نیست و قبلاً هم بیان کردیم که اصلاً نباید بر مخصّص متصل عنوان «مخصّص» اطلاق نمود بلکه مخصّص متصل از قبیل «ضیق فم الرّکبه»^(۱) می باشد و درحقیقت، بیش از یک دلیل نداریم و چنانچه قسمتی از آن، مجمل شود، تمام دلیل اجمال پیدا می کند.

اینک به توضیح آن دو فرض می پردازیم: الف: مخصّص، متصل^(۲) و تردید، بین اقلّ و اکثر: مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و شما می دانید که مرتکب کبیره از تحت عام، خارج است اما نسبت به مرتکب صغیره تردید دارید که آیا او هم فاسق است یا نه به عبارت دیگر: شما فقط با یک دلیل، مواجه هستید و نمی دانید که آیا مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا به کدام دلیل می توانید، تمسک کنید؟

آیا اگر شما تردید نمائید که فلان فرد، عالم است یا نه می توانید به عام تمسک نمائید؟

اگر نمی دانید که عنوان عالم بر زید، منطبق است یا نه نمی توان به عام تمسک نمود، در فرض مسئله هم که عنوان عالمیت، محرز می باشد لکن وصف غیر فاسق نبودن، محرز نیست و از جهت مفهوم اجمال دارد، نمی توان به عام و «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسک نمود^(۳).

بخلاف فرض اوّل که مخصّص، منفصل و تردید بین اقلّ و اکثر بود و اجمال به

ص: ۳۹۲

۱- معنای جمله مذکور، این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنایش این است که چاه را «ضیقاً» احداث کن.

۲- ضمناً فرض مسئله در جایی است که مخصّص متصل «مفهوماً» اجمال دارد.

۳- البته حجیت عام، نسبت به اقل - و قدر متیقن - به قوت خود باقی هست.

عام سرایت نمی کرد، در محلّ بحث (۱) که مخصّص متصل اجمال دارد، عام هم مجمل می شود و اجمالش حقیقی است یعنی شما نمی دانید آیا مرتکب صغیره، تحت عموم عام هست یا نه و در نتیجه نمی توان حکم مورد شک را از دلیل استفاده کرد.

ب: مخصّص، متصل و تردید، بین متباینین: مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم الا زیدا» لکن در میان علما دو فرد به نام زید داریم یکی به نام زید بن بکر و دیگری به نام زید بن عمرو و نمی دانیم مقصود مولا کدام فرد است.

در فرض مذکور، اجمال مخصّص به عام هم سرایت می کند (۲) و نمی توان وجوب اکرام زید را از «اکرم کلّ عالم» استفاده کرد زیرا مستثنا و مستثنا منه دو جمله مستقل نیست بلکه یک جمله هست و عالمی که غیر از زید باشد، وجوب اکرام دارد اما فعلا- که دو عالم به نام زید داریم، وجوب اکرام هیچ کدام را نمی توان از عام مذکور استفاده نمود و چنانچه دلیل دیگری مطرح باشد به آن رجوع می کنیم و الا از طریق رجوع به اصول عملیه باید حکم مسئله را مشخص نمود.

جمع بندی: حکم صور چهارگانه مذکور چنین شد: الف: در فرض اوّل، اجمال مخصّص به عام سرایت نمی کند- لا حقیقتا و لا حکما.

ب: در فرض دوّم، اجمال مخصّص به عام سرایت می کند- حکما لا حقیقتا.

ج: در فرض سوّم و چهارم، عام «حقیقتا» مجمل می شود.

ص: ۳۹۳

۱- یعنی: فرض سوّم.

۲- «حقیقتا» عام، مجمل می شود.

و أما اذا كان مجملا بحسب المصداق(۱) بأن اشبه فرد و تردد بين أن يكون فردا له أو باقيا تحت العام، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به، ضروره عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص كما عرفت [۱].

- شرح :

«شبهه مصداقيه»

[۱]- تذکر: آنچه را تاکنون در این فصل خوانده ایم در موردی بود که دلیل مخصیص، «مفهوما» اجمال داشت یعنی مقصود متکلم برای ما مشخص نبود لکن بحث فعلی در موردی است که دلیل مخصیص مفهوما مشخص است اما از نظر «مصداق» خارجی برای ما تردید پیدا شده و به اصطلاح علمی، بحث قبلی، شبهه مفهومی بود و اینک درباره شبهه مصداقی بحث می کنیم.

توضیح ذلک: در شبهه مصداقیه، دو فرض، محل بحث است یعنی: گاهی مخصیص، متصل است و گاهی منفصل که اینک به بیان آن دو صورت می پردازیم.

الف: در مخصیص متصل: مثلا- مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و منظور از فاسق برای ما مشخص است فرضا می دانیم مرتکب گناه کبیره و صغیره- هر دو- فاسق هستند و می دانیم زیدی که خارجا با او معاشرت داریم، «عالم» هست لکن نمی دانیم آیا او فاسق می باشد یا نه به عبارت دیگر نمی دانیم آیا مخفیانه مرتکب گناه شده یا نه پس در مفهوم «فاسق» تردید نداریم بلکه تردید ما در این جهت است که آیا از زید عالم خارجی، فسقی صادر شده یا نه، همان طور که نوعا تردید ما نسبت به عدالت افراد به نحو شبهه مصداقی می باشد و چنین نیست که مفهوم عدالت برای ما مشخص نباشد بلکه نمی دانیم آیا زید، عادل است یا نه؟

سؤال: آیا در فرض مسئله که مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و نمی دانیم آیا

ص: ۳۹۴

۱- و هی اربعة اقسام الا- انه لم یذکر التردد بین المتباینین متصلا کان المخصیص او منفصلا لدلاله عدم الحجیه فی الشبهه المفهومیه فیها علی عدمها هنا بطریق اولی مشکینی رحمه الله ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۴۲.

و أمّا اذا كان منفصلا عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، و التحقيق عدم جوازه، اذ غايه ما يمكن أن يقال في وجه جوازه، أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ فيما كان فعلا حجّج فيه و لا يكون حجّج فيما اشتبه أنّه من أفرادها، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» لا يكون دليلا على حرمة اكرام من شكّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل «أكرم العلماء» و لا يعارضه، فأنّه يكون من قبيل مزاحمه الحجّج (1) بغير الحجّج (2)، و هو في غايه الفساد، فإنّ الخاصّ و ان لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا، الا أنّه يوجب اختصاص حجّج العامّ في غير عنوانه من الافراد، فيكون «أكرم العلماء» دليلا و حجّج في العالم

- شرح :

زيد عالم خارجي، فاسق است یا نه می توان به عامّ مذکور تمسّك نمود یا نه؟

جواب: خیر!- ضروره عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص كما عرفت- زیرا از ابتدا ظهور برای عالم غیر فاسق، منعقد شده، فرضا می دانیم زید، عالم است اما نسبت به تحقّق وصف تردید داریم و تا وقتی عنوان موضوع دلیل، احراز نشود، نمی توان به عام تمسّك نمود پس مسلّمًا و بلا اشكال تمسّك به عام، جائز نیست.

اگر شما تردید پیدا می کردید که زید، عالم هست یا نه آیا می توانستید به عام تمسّك کنید؟ خیر! در فرض فعلی هم که تردید شما در خصوصیت وصف است ابتدا باید احراز نمائید که «هذا عالم غیر فاسق» تا بتوانید به «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسّك نمائید.

خلاصه: تمسّك به عام در شبهه مصداقیه مخصّص متّصل، بلا اشكال، جائز نیست لکن فرض مذکور محلّ نزاع نمی باشد بلکه صورت بعدی- مخصّص منفصل- محلّ کلام است.

ص: ۳۹۵

۱- ای: العام.

۲- ای الخاصّ في الفرد المشكوك انه منه، توضیحه انه لو لم يكن في البين عموم اصلا بل كان الموجود هو الخاص فقط فحينئذ لا يزاحم هذا الخاص حكم الاصل في المورد المشكوك من استصحاب وجوب اكرامه لو كان او البراءة عن التكليف الالزامي بالنسبه اليه مع أنّه لا- اضعف من الاصل فكيف في صورته وجود دليل اجتهادی ای العام علی حکمه]. ر. ك: شرح كفايه الاصول، مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۳۰۸ / ۱.

غير الفاسق، فالمصداق المشتبه و ان كان مصداقا للعام بلا كلام، الا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجّه، لاختصاص حجّيته بغير الفاسق.

و بالجمله: العامّ المخصّص بالمنفصل و ان كان ظهوره في العموم كما اذا لم يكن مخصّصا، بخلاف المخصّص بالمنفصل كما عرفت، الا- أنه في عدم الحجّيه الا- في غير عنوان الخاصّ مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدي الحجّتين، فلا بدّ من الرجوع الى ما هو الاصل في البين هذا اذا كان المخصّص لفظيا [١].

- شرح :

[١]- ب: در مخصّص منفصل: مثلا مولا فرموده: «اکرم العلماء» يا «اکرم کلّ عالم» سپس به دليل مستقل و مخصّص منفصل می گوید «لا- تکرّم الفساق من العلماء» و منظور از «فاسق» برای ما مشخص است لکن تردید ما در یک جهت خارجي هست که آیا بر زید عالم، عنوان فاسق، منطبق است یا نه- از جهت اینکه آیا مرتکب فسق شده یا نه.

سؤال: آیا در فرض مذکور می توان به عام تمسک نمود یا نه؟

جواب: «ففي جواز التمسك به خلاف» (١).

مسئله، محلّ خلاف است لکن به نظر مصنّف، تحقیق مطلب، این است که تمسک به عام، جائز نیست که اینک به بیان دلیل «مجوزین» می پردازیم.

شما- مصنّف- فرمودید در مثال مذکور «اکرم کلّ عالم»، در «عموم» ظهور دارد، در معنای حقیقی استعمال شده و در همان معنا هم حجّیت دارد منتها در آن مقداری که گرفتار حجّت اقوا شده نمی توان به عام تمسک نمود اما در موردی که حجّت اقوا نتوانست دخالت و دلالت داشته باشد، عموم، «بلا مزاحم و بلا معارض» هست و اتفاقا

ص: ٣٩٦

١- فالمشهور انه لا اجمال في العام فيجوز التمسك به لمورد الشك و لذلك افتوا بالضمنان فيما اذا دار امر الید بین أن تكون ید ضمان او لا- و نسب الى الشيخ الانصاری التمسك بعمومات الانفعال فيما اذا دار امر الماء بین القله القابله للانفعال او الكثره العاصمه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١ / ٣٨٠.

در محلّ بحث، مسئله به همان کیفیت است زیرا نسبت به زید که در عدالت و فسقش تردید داریم به «لا تکرّم الفسّاق» نمی توان تمسّک نمود چون اگر در موضوع دلیلی تردید نمائیم، نمی توان به نفس آن دلیل تمسّک کرد یعنی «لا تکرّم الفسّاق» نمی تواند وضع زید مشکوک العدالت و الفسق را مشخص کند لذا وقتی دلیل اقوال(۱) نتوانست شامل فرد مشکوک شود حجّیت و ظهور عام- در عموم- چه نقصانی دارد که شامل زید نشود لذا می گوئیم مشمولیت زید عالم برای عموم، قطعی هست و حجّیت عموم درباره او مسلم است و حجّت اقوا نمی تواند شامل آن فرد شود پس مانعی ندارد که نسبت به زید مشکوک العدالت و الفسق به «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمود و در نتیجه گفت: تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل مانعی ندارد.

قوله: «... و هو فی غایه الفساد».

مصنّف رحمه الله: تمسّک به عام- و همچنین تمسّک به مخصّص- در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل، جائز نیست(۲).

تذکّر: مصنّف رحمه الله بین مخصّص لفظی و لثبی، تفصیل قائل شدند لکن فعلا بحث ما در موردی است که مخصّص، لفظی باشد یعنی دو لفظ و دو کلام از مولا صادر شده، ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل فرموده «لا تکرّم الفسّاق من العلماء(۳)».

سؤال: چرا در محلّ بحث نمی توان به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمود و حکم

ص: ۳۹۷

۱- لا تکرّم الفسّاق.

۲- زیرا باید احراز فسق- عنوان- بشود تا بتوان به لا- تکرّم الفسّاق تمسّک نمود آیا اگر تردید داشته باشیم فلان مایع، خمر است یا نه می توان به دلیل حرمت شرب خمر تمسّک نمود؟ خیر! در محلّ بحث هم مسلما دلیل مخصّص، بیانگر حکم زید نمی باشد البته این مسئله، محلّ بحث ما هم نیست.

۳- مفهوم «فسق» برای ما مبین است لکن نمی دانیم بر زید عالم، عنوان فاسق، منطبق است یا نه- از جهت اینکه نمی دانیم مرتکب فسق شده یا نه.

زید مشکوک الفسق را از آن استفاده کرد به عبارت دیگر: چه قصوری در عام هست که نمی توان به آن تمسک نمود؟

شما- مصنف- فرمودید عام در عموم ظهور دارد، در معنای حقیقی و موضوع له استعمال شده و در هر موردی که ظهور، محقق باشد می توان به اصالت الظهور که معنایش حجیت ظهور است، تمسک نمود یعنی: ظاهر کلام برای عبد و مولا حجیت دارد و انسان می تواند به ظواهر کلام، استناد و احتجاج نماید به عبارت دیگر در عالمیت زید که تردیدی نیست لکن فسق او مشکوک است پس چرا نمی توان به «اکرم کلّ عالم» یا «اکرم العلماء» تمسک نمود؟

جواب: نکته و علتش این است که عام در تمام افراد و مصادیق «ظهور» دارد و معنای عام مذکور، «کلّ عالم» می باشد لکن عام، بعد از تخصیص، ذو عنوان شده و از نظر حجیت، دایره اش مضیق می شود کأنّ معنای عام مذکور، این است که: «اکرم العلماء غیر الفساق»، عام در «غیر الفساق» حجیت دارد و فرق مخصّص متصل و منفصل در این جهت است که اگر مولا از ابتدا می فرمود «اکرم العلماء غیر الفساق» ظهوری که برای آن منعقد می شد، نسبت به عالم غیر فاسق می بود اقیاً فعلاً- که با مخصّص منفصل، مطلب را بیان کرده، ضربه ای نسبت به ظهور وارد نمی شود و عام در «کلّ عالم» ظهور دارد اما باید «ظهور» حجیت پیدا کند و اصالت الظهور در آن جاری شود. نتیجه تخصیص در محلّ بحث، این است که حجیت در دایره معینی محدود می شود یعنی اکرم کلّ عالم در عموم ظهور دارد اما آن ظهور، نسبت به عموم حجیت ندارد بلکه در ما عدا و غیر مخصّص، حجیت است به عبارت دیگر، حجیت آن، نسبت به عنوان غیر مخصّص است یعنی: عالم غیر فاسق، «فسق»، عنوان مخصّص است و حجیت به غیر عنوان مخصّص، محدود می شود و آنچه که فعلاً برای ما حجیت دارد و انسان می تواند به آن احتجاج نماید کأنّ «اکرم العلماء غیر الفساق» می باشد و، عالمیت زید، مسلم است و اکرم العلماء از جهت

ظهور، شامل آن می شود لکن از جهت اصالت الظهور- حجّیت ظهور- شمولش مشکوک است لذا در مورد زید که فسقش مشکوک است نمی توان به عام تمسک نمود(۱) پس دلیل لفظی نداریم تا به آن تمسک نمائیم بنابراین باید با مراجعه به اصول عملیه، وضع زید را مشخص نمود.

تذکر: ممکن است چنین اعتراض و اشکالی نسبت به بیان مصنف رحمه الله در ذهن انسان خطور کند که: شما در فرض اول(۲) که مخصّص، منفصل بود و مفهوماً اجمال داشت، فرضاً معنای فاسق، مبین نبود، فرمودید نسبت به مرتکب صغیره می توان به عموم «اکرم العلماء» تمسک نمود.

سؤال: آیا بیان مصنف درباره آن قسم با فرمایش فعلی(۳) ایشان منافات ندارد؟ به عبارت دیگر: اگر معنای اکرم العلماء به لحاظ دلیل مخصّص، «اکرم العلماء غیر الفساق» هست، پس همان طور که در شبهه مصداقی نمی توان به آن تمسک نمود در شبهه مفهومی هم تمسک، جائز نیست.

آیا اگر تردید پیدا کردیم که مرتکب صغیره، فاسق است یا نه می توان به «اکرم العلماء» یا «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود یا نه؟ مصنف رحمه الله فرمودند در مخصّص منفصل، اجمال به عام سرایت نمی کند و در زائد بر قدر متیقن می توان به عام، تمسک نمود.

آیا بیان قبلی با فرمایش فعلی ایشان- در شبهه مصداقیه- منافات دارد یا نه؟

تقریر اشکال به بیان دیگر: سؤال: آیا عموم «عام» به قوت خود محفوظ است یا این که عام، عنوان پیدا کرده و ذو عنوان شده؟

ص: ۳۹۹

۱- کما اینکه نمی توان درباره او به «لا تکرّم الفساق من العلماء» تمسک نمود.

۲- از صور چهارگانه.

۳- در شبهه مصداقیه.

اگر «اکرم العلماء» ذو عنوان نگردد، و کلمه «غیر فاسق» ضمیمه آن نشود پس چرا در محلّ بحث نتوان حکم زید را از عامّ مذکور استفاده کرد، می دانیم «زید عالم» لکن نمی دانیم «فاسق ام لا» و عام هم که عنوان پیدا نکرده پس چرا نتوان به آن تمسّک نمود؟

اگر می گوئید عام، عنوان پیدا کرده و با ملاحظه دلیل مخصّص، معنایش «اکرم العلماء غیر الفسّاق منهم»، می باشد پس چرا در اجمال مفهومی فرمودید می توان به عام تمسّک کرد(۱).

خلاصه: چرا در آن فرض فرمودید اجمال به عام سرایت نمی کند و می توان به عموم تمسّک نمود و در بحث فعلی فرمودید نمی توان به عام تمسّک کرد.

نتیجه: تفصیل بین اجمال مفهومی و مصداقی به حسب ظاهر و دید ابتدائی، وجهی ندارد.

استاد معظم «دام ظلّه»: اگر بنا باشد، فرمایش مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» را بپذیریم باید از ناحیه ایشان به این نحو جواب دهیم که: بین دو مسئله، تفاوت هست.

توضیح ذلک: در موردی که شبهه، مفهومی هست و مفهوما عنوان فاسق اجمال دارد، ممکن است بگوئیم مخصّص، موجب می شود که عام عنوان پیدا کند امّا عنوانش «اکرم العلماء غیر الفسّاق» هست که قدر متیقّن فسّاق، مرتکب کبیره است یعنی عنوانی که برای عام حاصل می شود عنوان «غیر قدر متیقّن» است زیرا دلیل مخصّص، دارای قدر متیقّن می باشد و عنوانی که به عام داده می شود «ما عدا» و غیر قدر متیقّن است بخلاف اجمال مصداقی که تردیدی در عنوان مخصّص نداریم و معنای «اکرم العلماء»، اکرم العلماء غیر الفسّاق هست و معنای فاسق هم برای ما مبین می باشد لکن نسبت به زید

ص: ۴۰۰

۱- چرا نسبت به مرتکب صغیره که نمی دانیم فاسق است یا نه به عام تمسّک نمائیم؟.

خارجی تردید داریم که آیا فاسق است یا نه لذا می توان بین اجمال مفهومی و مصداقی این فرق را قائل شد که: عنوان عام در اجمال مصداقی، همان غیر مخصّص است و مخصّص هم برای ما مبین است اما در اجمال مفهومی باید بگوئیم عنوان و معنای عام، غیر قدر متیقّن از مخصّص است زیرا مخصّص، نسبت به قدر متیقّن، عام را محدود می نماید اما نسبت به زائد بر آن نمی تواند عام را محدود کند.

نتیجه: در اجمال مفهومی گرچه دائره حجّیت، محدود می شود لکن محدودیتش در آن مقداری هست که خاص، نسبت به آن مقدار حجّیت پیدا می کند و آن مقداری که خاص حجّیت دارد در مورد مرتکب کبیره است لذا حجّیت عام درباره مرتکب صغیره به قوّت خود باقی می ماند اما در اجمال مصداقی، شکی در مفهوم نداریم فرضاً می دانیم هم مرتکب کبیره و هم مرتکب صغیره، فاسق هستند اما نمی دانیم زید خارجی، مرتکب کبیره یا صغیره ای شده یا نه لذا در فرض مذکور که مفهوم برای ما مبین و مشخص است، «اکرم العلماء» در عالم غیر مرتکب صغیره و کبیره، حجّیت پیدا می کند و شما وقتی تردید داشته باشید که آیا زید، عالم غیر مرتکب کبیره و صغیره هست یا نه چگونه می توانید به «عام» تمسک نمائید پس علت فرق بین اجمال مصداقی و مفهومی همان بود که بیان کردیم، نتیجتاً در محلّ بحث اگر مخصّص، لفظی و منفصل باشد چون دائره حجّیت عام، مضیق می شود و انطباق آن عنوان بر فرد مرّد، مشکوک است لذا لا يجوز التمسک بالعام.

یادآوری: آنچه تاکنون درباره شبهه مصداقی بیان کردیم، مربوط به موردی بود که مخصّص، لفظی باشد.

و اما اذا كان لبيًا(۱)، فان كان ممّا يصحّ أن يتكلّم عليه المتكلّم اذا كان بصدد البيان في مقام التّخاطب، فهو كالمتمّصل حيث لا يكاد ينعدّد معه ظهور للعامّ الا في الخصوص [۱].

- شرح :

[۱]- تذکّر: بحث فعلی درباره شبهه مصداقی، در صورتی است که مخصّص، لّبی باشد.

در مخصّص لّبی، لفظی از ناحیه مولا صادر نمی شود لکن عقل انسان، حکم می کند، فرمانی را که مولا صادر نموده به نحو عموم، مرادش نیست بلکه باید فرضاً یک عنوان از آن، خارج شود.

مثلاً مولا به عبدش دستور می دهد تمام همسایگان را به منزل دعوت کن تا از آنان پذیرائی نمائیم لکن یکی از همسایگان، دشمن سرسخت مولا هست و عبد «یقین» دارد که مولا مایل نیست، او مورد تکریم و احترام قرار گیرد، در این صورت از آن به مخصّص لّبی تعبیر می کنند یعنی مخصّصی که مولا نسبت به آن حرفی نزده اما عبد با عقل خود، عنوان آن مخصّص را درک نموده.

مصنّف رحمه الله: مخصّص لّبی بر دو قسم است: الف: گاهی مخصّص لّبی به حدّی واضح و بدیهی است که مولا نیازی به ذکر آن نمی بیند و لازم نمی داند با دلیل لفظی، آن را بیان کند- «مّمّا يصحّ ان يتكلّم (۲) عليه المتكلّم اذا كان بصدد البيان».

ص: ۴۰۲

۱- الف: بان لم يوجد في عالم العنوان الا عنوان العام و ليس من عنوان المخصّص في عالم العنوان و اللفظ عين و لا اثر و لکننا قد علمنا من الخارج انه لا يريد بعض افراده اراده جديده فالشيخ الانصاري و تبعه جماعه و ان قالوا بجواز التمسك بالعام ح في الشبهات المصداقيه الا- ان المصنّف قد فصل فيه تفصيلا و قال « فان كان الخاص ممّا يصحّ ... ». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۳۱۱. ب: يعني: قطعيا لا لفظيا. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۹۹.

۲- بان يكون عرفا من القرائن المتصله الموجهه لصرف الكلام عن العموم الى الخصوص. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۹۹.

و ان لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجّيته كظهوره فيه. و السّرّ في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيّد حجّه ليس الا- ما اشتمل على العامّ الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً اذا قال المولى: «أكرم جیرانی» و قطع بأنّه لا يريد اكرام من كان عدوّاً له منهم كان أصله العموم باقيه على الحجّيه بالنسبه الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعداوته، لعدم حجّه أخرى بدون ذلك على خلافه [1].

- شرح :

اگر مخصّص لثبّي از جهت وضوح و اتّکال مولا به چنان درجه ای برسد، مثل این است که مولا شخصاً آن مخصّص را بدون فاصله بعد از لفظ، بیان کرده یعنی: حکم مخصّص لفظی متصل را دارد و کأنّ مولا با کلمه «الا» مقصودش را چنین بیان کرده: «اکرم جیرانی الا من کان عدوّاً لی».

مصنّف رحمه الله: اخیراً بیان کردیم که تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص متصل، جائز نیست یعنی: اگر عبد، ده نفر از همسایگان مولا- را به ضیافت دعوت نمود و نسبت به دو نفر احراز کرد که از دشمنان مولا- هستند و آن ها را دعوت نمود لکن نسبت به فرد سوّم، مردّد بود که آیا دشمن مولایش هست یا نه، نمی تواند به «اکرم جیرانی» تمسّک کند زیرا دستور مولا در مورد همسایه «غیر عدو» (1) صادر شده و هذا مشکوک أنّه عدوّ ام لا.

نتیجه: قسم مذکور از مخصّصات لثبّي، دارای حکم مخصّص متصل است و بلا اشکال، تمسّک به عام، جائز نیست.

[1]- ب: قسم دیگر از مخصّصات لثبّي، آن است که شاید مورد توجّه مولا هم نمی باشد، به نحوی است که اگر مولا بخواهد تمام مرادش را بیان نماید، نمی تواند به آن

ص: ۴۰۳

۱- در مخصّص متصل از ابتدا ظهور کلام در غیر عنوان عام است.

مخّصّی ص لّبی اعتماد کند زیرا آن مخّصّی ص، محتاج به فکر- صغرا و کبرا- هست و عبد باید با تأمّل، نسبت به آن انتقال پیدا کند و اگر مولا می خواست تمام مقصودش را بیان کند باید آن مخّصّص را لفظا بیان می نمود و نمی توانست به مخّصّص لّبی اکتفا نماید لکن فعلا مولا آن مخّصّی ص را بیان نکرده و فقط فرموده: «اکرم جیرانی»، یعنی: او دشمنان خود را استثنا ننموده و استثنای اعدا هم آن قدر، واضح و مبّین نبوده که حکم مخّصّی ص لفظی متّصل را داشته باشد لکن عبد زیرک با فکر و تأمّل برایش ثابت شده که دشمنان، مورد امر مولا نیستند.

سؤال: آیا در قسم مذکور از مخّصّصات لّبی، تمسّک به عام، جائز است یا نه؟

جواب: اگر عبد، مردّد شد که فرضا بکر، از دشمنان مولا هست یا نه، به «اکرم جیرانی» تمسّک می کند (۱) زیرا تنها دلیلی که از ناحیه مولا صادر شده «اکرم جیرانی» هست و در برابر آن حجّت و دلیل نمی توان به یک قاعده کلی (۲) اعتماد کرد.

آری اگر برای عبد، یقین حاصل شود که زید، عدوّ مولا هست می تواند به یقین (۳) خود اعتماد کند و از عموم مذکور صرف نظر نماید- و همچنین اگر یقین پیدا کرد که عمرو از دشمنان مولا هست.

اما اگر درباره بکر، تردید پیدا کرد که آیا «هذا عدوّ او لیس بعدوّ»، در برابر اکرم جیرانی که تنها حجّت صادره از ناحیه مولا هست چنانچه از تکریم و دعوت او به ضیافت، خودداری کرد و مولا به او اعتراض نمود که چرا او را اکرام نکردی، عبد در

ص: ۴۰۴

۱- تمسّک به عام در فرد مشتبه، جائز است کما اینکه ظهور عام در آن فرد، محفوظ هست و حجیتش به قوت خود، باقی می باشد.

۲- فرضا عبد بگوید من نسبت به این قاعده کلی، یقین دارم که: دشمنان مولا از «اکرم جیرانی» خارج می باشند و من احتمال دادم «بکر» از دشمنان مولا باشد لذا از اکرام او خودداری نمودم.

۳- زیرا «قطع» حجیت ذاتی دارد.

بخلاف ما اذا كان المخصّص لفظياً، فإنّ قضیّه تقدیمه علیه هو كون الملقى اليه كأنه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقه فيما [اذا] كان الخاصّ متصلاً و القطع بعدم اراده العدو لا يوجب انقطاع حجّيته الا فيما قطع أنّه عدوه، لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عدواته له، و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحّه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه، كما لا يخفى على من راجع الطّريقه المعروفه و السّيره المستمرّه المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك حجّيه أصاله الظهور.

و بالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبه الى المشتبه هاهنا [بخلاف] هناك و لعلّه لما أشرنا اليه من التّفاوت بينهما بالقاء حجّتين هناك [و] تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاصّ و تقدیمه على العامّ كأنه لم يعمّه حكماً من رأس، و كأنه لم يكن بعامّ بخلاف هاهنا، فإنّ الحجّه الملقاه ليست الا واحده، و القطع بعدم اراده اكرام العدو في «أكرم جيرانى» مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه الا- فيما قطع بخروجه من تحته، فإنّه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه و مرامه، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّه أقوى على خلافه [١].

- شرح :

برابر مؤاخذه مولا عذر موجّهى ندارد و نمى تواند به آن قاعده كلّى تمسّك كند بلكه مولا مى تواند عليه عبد احتجاج نماید كه من گفتم: «اكرم جيرانى و كان بكر جارى» و شما چرا به احتمال اينكه او از دشمنان من هست، اكرام او را ترك نمودى.

خلاصه: در قسم مذکور از مخصّصات لئبى از نظر عقلاً تمسّك به عام مانعى ندارد و بايد به عموم عام تمسّك نمود.

[١]- تذكّر: بحث ما در تفصيلی بود كه مصنّف در شبهات مصداقيه، بين مخصّص لفظى و لئبى قائل شدند كه اينك با ذكر يك مقدمه به ادامه آن بحث مى پردازيم.

مقدمه: اصالت الظهور به معنای حجّيت ظهور است يعنى: اگر كلام، دارای «ظهور» باشد، قابلیت احتجاج دارد فرضاً اگر مولائى بگويد: ظاهر كلام من، مراد من نبوده، عليه

ص: ٤٠٥

او می توان احتجاج نمود و همچنین اگر عبد بگوید من احتمال دادم از فلان کلام، خلاف ظاهر اراده شده، مولا می تواند علیه او احتجاج نماید پس اصالت الظهور به معنای حجیت ظواهر و صحت احتجاج، نسبت به ظواهر کلام می باشد و یک اصل مسلم عقلانی هست و مدرکش غیر از بنای عقلا چیز دیگری نمی باشد و چنین نیست که یک اصل شرعی باشد (۱).

مصنّف رحمه الله: در مواردی که مخصّص، لفظی باشد، اصالت الظهور که مدرکش بنا و سیره عقلا هست، جاری نمی شود اما در مواردی که مخصّص، لثبی باشد، جاری می شود.

توضیح ذلك: الف: اگر مخصّص، لفظی باشد، فرضا مولا بگوید «اکرم العلماء» و سپس بفرماید «لا تكرم الفساق من العلماء» و وضع زید، خارجا مخصّص نباشد که «هل هو فاسق او ليس بفسق» در این صورت، بنای عقلا بر این نیست که برای استکشاف حکم اکرام زید به لا تكرم الفساق من العلماء رجوع نمایند کما اینکه به اکرم العلماء هم رجوع نمی کنند به عبارت دیگر: از نظر عقلا، نسبت به زید مشتبه به شبهه مصداقیه، نه در «اکرم العلماء» اصالت الظهور جاری می شود و نه در «لا تكرم الفساق من العلماء» و دلیلین، نسبت به فرد مشتبه از نظر عقلا هیچ گونه دلالتی ندارد.

ب: اگر مخصّص، لثبی باشد مثلا مولا عامی را به نحو «اکرم جیرانی» بیان کند لکن عبد قاطع شود که مولا اکرام دشمنان خود را اراده ننموده در این صورت، عقلا- به اصالت الظهور، اتکال دارند و فرضا نسبت به فردی که مسلما همسایه مولا هست اما دشمنی او نسبت به مولا مشکوک است به عموم «اکرم جیرانی» تمسک می کنند (۲). یعنی: اصالت الظهور در آن جاری می نمایند.

ص: ۴۰۶

۱- و دلیل شرعی بر آن قائم شده باشد.

۲- و حکم به وجوب اکرام «جار» مشکوک العداوت می نمایند.

نتیجه: ملائک، بنای عقلا و اصالت الظهور است و در موردی که مخصیص لفظی، مطرح باشد، اصالت الظهور جاری نیست اما در مواردی که مخصیص لیبی، مطرح است، اصالت الظهور جریان دارد ضمنا در هر موردی که بنای عقلا محرز باشد، لزومی ندارد، علت و نکته آن را احراز نمائیم اما باید دانست که عقلا بین آن دو مورد، تفصیل قائل شده اند. و ملاکش هرچه باشد، فرقی ندارد.

تذکر: البته شاید خودمان بتوانیم با تأمل، ملائک آن را کشف کنیم که اینک به بیان آن می پردازیم:

الف: در مخصیص «لبی» تنها دلیل و حجّتی که از ناحیه مولا به عبد القا شده، یک حجّت، تحت عنوان «اکرم جیرانی» هست پس باید آن حجّت منحصره مولا اُتباع شود تا اینکه قطع به خلافش حاصل شود- یک حجّت اقوا در برابرش باشد- و بدون حجّت اقوا نمی توان از عموم «اکرم جیرانی» رفع ید نمود، البتّه در موردی که نسبت به یک فرد یقین داریم «انّه عدوّ للمولی» صغرا و کبرا، کامل و تمام است و هر دو، مقطوع می باشد (۱) فرضا می گوئیم: «هذا عدوّ للمولی قطعاً و المولی لا یرید اکرام عدوّه قطعاً» پس نتیجه می گیریم اکرام فلان عدوّ قطعی و مسلم، مورد اراده مولا نمی باشد اما در موردی که تردید داریم آیا فلان فرد از دشمنان مولا- هست یا نه- با وجود شک در عداوت- چه حجّت و دلیلی در برابر «اکرم جیرانی» وجود دارد که اکرام فرد مشکوک العداوت را ترک نمائیم؟

هیچ راهی غیر از تمسّک به عموم «اکرم جیرانی» (۲) نداریم.

ب: اما در مخصیص «لفظی» دو حجّت از ناحیه مولا القا شده فرضا ابتدا فرموده «اکرم جیرانی» سپس به دلیل مستقل و مخصیص منفصل فرموده «لا تکرّم من جیرانی من کان

ص: ۴۰۷

۱- قطع، حجّت اقوا هست.

۲- «اکرم جیرانی» یک حجت مسلم صادره از ناحیه مولا می باشد و با شک در عداوت نمی توان از آن رفع ید نمود.

قبلا- بیان کردیم که با ضمیمه شدن آن دو حجت به یکدیگر چون حجت دوم «نص یا اظهر» است در نتیجه بر حجت اول حکومت دارد(۱) و نتیجه دلیل حاکم و محکوم، این است که: «اکرم جیرانی الذین لا- یکنونون اعداء لی» پس ثمره ضمیمه شدن آن دو حجت به یکدیگر و حکومت دلیل مختص بر عموم(۲)، این است که: اکرم جیرانی الذین لا یکنونون اعداء لی نتیجتا نسبت به همسایه ای که تردید داریم انه عدو له ام لا به کدام دلیل می توان تمسک کرد؟

اکرم جیرانی که اطلاق ندارد زیرا کلمه «جیرانی» دارای یک قید می باشد و شبیه این است که شخص مولا آن قید را بعد از کلمه «جیرانی» ذکر نموده و مطلبش را به صورت مختص متصل بیان کرده.

آیا اگر مولا- از ابتدا می فرمود «اکرم جیرانی الذین لا- یکنونون اعداء لی» تمسک به آن، جائز بود؟ خیر! زیرا در تمسک به دلیل باید موصوف و صفت- هر دو- احراز شود اگر مولا بگوید اکرم العلماء العدول، همان طور که باید عالمیت احراز شود، عنوان عدالت هم باید محرز شود و در مثال «اکرم جیرانی» عنوان موصوف، محرز است اما وصفش- عدم کونه عدوآ للمولی- محرز نمی باشد لذا «لا یجوز التمسک به» یعنی: به دلیل عام نمی توان تمسک نمود کما اینکه به دلیل خاص هم مسلما نمی توان استناد نمود.

ص: ۴۰۸

۱- تقدم دارد.

۲- یعنی: تخصیص عموم.

بل(۱) ممکن أن يقال: أن قضیه عمومہ للمشکوک أنه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل «لعن الله بنى أميه قاطبه» ان فلانا و ان شك في ايمانه يجوز لعنه. لمكان العموم، و كل من جاز لعنه لا- يكون مؤمنا، فينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيدا [۱].

- شرح :

[۱]- نه تنها برای وجوب اکرام به «اکرم جیرانی» تمسک می کنیم بلکه با تشکیل یک قضیه- صغرا و کبرا- از طریق وجوب اکرام، عدم عداوت آن فرد مشکوک العداوت را استفاده می کنیم(۲).

ممکن است بگوئیم مقتضای شمول «اکرم جیرانی» نسبت به فرد مشکوک العداوت، این است که او فرد آن عدوی که مسلما می دانیم از «اکرم جیرانی»، خارج است، نمی باشد(۳).

به عبارت دیگر: نه تنها نسبت به فرد مشکوک العداوت به عام و «اکرم جیرانی» تمسک می نمائیم(۴) بلکه بعد از مسأله وجوب اکرام، یک قضیه تشکیل داده و نتیجه دیگری به این نحو از آن می گیریم.

بیان ذلک: در مورد «جار» و همسایه مشکوک العداوت به عموم «اکرم جیرانی»

ص: ۴۰۹

۱- غرضه الترقی من اخراج المشتبه عن حکم الخاص بسبب التمسک بالعام الی اخراجه عن موضوعه و مصداقیته له بان يقال: ان العام فی مثل «لعن الله بنى امیه قاطبه» يدل على جواز لعن من شك في ايمانه منهم، و من المعلوم عدم جواز لعن المؤمن فلا بد ان يكون جائز اللعن غير مؤمن فالعام كاشف عن عدم كون الفرد المشتبه من افراد الخاص و هو المؤمن، فيصح تأليف قياس ينتج عدم كون المشتبه مصداقا للخاص بان يقال: ان فلانا جاز لعنه و كل من جاز لعنه ليس بمؤمن، ففلان- ای مشکوک الایمان- ليس بمؤمن و يترتب عليه احكام عدم فرديته للخاص. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۵۳۳.

۲- اینکه شنیده اید مثبتات اصول حجیت ندارد، مربوط به مثبتات اصول شرعیه و تعبدیه هست نه اصول عقلانی مانند اصالت الظهور که فعلا مورد نظر ما هست.

۳- البته این مطلب را از مفهوم «اکرم جیرانی» استفاده می کنیم نه منطوقش.

۴- در محل بحث، یعنی: در مخصص لبی و شبهه مصداقی.

تمسک و حکم و جوب اکرام او را استفاده نموده و گفتیم: زید مشکوک العداوت(۱)، دارای وجوب اکرام است لکن اکنون کبرائی ضمیمه آن نموده و می گوئیم: هرکس اکرامش واجب باشد، دشمن مولا نیست زیرا وجوب اکرام با عداوت نسبت به مولا تناسب ندارد پس کبرای قضیه، این شد: «کلّ من یجب اکرامه لا یكون عدوّاً للمولی» و نتیجه اش چنین می شود: «هذا الذی یكون مشکوک العداوه لا یكون عدوّاً للمولی»، یعنی:

عنوان عدم عداوت را از طریق وجوب اکرام و تمسک به عام ثابت می کنیم.

قوله: «فتأمل جيدا»(۲).

کی يظهر لك الفرق بين المخصّص اللفظی و اللبّي حيث انه قد يتوهم عدم الفرق بعد العلم بانّ العداوه مانعه عن الاكرام و الايمان مانعه عن جواز اللعن بين ما اذا صرّح بالتخصيص او لم يصرّح لظهور انّ الحكم انما يلحق موضوعه و بعد العلم بالمانع شكّ في تحقّق الموضوع و فساده قد ظهر من بيان المصنّف بانّ الرجوع الى العام يوجب رفع الشكّ عن الموضوع لانّنا لا نسلّم مدخلیه امر آخر وراء عنوان الموضوع فيه من العداوه في المثال الاول و الايمان في المثال الثاني ما لم يصرّح بالتخصيص، غايه الامر انّا علمنا به بملازمه بين العداوه و عدم الاكرام و بين الايمان و عدم جواز اللعن و ذلك لا يضرّ بالتمسك بالعام بل يؤكده حيث انّا نستكشف من ثبوت الاكرام الملازم لعدم العداوه عدم كونه عدوّاً و من جواز اللعن الملازم لعدم الايمان كونه غير مؤمن، و توهم انّ ذلك انما يتمّ اذا لم يعلم بوجود التخصيص اصلا و اما اذا علم بوجوده فيكفي في تعنون العام فمدفوع بالفرق بين العلم بوجوده و بين عدمه اذ المدار على الاستكشاف المذكور بجريان اصاله عدم التخصيص فكما لو شكّ ابتداء في تخصيص العام بفرد بعد العلم بتخصيصه بفرد آخر متمسك بالعموم و لا ينافيه العلم

ص: ۴۱۰

۱- که از همسایگان مولا هست.

۲- «نگارنده» به مناسبت قول مصنف «فتأمل جيدا»، توجه شما را به نکاتی از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی قدس سرّه جلب می نماید- ر. ک: ۳۱۳/۱

بتخصيصه بفرد آخر غيره فكذلك فيما نحن فيه، و بالجمله العموم عند كون المخصّص لبيّن للخصّص في كلّ من لم يعلم عداوته او اسلامه و هو أنّ المورد غير عدوّ او غير مسلم فيحكم بوجود اكرامه او جواز لعنه لاجل ذلك لا أنّه يحكم على الفرد بحكم العامّ مع عدم تشخيص الخصّص فيكون من قبيل الاستدلال بالعامّ في الشبهات المصادقيه ثمّ أنّ هذا كلّه فيما يمكن اعتباره في الموضوع كالعداوه و الايمان و العداله من الاوصاف الخارجيه، و اما ما لا يمكن اعتباره فيه كالخصّصه و الفساد من الاوصاف المنتزعه من مجرد اراده المولى لفرد و عدم ارادته له و بالجمله من الانقسامات المتولّده بعد تعلق الامر و لا يعقل كونه من الانقسامات الطارئه قبل تعلق الامر فلا اشكال ح في التمسّك بالعموم كما اشرنا الى نظير ذلك آنفا فيما اذا كان المراد بالمخصّص العقلي ادراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع فاذا شككنا في صحّه عتق الرقبه الكافره يجب الاخذ بالعموم فلو قلت الفاسد خارج قطعا و الفرد المشكوك لا تحرز صحّته فلا وجه للتمسّك، قلنا ليس الفاسد خارجا عن العامّ بل ليس الخارج الا فاسدا بمعنى أنّ الفاسد ليس عنوانا للأفراد الخارجيه و أنّما هو وصف اعتباريّ منتزع من العناوين الخارجيه كالزّبا و المنابذه و الملامسه و الحصاه في المعاملات و صلاه الحائض و صوم المسافر في العبادات فعلى هذا كون المشكوك فاسده موقوف على خروجها و العموم حاكم بدخولها و مبيّن للخصّص في كلّ ما لم يعلم بخروجه فلا يتّصف بالفساد ثمّ أنّه اذا شكّ في كون ما ادركه العقل قيّدا للموضوع او ملاكا للحكم كى لا يكون قيّدا للموضوع لكونه قابلا لكلا الوجهين كما اذا فرض العلم بخروج العدو لكن لم يعلم أنّ عدم العداوه قيد اخذ في موضوع وجوب الاكرام او مناط لوجوبه ففيه التفصيل السابق من أنّه اذا كان حكم العقل ضرورياً يصحّ اتّكال المولى في مقام البيان على ركزه في ذهن المخاطب فلا يمكن التمسّك به في الفرد المشكوك لكونه من قبيل الكلام المحتفّ بما يصلح كونه قرينه و اذا كان نظرياً فحيث قد تم ظهور الكلام في الاطلاق فيؤخذ ح بالاطلاق لاحتمال أنّ المولى احرز عدم كونه عدوّاً فالقى الحكم العالم.

ایقظا: لا یخفی أنّ الباقی تحت العامّ بعد تخصیصه بالمنفصل أو کالاستثناء من المتصل لما كان غیر معنون بعنوان خاصّ (۱)، بل بكل عنوان لم یکن ذاک بعنوان الخاصّ کان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعی فی غالب الموارد الا ما شدّد ممکنا، فبذلک یحکم علیه بحکم العامّ و ان لم یجز التمسک به بلا کلام، ضروره أنّه قلّما لم یوجد عنوان یجرى فیہ أصل ینقح به أنّه ممّا بقى تحتہ، مثلا اذ شکّ أنّ امرأه تكون قرشیّه او غیرها [فهی و ان کانت اذا وجدت اما قرشیّه أو غیر قرشیّه] فلا أصل یحرز [به] أنّها قرشیّه أو غیرها، الا- أنّ أصله عدم تحقّق الانتساب بینها و بین قریش تجدی فی تنقیح أنّها ممن لا تحيض الا الی خمسين، لانّ المرأه التي لا- یكون بینها و بین القریش انتساب أيضا باقیه تحت ما دلّ علی أنّ المرأه أنّما ترى الحمره الی خمسين، و الخارج عن تحتہ هی القرشیّه، فتأمل تعرف [۱].

- شرح :

احراز مشتبه به وسیله اصل موضوعی

[۱]- مصنف رحمه الله فرمودند تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصّص (۲)، جائز نیست، در بحث فعلی می فرمایند گاهی از اوقات می توان به کمک استصحاب، موضوع را احراز

ص: ۴۱۲

۱- یعنی: عنوانا خاصا وجودیا مقابلا لعنوان المخصّص و مقصوده: ان الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل او کالاستثناء من المتصل لا یتعنون بعنوان خاص، بل هو باق علی ما کان علیه العام قبل التخصیص من اللاعنوانیه، فکل عنوان کالهاشمیه و الغنی و الفقر و العریبه و العجمیه و غیرها مما اذا کان ثابتا للعام- کالعلماء- قبل التخصیص من غیر دخل لها فی الموضوع- و هو العالم- فهو باق علی حاله و لم یصر الباقی تحت العام معنونا بعنوان غیر الخاص. و« علی هذا» فیکفی فی اثبات حکم العام للفرد المشکوک نفی الخاص بالاصل و لیس هذا تمسکا بالعام فی الشبهه المصداقیه كما هو واضح. هذا بالنسبه الی تعنون العام بخاص وجودی فی مقابل المخصّص و اما تعنونه بعنوان خاص عدمی و هو عدم عنوان المخصّص فمما لا بد منه ...» ر. ک: منتهی الدرایه ۳ / ۵۴۰.

۲- در مخصّص لفظی.

نمود(۱) و هنگامی که موضوع، منقح شد، حکم عام را بر آن جاری نمود.

قبل از توضیح فرمایش مصنف به مثالی در غیر مورد مخصّص اشاره می کنیم سپس به توضیح کلام ایشان می پردازیم.

مثال: فرض کنید اصلاً مسأله استثنا و تخصیص، مطرح نیست و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم» و شما نسبت به عالمیت زید، مردّد هستید- درحالی که حالت سابقه زید، عالمیت بوده- در این صورت با قطع نظر از استصحاب چون در عنوان عالمیت تردید دارید، نمی توانید به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک نمائید زیرا در تمسک به یک دلیل باید موضوع آن، محرز باشد پس اگر استصحاب عالمیت را جاری نمائیم، در مورد شکّ در عالمیت نمی توان به عامّ مذکور تمسک نمود(۲) اما در مواردی که حالت سابقه، مشخص است، مانند محلّ بحث که حالت سابقه زید، عالمیت بوده و فعلاً به جهتی تردید داریم «آنّه عالم ام لا» به استصحاب بقاء عالمیت تمسک می نمائیم و از آن طریق، عالمیت زید را احراز می نمائیم و در نتیجه با احراز عالمیت می توان به «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود پس درعین حال که مستقیماً نمی توانستیم به عامّ مذکور تمسک نمائیم به کمک استصحاب، موضوع عام، محرز و منقح شد و در نتیجه می گوئیم زید مشکوک العالمیت، دارای وجوب اکرام است.

اما در محلّ بحث: قبلاً گفتیم تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصّص لفظی، جائز نیست لکن فعلاً چنین می گوئیم: اشکالی ندارد که از طریق استصحاب ثابت کنیم آن فرد مشتبه، تحت عموم عام، باقی هست و عنوان مخصّص بر آن، منطبق نمی باشد و در نتیجه اگر از افراد عام بود، حکم عام هم شاملش می شود.

ص: ۴۱۳

۱- یعنی: موضوع را منقح نمود.

۲- و همچنین اگر حالت سابقه زید- و عالمیت- مشخص نباشد.

یادآوری: بیان مذکور در مواردی جریان دارد که مخصیص، منفصل باشد یا اگر متصل است جنبه نفی و اثبات در آن باشد-
کالاستثناء من المتصل (۱)- مثل اینکه مولا بگوید:

ص: ۴۱۴

۱- الف: دون مثل الشرط و الوصف و الغایه. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۴. ب: من
المعلوم ان المخصص المتصل «تاره» يكون موجبا لتعنوان العام بعنوان وجودی كما فی التخصیص بالوصف الوجودی مثل: اکرم
العلماء العدول... «و تاره» يقتضى كونه معنونا بعنوان عدمی كما فی الوصف العدمی مثل؛ اکرم العلماء الذین هم ليسوا بفساق
... «و انما الاشكال» فی المخصص المنفصل او کالاستثناء من المتصل كما لو قيل اکرم العلماء الا الفساق او: و لا تكرم الفساق،
و انه هل يقتضى تعنون موضوع العام بعنوان خاص وجودی مضاد لعنوان الخاص مثل «العدول» فی المثال المذكور، او بكل
عنوان مغایر لعنوان الخاص مناف له ضدا كان له او نقيضا، او بعنوان عدمی نقيض عنوان الخاص مثل «الذین هم ليسوا بفساق»
فی المثال المذكور او لا يقتضى شيئا من ذلك؟ المتراءى من بعض عبارات التقريرات هو الاول و ظاهر المصنف هو الثانى و
صريح آخر هو الثالث، و آخر هو الرابع، و على الاول لا يجدى فى اثبات حكم العام الا الاصل الوجودی المثبت للعنوان الطارئ
على موضوع العام من قبل المخصص و على الثانى يجدى كل اصل مثبت لكل عنوان مناف لعنوان الخاص و على الثالث لا
يجدى الا الاصل العدمى النافى لعنوان الخاص، و على الرابع لا ينفع شىء منهما فيه اصلا لعدم كون الوصف- وجودا او عدما-
موضوعا لحكم العام فاذا قيل اکرم العلماء الا الفساق، فالفرد المشكوك المتيقن العداله سابقا يجرى فيه خصوص استصحاب
العداله على الاول فيترتب عليه حكم العام و هو او استصحاب عدم الفسق على الثانى و خصوص استصحاب عدم الفسق على
الثالث فيترتب عليه حكم العام و لا مجال لاستصحابهما على الرابع. ثم ان الاول بعيد عن المذاق العرفى، و ابعده منه الثانى، و
الاخير اقرب اليه من الثالث لان الخاص ليس له وظيفه اكثر من اخراج افراده عن حكم العام فلا يقتضى اكتساء موضوع حكم
العام وصفا وجوديا و لا عدما فضلا عن اكتسائه كل عنوان كما هو ظاهر المتن هذا اذا لم يكن حكم الخاص نقيضا لحكم العام
امّا لو كان نقيضا له كما اذا قيل لا- يحرم اکرام العلماء الا- الفساق، او: لا يجب اکرام العلماء الا العدول، فاصله عدم عنوان
الخاص كافيته فى ثبوت حكم العام لان لازم ارتفاع الموضوع بالاصل ارتفاع حكمه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۰۲.

«اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم»، پس بیان مذکور در موردی که مخّصّص مثلاً به صورت توصیف باشد، جریان ندارد فرضاً اگر مولا بگوید «اکرم العلماء العدول» و شما مردّد باشید که زید، عادل است یا نه و حالت سابقه هم نداشته باشد باید عنوان او را احراز نمائید (۱) امّا در مخّصّص منفصل یا متصل - که از قبیل استثنا باشد - چون جنبه نفی در آن هست و نفی - عدم - همیشه حالت سابقه دارد تمسّک به استصحاب عدمی مانعی ندارد (۲).

مثال فقهی: شما در باب دم حیض به این قاعده کلی و استثنای از آن توجّه کنید:

قاعده کلی، این است که: «کلّ مرأه تری الحمره الی خمسين» یعنی: هر زنی تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می کند و بعد از آن، محکوم به حیض نیست لکن از آن قاعده، یک - یا دو مورد - استثنا شده، فرض کنید به دلیل مستقل و منفصل گفته اند «المرأه القرشیه تری الحمره الی ستین» یعنی: زن قرشی تا شصت سالگی می تواند دم حیض را رؤیت کند، اکنون اگر آن مخّصّص منفصل را ضمیمه دلیل اوّل نمائیم، نتیجه آن ها یک موصوف و یک صفت عدمی هست یعنی: «المرأه التي لا تکون قرشیه تری الحمره الی خمسين» یعنی: زنی که قرشی نباشد (۳) تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می کند.

ص: ۴۱۵

۱- مگر اینکه دارای حالت سابقه باشد و ...

۲- نتیجه: اگر مولا ابتدا بگوید «اکرم العلماء» سپس به دلیل مستقل بفرماید «لا تکرّم الفساق من العلماء» از ضمیمه نمودن آن دو دلیل به یکدیگر نتیجه می گیریم «عالم عادل غیر فاسق»، وجوب اکرام دارد و اگر مولا مطلبش را به صورت استثنا بیان کند که مسئله، بسیار واضح است، پس مخّصّصاتی که از آن ها جنبه نفی و عدم استفاده می شود، نوعاً در آن ها استصحاب عدم، جریان پیدا می کند.

۳- اگر آن زن، عنوان اثباتی دیگری داشته باشد، اشکالی ندارد.

حال اگر زنی تردید پیدا کرد که آیا او از قریش است یا غیر قریش، تکلیفش چیست.

مصنّف رحمه الله: استصحاب عدم قرشیت جریان پیدا می کند و عنوان «المراه اذا لم تكن قرشیه» بر او منطبق می شود و نتیجتاً بر فرد مشکوک القرشیه، همان حکم عام، مترتب می شود و می گوئیم او فقط تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می نماید پس استصحاب عدم قرشیت، آن عنوانی (۱) را که در دلیل عام- با ملاحظه مخصّص منفصل حاصل شده بود- ثابت می کند و در نتیجه، حکم عام، شامل آن فرد مشکوک و مصداق مشتبه می شود.

سؤال: آیا اصلاً استصحاب مذکور را می توان جاری نمود یا نه؟

جواب: ما با دو مسئله، مواجه هستیم: ۱- آیا در استصحاب مذکور اصلاً حالت سابقه تحقّق دارد یا نه؟

این مسئله به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

۲- بحث دیگر، این است که اگر استصحاب، جاری شد، شما از نظر منقّح شدن موضوع و ترتّب حکم عام نباید تردید نمائید زیرا عام، این بود «المراه اذا لم تكن قرشیه تری الحمرة الی خمسين» و استصحاب، آن عنوان را اثبات نمود (۲) و نتیجتاً قاعده کلی در باره او حکومت دارد.

تذکر: آیا استصحاب عدم قرشیت را می توان جاری نمود یا نه به عبارت دیگر: آن زن در این مورد، حالت سابقه دارد یا نه- اشکال ما این است که اصلاً او چه زمانی قرشی نبود و حالا شکّ در قرشیت او پیدا شده؟

جواب: نظر مصنّف رحمه الله این است که: اگر قضیه متیقّنه، سالبه به انتفاء موضوع و قضیه مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول باشد، استصحاب، جاری می شود بنابراین در محلّ بحث

ص: ۴۱۶

۱- که یک عنوان عدمی هست.

۲- مانند مثالی که ابتدای بحث بیان کردیم یعنی: استصحاب، عالمیت زید را ثابت نمود و در نتیجه، شما به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک نمودید.

چنین می گوئیم: آن زن، چه زمانی قرشی نبود؟

هنگامی که او وجود نداشت، نطفه اش هم منعقد نشده بود و اصلاً موضوعی مطرح نبود، او قرشی نبود اما اکنون که موضوع تحقیق پیدا کرده، همان سالبه (۱) را می توان استصحاب نمود.

یادآوری: آنچه را بیان کردیم، نظر مصنف بود امّا نظر سائر محققین برخلاف ایشان است و آن ها این قبیل استصحابات- مانند: استصحاب عدم قابلیت حیوان «للتذکيه» و استصحاب عدم قرشیت- را جاری نمی دانند لکن نظر مصنف، این است که قضیه متیقنه و مشکوک- هر دو- قضیه سالبه است منتها قضیه متیقنه، سالبه به انتفاء موضوع و مشکوک، سالبه به انتفاء محمول است و این امر، ضربه ای به جریان استصحاب نمی زند.

نتیجه: بنا بر جریان استصحاب مذکور مانعی ندارد که استصحاب، موضوع (۲) را برای دلیل عام ثابت کند- و غالباً احراز موضوع به کمک استصحاب، ممکن است «الّا ما شد» (۳)- و نتیجتاً نسبت به مرئه مشکوکة القرشیة همان حکم (۴) عام جاری می شود.

ص: ۴۱۷

۱- سالبه به انتفاء محمول.

۲- المرأه التي لم تكن قرشیه.

۳- در مواردی که تبادل حالتین، مطرح است، مثل اینکه یقین داریم زمانی زید، فاسق بوده و زمانی عادل لکن تقدّم و تأخر آن دو حالت برای ما مشکوک است، نمی توان به استصحاب عدمی تمسک نمود زیرا یقین داریم آن حالت عدمی، منتفی شده لکن تقدّم و تأخرش برای ما مشکوک است. البتّه مسأله تبادل حالتین، کمتر اتفاق می افتد اما در غالب موارد، همان حالت سابقه عدمی، قابل استصحاب هست.

۴- یعنی: تری الحمره الی خمسين.

قوله: «فتأمل تعرف»^(١). «... و ليعلم» انّ ما ذكره المصنّف من القاعده الكلّيّه لا اظنّ احدا ينكره و أنّما الانكار أنّما هو بالنّسبه الى الصّغريات التي يعتقد المصنّف اندراجها تحت القاعده الكلّيّه كاعتراض بعضهم عليه بأنّ ما ذكره أنّما يتمّ في مثال القرشيّه اذا كان الباقي تحت العام بعد التّخصيص المرأه التي لا تكون الانتساب الى قریش موجودا معها على نهج ليس التّامه و اما اذا كان الباقي هي المرأه التي لا تكون قرشيّه على نحو مفاد كان النّاقصه فلا يتمّ فإنّ العدم النّعتي الذي هو موضوع الحكم ليس له حاله سابقه يقيته كى يجرى فيه الاصل و العدم المحمولي الازلي و ان كان له حاله سابقه يقيته الا أنّه لا يثبت العدم النّعتي الا على القول بالاصل المثلث و هذا ليس باشكال في المسأله الاصوليّه و أنّما هي فقهيّه تختلف باختلاف الانظار و المصنّف نظره الى ان غايه ما يستظهر من الادله انّ الموضوع ليس له خصوص عنوان و أنّما هو المرأه باي عنوان كانت و انّ القرشيّه و التّبطيّه مانعه عن حكمها فاذا احرزنا بالاستصحاب عدم المانع فلا محاله يكون المقتضى الموجود بالوجدان مؤثرا في وجود الحكم و لم يستظهر من الادله انّ هذه القرشيّه من حيث عدمها اخذت في موضوع الحكم باعتبار كونها نعتا عدميا محتاجا الى احراز لا يكفي فيه الاصل لكونه مثبتا «و اعترض» بعض آخر بأنّ الاصل الذي يتشبه به المصنّف اي الاصل الجارى في العدم المحمولي ايضا مثبت من جهه أنّه لا بدّ من كون المرأه المشكوكه غير قرشيّه و استصحاب الكلّي اي عدم تحقّق القرشيّه لا يفيد في حكم هذه المرأه المعينه «و فيه» أنّه مدفوع بما سيأتى من المصنّف في الاستصحاب من انّ الاصل المثلث أنّما يكون فيما اذا كان الاثر مترتبا على الواسطه التي تكون مغاير الوجود لذى الواسطه في الخارج و الا فالأثر المترتب على

ص: ٤١٨

١- مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي بعد از پايان بحث مذکور به بيان نکاتی پرداخته اند که «نگارنده» توجه شما را در قسمت شرح کتاب به آن جلب نموده.

و هم و ازاحه: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى، كما اذا شك في صحه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل (أوفوا بالندور) فيما اذا وقع متعلقا للندر، بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للندر للعموم، و كل ما يجب الوفاء به

- شرح :

الفرد بواسطه عنوان كلّي منطبق عليه بالحمل الشائع سواء كان منتزعا من مرتبه ذاته او بملا-حظه بعض عوارضه الذي يكون خارج المحمول لا- يكون بمثبت فاذا نفينا بالاصل تحقق الانتساب ينطبق ذاك العدم الكلّي الذي جرى فيه الاصل على المورد ضروره ان تمام موضوع الحكم انما هي المرأه بلا عنوان آخر و من افرادها من لا يتحقق بينها و بينه انتساب فافهم»، كما أنه في صورته الشك في شرط أنه مخالف للكتاب او غير مخالف متمسك باصل عدم تحقق المخالفه فنحكم بلزومه من غير فرق في ذلك بين ان يكون موضوع الحكم الطبيعه المقيده او الطبيعه المرسله، فالاول كما اذا شككنا في الماء الخاص في كرتيه و استصحنا الكرتيه السابقه فتطبق الكرتيه على المورد الذي موضوع الحكم فيه طبيعه مقيده اي الماء الكرتي و الثاني كما في قول المولى اكرم كل رجل و قوله لا تكرم الفساق و شككنا في فسق زيد المتيقن عدالته سابقا فيستصحب عدالته فيكون وجود زيد وجود ذاك الرجل العادل الذي هو كلّي مرسل، «فان قلت» ان الانطباق ممنوع هنا فان وجود المستصحب وجود اضافه و وجود الموضوع وجود جوهر نفسى و التغاير بينهما واضح فيكون الاصل مثبتا لو كان بينهما ملازمه و الا فلا يجرى الاصل لانه لا اثر له، «قلت» هذا التغاير مبنى على المداقه و لا- اعتبار بها ما دام العرف يساعد على الاتحاد حيث أنه يرى المستصحب من اطوار وجود الموضوع (1).

ص: ٤١٩

لا محاله يكون صحيحا، للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به. وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحه الاحرام و الصيام قبل الميقات، و في السفر اذا تعلق بهما النذر كذلك [1].

- شرح :

آیا در غیر از مورد تخصیص می توان به عام تمسک نمود؟

[1]- وقتی به کلمات اصولیین مراجعه کنیم، می بینیم در بعضی از موارد به عموماً تمسک نموده (1) و از آن طریق خواسته اند نتیجه گیری نمایند، بدون اینکه منشأ شک، مسأله تخصیص باشد.

مثال: اگر تردید کنیم وضو یا غسل با فلان مایع مضاف- مانند گلاب- صحیح است یا نه از طریق دلیل لفظی می توان دریافت که وضو با آن مایع، مانعی ندارد.

بیان ذلك: گفته اند ابتدا با جمله «لله علی» نذر می کنیم با آن مایع مضاف وضو بگیریم، بعد از نذر، دلیل وجوب وفای به نذر،- یعنی عموم: «اوفوا بالنذور»- ما را ملزم می کند که به نذر وفا نمائیم و با آن مایع وضو بگیریم پس ابتدا نذر می نمائیم سپس دلیل وجوب وفای به نذر، ما را ملزم می کند با آن مایع وضو بگیریم و ما از الزام، نسبت به آن وضو کشف می کنیم وضو با آن مایع، صحیح است زیرا معنا ندارد وضوئی که باطل است، واجب باشد.

خلاصه: از طریق تمسک به عموم «اوفوا بالنذور» صحت وضو با آن مایع مشکوک را استکشاف نمودیم.

شما نسبت به این مطلب استبعاد ننمائید چون مؤیدات (2) و نظائری هم در فقه برای آن

ص: ۴۲۰

۱- الف: بدون اینکه شبهه مصداقی مخصص، مطرح باشد. ب: مثل اینکه منشأ شک، احتمال فقدان شرط یا وجود مانع باشد- نگارنده.

۲- الف: وجه التأييد احتمال كشف النص الخاص عن صلاحیه عموم الوفاء بالنذر لاقتضاء الصحه و لو فی حال النذر. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۰۷. ب: وجه التأييد: انه اذا صح الاحرام قبل الميقات و الصوم فی السفر بالنذر مع القطع ببطلانهما بدون النذر فصحه الوضوء بمائع مضاف بالنذر مع الشك فی بطلانه بدون النذر بطریق اولی. ر. ك: عنایه الاصول ۲/ ۲۷۷.

و التّحقیق أن یقال: انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفله لاحكام العناوين الثّانویه فیما شكّ من غیر جهه تخصیصها اذا أخذ فی موضوعاتها أحد الاحكام المتعلقه بالافعال بعناوینها الأوّلیه، كما هو الحال فی وجوب اطاعه الوالد، و الوفاء بالنّذر و شبهه فی الامور المباحه، أو الرّاجحه، ضروره أنّه معه لا یکاد یتوهم عاقل اذا شكّ فی رجحان شیء أو حلیته جواز التّمسك بعموم دلیل وجوب الاطاعه أو الوفاء فی رجحانه، أو حلیته. نعم لا بأس بالتّمسك به فی جوازه بعد احراز التّمکن منه و القدره علیه فیما لم یؤخذ فی موضوعاتها حکم أصلا. فاذا شكّ فی جوازه صحّ التّمسك بعموم دلیلها فی الحکم بجوازاها، و اذا كانت محکومه بعناوینها الأوّلیه بغیر حکمها بعناوینها الثّانویه وقع المزاحمه بین المقتضیین، و یؤثر الاقوی منهما لو کان فی البین، و الا لم یؤثر أحدهما، و الا- لزم التّرجیح بلا مرّیح، فلیحکم علیه حیثنذ بحکم آخر کالاباحه اذا کان أحدهما مقتضیا للوجوب و الآخر للحرمة مثلا [۱].

- شرح :

به شما ارائه می دهیم.

۱- مسلّم احرام قبل از میقات، بدون نذر، جائز نیست لکن همان احرام اگر متعلّق نذر واقع شد، فرضا فردی نذر کرد از منزلش احرام ببندد، کأنّ اجماع و نصوص صحیح، دالّ بر صحّت چنان احرامی هست.

۲- صیام در سفر- فی نفسه- جائز نیست اما اگر کسی نذر کند در مسافرت روزه بگیرد نه تنها مشروع است بلکه وجوب وفا دارد پس صوم در سفر، بدون نذر قطعاً جائز نیست لکن با نذر انقلاب پیدا می کند.

[۱]- مصنّف رحمه الله: آنچه در کلمات بعضی از اصولیین مشاهده شده، قابل قبول نیست که اینک به بیان آن می پردازیم.

توضیح ذلک: به یک اعتبار، ادلّه بر دو قسم است:

۱- اکثر ادلّه، احکام را برای عناوین اوّلیه اثبات می کنند به عبارت دیگر، متعزّض بیان احکام، نسبت به عناوین اوّلیه هستند.

ص: ۴۲۱

مثال: «حَرَمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ...» (۱)، در آیه مذکور، عنوان اولی و واقعی اشیاء- مانند: دم و میده- متعلق حکم قرار گرفته که از این قبیل ادله، به ادله اولیه تعبیر می نمائیم.- به لحاظ اینکه در متعلق احکامشان، عناوین اولیه اخذ شده.

۲- بعضی از ادله هم احکام را برای عناوین ثانویه ثابت می کند مانند: «يجب عليكم اطاعه الوالد»، فرضا اگر «والد» نسبت به سفر امر نماید، عمل مذکور، دارای دو عنوان است، عنوان اولیش «مسافرت» و عنوان ثانوی آن «اطاعه الوالد» می باشد (۲).

مثال دیگر: اتیان صلوات لیل، مستحب است حال اگر کسی نذر کند، نماز شب بخواند، نذرش منعقد می شود و در نتیجه با دو عنوان، مواجه می شویم:

الف: عنوان «صلاه اللیل» که از نظر دلیل اولی، متعلق حکم است.

ب: عنوان دیگر، مسأله وفای به نذر است که صلوات لیل، متعلق وجوب واقع شده و با توجه به «اوفوا بالنذور»، وفای به نذر، یک عنوان ثانوی هست که خارجا با اتیان صلوات لیل تحقق پیدا می کند.

تذکر: قسم اخیر از ادله که احکام را برای عناوین ثانویه ثابت می کند بر دو قسم است گرچه خارجا نتوان برای هر دو قسمش مثالی بیان کرد لکن بر دو گونه تصور می شود.

الف: یک قسم که خارجا وقوع دارد، این است: دلیلی که حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می کند، قید و خصوصیتی هم در آن مدخلیت دارد یعنی: در موضوع دلیل ثانوی، یکی از احکام عناوین اولی هم مأخوذ است به عبارت دیگر: نفس دلیل عنوان ثانوی، ناظر به دلیل عنوان اولی هست و یک حکم از احکام اولیه در موضوع دلیل ثانوی اخذ شده.

مثلا- اینکه گفتیم «يجب اطاعه الوالد»، در اموری است که حکم اولی آن ها جواز، اباحه- و غیر حرام- باشد امیا اگر پدر، نسبت به یک «محرم» امر نماید، نباید اطاعت نمود پس دائره اطاعت از والد به مواردی محدود است که حکم اولی مسأله مورد اطاعت،

ص: ۴۲۲

۱- سوره مائده، آیه ۳.

۲- در صورتی که امر پدر، اطاعت شود و سفر تحقق پیدا کند، می گوئیم «اطاعه الوالد» محقق شده.

حرمت نباشد، کأنّ چنین فرموده اند: «يجب اطاعه الوالد بغير الامور المحرّمه بالعنوان الاوّلی».

و همچنین دلیل وجوب وفای به نذر هم مقتید است یعنی باید به نذر وفا نمود اما در موردی که منذور و متعلق نذر، راجح باشد (۱).

ب: دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون اینکه قید و شرطی در آن مدخلیت داشته باشد، فرض کنید دلیل «لا ضرر» و «لا حرج» حکمی را برای عنوان ثانوی بیان کرده، حال اگر امثال حکمی، مستلزم ضرر باشد «لا ضرر» که هیچ گونه قید و شرطی ندارد (۲)، آن را نفی می کند.

یادآوری: حکم - وضع - دو قسم اخیر با یکدیگر متفاوت است.

بیان ذلک: در موردی که دلیل، حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می کند و مقتید (۳) است مانند «يجب علیکم اطاعه الوالد» یا «اوفوا بالندور»، آیا اگر والد، نسبت به چیزی امر کرد و ما در حلیت و حرمت آن، مردّد شدیم، می توان به دلیل وجوب اطاعت والد تمسک کرد؟ خیر!

و همچنین اگر مردّد شدیم، متعلق فلان نذر، راجح است یا نه می توان به عموم «اوفوا بالندور» تمسک کرد یا نه؟

خیر! استدلال به «اوفوا بالندور» از قبیل تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام و غیر جائز است.

سؤال: اگر مولا بگوید «اکرم کلّ عالم» و شما تردید نمائید زید، عالم است یا نه می توانید به عموم مذکور تمسک کنید؟

خیر! شما در مصداق خود عام، مردّد هستید و نمی توانید به عام تمسک کنید بلکه ابتدا باید موضوع را احراز کرد سپس به آن تمسک نمود.

ص: ۴۲۳

۱- که بر وجوب و استحباب، منطبق شود.

۲- طبق آنچه را ما فرض کردیم.

۳- قسم «الف».

اگر مولا بگوید «اعتق رقبه مؤمنه» و شما در ایمان فلان عبد تردید نمائید آیا می توانید به اطلاق آن تمسک کنید؟

خیر! زیرا موضوع را احراز نکرده اید.

در محلّ بحث هم که گفتیم باید متعلّق نذر، راجح باشد اگر مردّد شدید که آیا متعلّق فلان نذر، راجح است یا نه نمی توان به عموم «اوفوا بالنذور» تمسّک نمود و به تعبیر مصنّف، هیچ عاقلی توهم نمی کند که با وجود شک در عنوان دلیل - و قید - بتوان به آن دلیل تمسک نمود.

نتیجه: قسم اوّل از ادلّه احکام ثانویه که مقتید هست و قیدشان ثبوت حکمی از احکام اولیه هست چنانچه نسبت به آن قید تردید نمائیم و در مصداقش شبهه ای پیدا شود، مسلماً تمسک به دلیل عنوان ثانوی، جائز نیست.

اما در قسم دیگر (۱): فرض کنید که دلیل وجوب وفای به نذر، مطلق است و هیچ گونه قیدی در آن اخذ نشده (۲)، نظارتی به احکام اولیه ندارد و شما مردّد شدید آن چیزی را که نذر کرده اید، جائز است یا نه در این صورت، تمسک به «اوفوا بالنذور» - بعد احراز التمكن منه و القدره (۳) علیه - مانعی ندارد (۴) و با تمسک به آن، اثبات می کنیم آن شیء،

ص: ۴۲۴

۱- که دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون اینکه قیدی در آن مدخلیت داشته باشد - فرض «ب».

۲- مثال مذکور، مجرد فرض است.

۳- مراده آنه یشرط فی جواز التمسک فی هذا القسم احراز القدره علی متعلقه، لاشتراطها فی جمیع الاحکام التکلیفیه. «و فیه»: ان القدره من الشرائط العقلیه التأملیه لا - الارتکازیه، و المخصص اذا كان لبيا يجوز التمسک بالاطلاق او العموم اذا شک فی مصداق المخصص، كما تقدم، الا انه یأتی منه فی الادله العقلیه فی مسأله الابتلاء ما ینافی و هو باطل كما یأتی. مشکینی قدس سره - ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم ۱ / ۳۴۹.

۴- زیرا فرض کردیم در دلیل وجوب وفای به نذر، هیچ قید و شرطی اخذ نشده.

و اما صحَّه الصَّوم في السَّفر بنذره فيه - بناء على عدم صحَّته فيه بدونه - و كذا الاحرام قبل الميقات، فانَّما هو لدليل خاصّ كاشف عن رجحانها ذاتا في السَّفر و قبل الميقات و انَّما لم يؤمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع يرتفع مع النذر، و اما لصيرورتها

- شرح :

و جوب وفا دارد و خارجا بايد اتیان شود.

قوله: «و اذا كانت محكومہ بعناوينها الاولى بغير حکمها بعناوينها الثانويہ (۱) ...»

سؤال: اگر فرضا دليل وجوب وفای به نذر اثبات نمود آن شیء، وجوب وفا دارد امّا حکم اولی آن شیء، حرمت بود، تکلیف چیست؟

جواب: در فرض مذکور، بین آن دو دليل، تراحم، محقق است (۲) و بدیهی است که در متراحمین، مقتضی و ملاک هست قاعده کلیش این است که: ملاک هر کدام اقوا بود، همان را اخذ می نمائیم و اگر اقوائت و ترجیحی مطرح نبود، در دوران بین محذورین به

ص: ۴۲۵

۱- اشاره الى مطلب جديد غير ما تقدم و مضى « و حاصله»: ان الافعال اذا كانت محكومہ بعناوينها الاولى بغير حکمها بعناوينها الثانويہ فتقع المزاحمة بين المقتضيين « فان كان» احد الحكمين استجابيا و الآخر تحريما قدم التحريمى على الاستجابى فاذا التمس المؤمن او المؤمنه امرا غير مشروع من كذب او غيبه او نحوهما يراعى الحرمة و لا يراعى استجاب إجابته المؤمن او المؤمنه « و ان كان» احد الحكمين ايجابيا و الآخر تحريما قدم أهمهما ملاكا و اقواهما مناطا كما اذا توقف احياء نفس محترمه على اجتياز ارض غصبى ففى الاجتياز يقدم الوجوب الغيرى الطارى بعنوان ثانوى على الحرمة النفسية الاولى « و اذا لم يكن» احدهما اهم فتختير عقلا و هو المقصود من قول المصنف فليحکم عليه ح بحکم آخر كالاباحه يعنى بها العقليه و هى التخيير لا الاباحه الشرعيه و قد تقدم فى باب الاجتماع ان المجمع هو من باب التراحم و انه محكوم بكلا الحكمين الا انهما لا يكونان منجزين الا الاهم منهما ان كان احدهما اهم و الافتخیر بينهما عقلا فتذكر. ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۲۸۱.

۲- دليل وجوب وفای به نذر دلالت می کند که بايد آن شیء خارجا اتیان شود و دليل عنوان اولی می گوید بايد ترك شود.

راجحین بتعلق [یتعلق] النذر بهما بعد ما لم یكونا كذلك كما ربما يدلّ علیه ما فی الخبر من كون الاحرام قبل المیقات كالصلاه قبل الوقت [۱].

- شرح :

اصالت التخییر مراجعه می کنیم و یا طبق فرمایش مصنف از هر دو دلیل صرف نظر و به اصالت الاباحه که یک اصل عملی هست، رجوع می نمائیم.

مجدداً متذکر می شویم آنچه را بیان کردیم صرفاً یک فرض بود و برای تکمیل و تتمیم بحث ذکر نمودیم زیرا هم دلیل وجوب وفای به نذر، مقید است و هم دلیل «اطاعه الوالد» و چون در تحقق آن قید، مردّد هستیم، نمی توان به دلیل عنوان ثانوی رجوع نمود.

نتیجه: اگر کسی نذر کرد با مایع مضافی وضو بگیرد درحالی که مردّد است وضو با آن مایع، صحیح است یا باطل، نباید به دلیل وجوب وفای به نذر تمسک کند بلکه ابتدا باید احراز نماید وضو با آن مایع، صحیح است سپس از «اوفوا بالنذور» وجوب وفای به نذر را استفاده کند و چنانچه وضو با مایع مضاف، باطل شد، عموم «اوفوا بالنذور» جاری نمی شود و در صورت شک اصلاً رجوع به آن، جائز نیست.

[۱]- سؤال: آن دو (۱) مؤید را چگونه می توان بر قواعد، منطبق نمود؟

جواب: مصنف رحمه الله برای تطبیق آن دو مورد بر قواعد، دو احتمال - دو وجه - بیان کرده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم.

۱- آیا مانعی دارد، بگوئیم احرام قبل از میقات - در صورت نذر - مانند احرام از میقات «ذاتا» دارای مقتضی، مشروعیت و وجوب است (۲)، البتّه اگر مکلف بخواهد بدون

ص: ۴۲۶

۱- صحت احرام قبل از میقات با انعقاد نذر و همچنین صوم در سفر.

۲- و همچنین صیام در سفر، دارای رجحان و استحباب می باشد - در صورت نذر.

نذر، قبل از میقات، محرم شود، مانع از تأثیر مقتضی جلوگیری می نماید و نمی گذارد آن احرام، وجوب و مشروعیت داشته باشد و اثر نذر، رفع مانع می باشد به عبارت دیگر از اجماع و روایات کشف می کنیم، نذر، خصوصیتی (۱) دارد که با وجود آن، وجوب و مشروعیت ذاتی احرام قبل از میقات، محفوظ می ماند.

خلاصه: فرق بین نذر و غیر نذر، این است که: در صورت عدم نذر، مانع، مطرح است و با وجود نذر، مانع، مرتفع می شود و مقتضی در هر دو فرض - احرام قبل از میقات و صوم در سفر - وجود دارد.

۲- احتمال یا وجه دیگر: احرام قبل از میقات و همچنین صوم در سفر - فی نفسه - فاقد رجحان و مقتضی هست لکن با انعقاد نذر، مقتضی و رجحان در آن تحقق پیدا می کند به عبارت دیگر، نقش تعلق نذر در مورد احرام قبل از میقات (۲) دو چیز است یعنی: هم در آن، مقتضی ایجاد می نماید و هم انجام آن شیء - مندور - را واجب می نماید و فرض کنید در وجوب وفای به نذر، بیش از این، لازم نیست که مندور باید حین انجام عمل، رجحان داشته باشد نه در حال وقوع نذر.

مؤید احتمال اخیر: روایتی دال بر این است که احرام قبل از میقات، مانند نماز قبل از وقت است (۳).

آیا در صلوات قبل از وقت، مقتضی هست؟ خیر! لذا از تشبیه مذکور استفاده می کنیم احرام قبل از میقات هم به همان کیفیت است (۴).

ص: ۴۲۷

۱- البته نمی دانیم آن خصوصیت، چیست.

۲- و همچنین صیام در سفر.

۳- او کالصلاه اربعا فی السفر. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/۳۱۷.

۴- پس معلوم می شود رجحان به خاطر نذر، حاصل شده.

لا يقال: لا يجدى صيرورتها راجحين بذلك في عباديتهما ضرورة كون وجوب الوفاء توصليًا لا يعتبر في سقوطه الا الا تيان بالمندور بأى داع كان [١].

فانه يقال: عباديتهما انما تكون لاجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما [٢].

- شرح :

[١]- شما- مصنف- به قسمتی از سؤال- یا اشکال- مذکور جواب دادید لکن بخشی از اشکال هنوز حل نشده.

اشکال: فرمودید احرام قبل از میقات و همچنین صیام در سفر با تعلق نذر، نسبت به آن ها راجحیت پیدا می کنند و مشروع می شوند لکن اشکال ما این است که:

تنها مشروعیت و رجحان کفایت نمی کند بلکه باید آن دو عمل، دارای عنوان عبادی باشند به عبارت دیگر: باید یک امر عبادی به احرام قبل از میقات- و همچنین صیام در سفر- تعلق گیرد و «عبادیا» تحقق پیدا کند.

سؤال: آیا می خواهید عبادیت آن دو عمل را از «اوفوا بالنذور» استفاده کنید؟

جواب: بدیهی است که «اوفوا بالنذور» وجوبش توصلی هست و اگر کسی بخواهد به نذر خود وفا کند، لازم نیست قصد قربت نماید، وفای به نذر، مانند اتیان صلوات نیست که وجوبش تعبّدی باشد بلکه مانند ادای دین، وجوبش توصلی هست البتّه در توصلیات می توان قصد قربت نمود اما لازم نیست انسان در اتیان آن ها قصد قربت نماید.

[٢]- جواب: مصنف رحمه الله دو طریق برای حلّ اشکال بیان کرده اند که اینک به توضیح آن دو می پردازیم:

همراه (١) تعلق نذر، نسبت به احرام قبل از میقات (٢)، یک عنوان عبادی بر آن منطبق می شود و انطباق آن عنوان راجح عبادی که با تعلق نذر، ملازم است، سبب می شود احرام قبل از میقات عبادیت پیدا کند البتّه عبادیت آن به خاطر امر متعلق به وفای به نذر نیست بلکه از آن طریق فقط مشروعیتش را ثابت می کنیم اما مسأله عبادیت از طریق عنوانی

ص: ٤٢٨

١- طریق اول حل اشکال.

٢- و همچنین صوم در سفر.

هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، و الا يمكن أن يقال بكفايه الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما بعد تعلق النذر باتيانهما عباديا و متقربا بهما منه تعالى، فإنه و ان لم يتمكن (1) من اتیانهما كذلك قبله، الا أنه يتمكن منه بعده، و لا يعتبر في صحه النذر الا التمكن من الوفاء و لو بسببه فتأمل جيّدا [1].

- شرح :

ثابت می شود که آن عنوان، همراه با نذر تحقق پیدا می کند و منطبق بر احرام قبل از میقات می شود به نحوی که اگر نذر نباشد، همان طور که مشروعیت تحقق ندارد عبادیت هم مطرح نیست.

خلاصه: مشروعیت احرام قبل از میقات را از «اوفوا بالنذور» استفاده می کنیم و عبادیت آن به خاطر همان عنوان ملازم با تعلق نذر، محقق می شود.

[1]- آنچه در جواب از «لا يقال» بیان کردیم در صورتی است که بگوئیم ادله ای (2).

ص: ۴۲۹

۱- دفع لما قد يقال من انه كيف يتعلق النذر باتيانهما متقربا بهما الى الله تعالى مع عدم كونهما راجحين ذاتا كما هو المفروض في الوجه الثاني و الثالث « و بعبارة اخرى» ان الاتيان بهما متقربا قبل النذر غير مقدور لعدم رجحانها ذاتا فكيف يتعلق النذر باتيانهما كذلك « و حاصل الدفع» ان الاتيان بهما كذلك قبل النذر و ان كان غير مقدور و لكن المعبر في النذر عقلا هو القدره على المنذور حين العمل لا- حين النذر و من المعلوم انه حين العمل يمكن الاتيان بهما متقربا الى الله تعالى و ذلك لوجوبهما بسبب النذر « و فيه» ان القدره حين العمل و ان كانت مما تكفي و لكنها اذا كانت حاصله بطبعها لا بسبب النذر و إلا لزم الدور كما لا يخفى فان النذر يتوقف على القدره حين العمل و القدره حين العمل يتوقف على النذر حسب الفرد و هو دور صريح لا مناص عنه و لا منجى. ر. ك: عنایه الاصول ۲ / ۲۸۵.

۲- همان ادله ای که می گوید: منذور- و متعلق نذر- باید با قطع نظر از نذر، رجحان داشته باشد، ممکن است ما آن ادله را بر عمومش باقی بگذاریم و بگوئیم در مورد نذر احرام قبل از میقات، تخصیصی متوجه آن ادله نشده یعنی: باید منذور با قطع نظر از نذر، راجح باشد و این مطلب به صورت یک قاعده کلی هست و اصلا تخصیصی متوجه آن نشده لذا در این صورت است که پاسخ اول را در برابر «لا يقال» بیان می کنیم.

که در باب نذر، وارد شده بر عمومش باقی هست و تخصیص نخورده اما اگر این احتمال مطرح شد که آن ادله تخصیص بخورد چه مانعی دارد رجحان و خصوصیتی که در متعلق نذر، معتبر است به وسیله نفس نذر تحقق پیدا کند و ثابت شود که در فرض مذکور، مسئله و مشکله عبادت (۱) به این طریق (۲) حل می شود که: نفس نذر- نه امر متعلق به وفای به نذر- مشکله عبادت را حل می کند یعنی: مکلف، احرام قبل از میقات را نذر می کند، «عباده مشروطه بقصد القربه»، که عنوان عبادت در «مذکور» اعتبار دارد و در نذر، نسبت به عنوان عبادت تصریح می شود و اگر نذر به یک امر عبادی (۳) متعلق شد، مانعی ندارد که نفس آن نذر، مشکله عبادت را حل نماید و در نتیجه به عنوان دیگری نیاز نداریم که از طریق آن، مشکله عبادت را حل کنیم.

تذکر: اگر در مورد نذر احرام قبل از میقات (۴)، دلیل خاص وجود نداشت، نمی توانستیم این مطلب را بیان کنیم لکن چون دلیل خاص و قطعی بر صحت آن دو عمل دلالت می کند در مقام توجیه دلیل برآمده (۵) تا آن را بر قواعد منطبق کنیم.

ص: ۴۳۰

۱- در احرام قبل از میقات و صوم در سفر- در صورت نذر.

۲- طریق دوم حل اشکال.

۳- «بما هو عباده».

۴- و همچنین صیام در سفر.

۵- بدون جهت نمی توان گفت به واسطه نذر، رجحان تحقق پیدا می کند. آیا اگر کسی نذر کرد یک نماز پنج رکعتی را «عباده» اتیان کند آن صلوات، مشروعیت و عبادت پیدا می کند؟ خیر!.

بقي شىء، و هو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص فى احراز عدم كون ما شك فى أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوما بحكمه مصداقا له، مثل ما اذا علم أن زيدا يحرم اكرامه، و شك فى أنه عالم (١) [أو ليس بعالم]، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص «أكرم العلماء» أنه ليس بعالم (٢)، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام؟ فيه اشكال (٣) لاحتمال اختصاص حجيتها بما اذا شك فى كون فرد العام [المحقق فرديته] محكوما بحكمه، كما هو قضيه عموميه. و المثبت من الاصول اللفظيه و ان كان حجه، الا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، و لا دليل هاهنا الا السيره و بناء العقلاء، و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل [١].

- شرح :

قوله: «فتأمل جيدا (٤)».

اصالت العموم در چه موردی حجت است؟

[١]- فرضا با عامی مانند «اکرم کل عالم» مواجه هستیم و دلیل خاصی دلالت می کند

ص: ٤٣١

١- حتى يكون من باب «التخصيص» فيحكم عليه بجميع احكام العالم بمقتضى ادلتها الاحكام وجوب الاكرام.

٢- كى يكون من باب «التخصيص».

٣- و ان ذهب بعض الى جوازه متكلا- على انه من ديدن العرف و دأبهم و على سيرتهم جرى العلماء ايضا كما انه قد استدل على طهاره الغساله بانها لا تنجس المحل فانه لو كان نجسا غير منجس يلزم تخصيص كل نجس منجس بتقريب... «و توقف» فيه جماعه منهم المصنف و ربما يقال فى وجه التوقف... [ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٣١٨.

٤- يمكن ان يكون اشاره الى ان هذا لا- ينافى ما تقدم فى السؤال من كون امر الوفاء توصليا لا عباديا فان كونه توصليا و ان اقتضى سقوطه بمجرد الاتيان بمتعلقه الا ان متعلقه اذا كان عباده كالا حرام و الصوم امتنع تحققه الا مع الاتيان به بنحو قربى. نعم قد يستشكل عليه بان قصد امتثال الامر ان اخذ قييدا للمنذور فى حال النذر جاء اشكال ان الامر المقصود امتثاله ان كان عين وجوب الوفاء بالنذر فهو ممتنع و ان كان غيره فالمفروض عدمه و ان لم يؤخذ قييدا اصلا كان على خلاف قصد الناذر اذ المفروض كون مندوره عباده. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ٥١٣.

زید خارجی معین، وجوب اکرام ندارد لکن تردید ما در این جهت است: آن زید که وجوب اکرام ندارد آیا «عالم» هست و نتیجتاً دلیل عدم وجوب اکرام او تخصیصی بر عام وارد نموده یا اینکه زید «جاهل» هست و عدم وجوب اکرام او ضربه ای به عموم «اکرم کلّ عالم» وارد نموده و تخصیصی در آن ایجاد نکرده.

سؤال: آیا در محلّ بحث می توان به اصالت العموم - اکرم کلّ عالم - تمسک نمود و در نتیجه گفت: زید غیر واجب الاکرام، عالم نیست - اصالت العموم، عموم اکرم کلّ عالم را حفظ نماید و بعد نتیجه گرفته شود که زید، عالم نیست (۱).

قبل از بیان حکم مسئله به طرح دو سؤال می پردازیم:

سؤال اول: شما به چه منظور در صدد استفاده چنان نتیجه و برداشتی هستید، فرض کنید، نتیجه گرفتید «آنّه غیر عالم»، آیا می خواهید، بگوئید زید، وجوب اکرام ندارد؟ شما که قبلاً می دانستید، زید، واجب الاکرام نیست. خلاصه، اینکه عنوان غیر عالم بودن چه اثری برای شما دارد؟

جواب: عنوان «غیر عالم» را برای سائر احکام لازم داریم و می خواهیم سائر احکامی را که مولا بر عنوان «غیر عالم» مترتب نموده برای زید ثابت کنیم.

سؤال دوم: اگر اصالت العموم جریان پیدا کند، می گوئید «اکرم کلّ عالم» تخصیص نخورده اما آیا اثبات می کند که زید، عالم نیست؟ - اگر بگوئید زید، عالم نیست، آن اصل، مثبت می شود.

به عبارت دیگر، اصالت العموم می گوید عموم اکرم کلّ عالم به قوت خود باقی هست اما لازمه «عقلی» بقاء عموم، این است: زیدی که وجوب اکرام ندارد، عالم نیست، آن

ص: ۴۳۲

۱- اصالت العموم را برای احراز عدم فردیت زید - للعام - جاری می کنیم در حالی که وضع زید از نظر حکم اکرام برای ما مشخص است.

وقت، اشکال و سؤال ما این است که شما چگونه به اصالت العموم، لازم عقلی (۱) را اثبات می کنید، آیا آن اصل، مثبت نیست؟

جواب: اگر اصالت العموم جاری شود (۲) نه تنها عموم را اثبات می کند بلکه عدم عالمیت فرد مشکوک العالمیت را هم ثابت می کند منتها یا از جهت اینکه اصالت العموم، یکی از امارات (۳) هست و مثبتات آن هم حجت است یا از جهت اینکه: اگر اماره هم نباشد، یک اصل عقلانی لفظی هست و عقلا هم به خود آن عمل می نمایند و هم به لوازمش (۴).

پاسخ اصل مسئله: در فرض بحث، اصالت العموم، جاری نمی شود زیرا مجرای آن در موردی است که بدانیم فلان فرد از افراد عام هست اما مردّد باشیم آیا دارای حکم عام هم هست یا نه مثل اینکه بدانیم زید، عالم است لکن در وجوب و عدم وجوب اکرام او تردید داشته باشیم، در این صورت به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسّک می نمائیم اما در محلّ بحث یا قطعاً اصالت العموم جاری نمی شود یا اینکه تردید داریم آیا عقلا در این موارد به اصالت العموم تمسّک می کنند یا نه و اگر در تمسّک عقلا به آن اصل، مردّد باشیم، نمی توان به اصالت العموم تمسّک کرد.

خلاصه: محلّ تمسّک به اصالت العموم در موردی است که بدانیم زید، عالم است و در وجوب اکرام او تردید داشته باشیم اما در عکس مسئله - محلّ بحث - که می دانیم زید، وجوب اکرام ندارد اما در فردیت آن، نسبت به عام، مردّد هستیم، نمی توان به اصالت العموم تمسّک کرد.

ص: ۴۳۳

-
- ۱- یعنی: عدم عالمیت زید.
 - ۲- البته جریان این اصل لفظی، محل اشکال است.
 - ۳- از بحث بعدی مرحوم آقای آخوند استفاده می شود که اصالت العموم، جنبه اماریت دارد.
 - ۴- یعنی: اصالت العموم یک اصل عقلانی و تابع کیفیت تمسک عقلا می باشد و عقلا هم به خود آن عمل می کنند و هم به لوازمش.

فصل: هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص فيه خلاف، و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه، بل ادّعى الاجماع عليه. و الذى ينبغى أن يكون محلّ الكلام فى المقام أنّه هل يكون أصاله العموم متّبعه مطلقا، أو بعد الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص فى الجملة من باب الظنّ النوعى للمشافه و غيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلا، و لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه اجمالا. و عليه فلا مجال لغير واحد مما استدللّ به على عدم جواز العمل به قبل الفحص و اليأس [١].

- شرح :

آيا قبل از فحص از مخصّص مى توان به «عام» عمل کرد؟

[١]- سؤال: آيا قبل از فحص از مخصّص (١) مى توان به اصالت العموم تمسّك كرد يا اينكه تمسّك به آن، مشروط به فحص از مخصّص و يأس از آن هست، فرضا اگر مولا- بگويد «اكرم كلّ عالم»، بدون اينكه تحقيق كنيم آيا مولا مخصّصى تحت عنوان «لا تكرم زيدا» بيان کرده يا نه مى توان به اصالت العموم و عامّ مذکور تمسّك كرد يا نه؟

جواب: «فيه خلاف و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه بل ادّعى الاجماع عليه».

تذکر: بعضی از ادله ای که در «ما نحن فيه» اقامه شده، مشعر بر این است که اصلا محلّ بحث برای مستدل، خلط و مشتبه گشته لذا ابتدا باید محلّ نزاع را مشخص نمود و برای تحریر محلّ نزاع باید چهار مطلب را مسلم و قطعی دانست:

١- مسلّمًا يك اصل عقلائی معتبر به نام اصالت العموم داریم که «فى الجملة» (٢) حجّیت دارد بنا بر این اگر کسی بخواهد استدلال کند که اصالت العموم، يك اصل معتبر

ص: ٤٣٤

١- مقصود، مخصّص منفصل هست نه متصل.

٢- فى قبال التفاصيل التى ذكرت فى حجيه الظهورات من اختصاص حجيتها بالمشافهين او بمن قصد افهامه. ر ك: منتهى

الدرايه ٥٧٠ / ١

عقلائی نیست با او بحثی نداریم زیرا قطعا اصالت العموم به نحو اجمال حجّیت دارد و در مواردی تمسّک به آن قطعا بلااشکال است.

۲- قطعا در تمسّک به اصالت العموم، تفاوتی بین مشافهین و غیر مشافهین نیست یعنی: کسی که مخاطب به خطاب اکرم کلّ عالم بوده با فردی که مخاطب به خطاب مذکور نبوده از نظر رجوع و تمسّک به اصالت العموم فرقی ندارد پس تمسّک به اصالت العموم، مختصّ به مشافهین نیست.

۳- حجّیت اصالت العموم، مقتید به حصول ظنّ شخصی نیست به عبارت دیگر: چنین نیست که اگر فردی ظنّ شخصی نسبت به اراده عموم برایش حاصل شد، اصل مذکور، نسبت به او حجّیت داشته باشد و اگر ظنّ شخصی برایش حاصل نشد حجّیت نداشته باشد بلکه حجّیت اصالت العموم براساس حصول ظنّ نوعی هست خواه ظنّ شخصی حاصل شود یا حاصل نشود.

۴- حجّیت اصالت العموم در مواردی است که علم اجمالی یا تفصیلی به وجود مخصّص نداشته باشیم فرضا اگر تفصیلا یا اجمالا بدانیم، مخصّصی برای اکرم العلماء، بیان شده اما ندانیم آن مخصّص، «لا تکرم زیدا» است یا «لا تکرم بکرا»، نمی توان به اصالت العموم تمسّک نمود.

محلّ نزاع: با حفظ خصوصیات مذکور، محلّ بحث، این است که: آیا اصالت العموم «مطلقا» (۱) حجّیت دارد و جاری می شود یا اینکه حجّیت آن در موردی است که ابتدا درباره مخصّص فحص کنیم و مایوس از یافتن مخصّص شویم آن وقت به اصالت العموم رجوع نمائیم.

ص: ۴۳۵

۱- حتی قبل از فحص از مخصّص.

فالتحقيق عدم جواز التمسّيك به قبل الفحص فيما اذا كان في معرض التخصيص (١)، كما هو الحال في عمومات الكتاب و السّنة، و ذلك لاجل أنّه لو لا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقلّ من الشكّ كيف و قد ادّعى الاجماع على عدم جوازه فضلا عن نفي الخلاف عنه، و هو كاف في عدم الجواز، كما لا يخفى. و أمّا اذا لم يكن العامّ كذلك، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورات، فلا شبهه في أنّ السّيره على العمل به بلا فحص عن مخصّص [عن المخصّص] [١].

- شرح :

تذکر: ادلّه ای که در محلّ نزاع ذکر کرده اند نوعا راجع به همان مراحل چهارگانه ای بود که بیان کردیم و گفتیم آن ها از محلّ نزاع، خارج است بلکه باید آن مراتب را مسلّم و مفروغ عنه محسوب نمود سپس بحث کرد آیا اصالت العموم «مطلقا» (٢) حجّیت دارد یا بعد از فحص از مخصّص.

[١]- سؤال: آیا اصالت العموم مطلقا حجّیت دارد یا بعد از فحص از مخصّص، حجّت است؟

جواب: تحقیق مطلب، این است که باید قائل به تفصیل شد یعنی: در بعضی از موارد، اصالت العموم مطلقا متّبع هست و نیازی به فحص نیست و در بعضی از موارد ابتدا باید فحص نمود و از یافتن مخصّص، مأیوس شد سپس به آن عمل کرد.

بیان ذلک: عمومات بر دو قسم است: الف: بعضی از عمومات در معرض تخصیص

ص: ۴۳۶

۱- لیس المراد من معرضیه العام للتخصیص قابلیته له فان کل عام قابل له الا نادرا لاجل القرینه الخارجیه کقوله تعالی «أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» * و «ان الله على كل شیء بصیر» بل المراد انه قد احرز من حال المتکلم و عادته ان لا يتکلم بالعام بل و بغیره ایضا الا و ان يعتمد على قرائن منفصله فی تبیین مرامه و اظهار مراده و بذلک العلم يتضعع اساس حجیه الاصل قبل الفحص. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۹.

۲- حتی قبل از فحص از مخصّص.

است مانند عموماًتی که در مقام تقنین و قانون گذاری بیان می شود و خصوصیت آن ها چنین است که: ابتدا عامی را به عنوان یک ضابطه و قاعده کلی بیان می کنند سپس به صورت تخصیص و تبصره، برخی از موارد را از تحت عام خارج می کنند. عموماًت وارده در کتاب و سنت از نظر تقنین، مانند عموماًتی است که در سایر موارد تقنین و قانون گذاری بیان می شود.

ب: قسم دیگر از عموماًت، همان است که در مقام اخبار یا انشا در السنه مردم و محاوره استعمال می شود و منظور، این است که مطلبی را به نحو عموم بیان کنند بدون این که عنوان تقنین داشته باشد- عموماًت مذکور نوعاً در معرض تخصیص و استثنا واقع نمی شود.

حکم قسم اول: در قسم اول از عموماًت، بدون فحص نمی توان به اصالت العموم تمسک کرد زیرا آن ها در معرض تخصیص هستند بنابراین، بعد از فحص و یأس از مخصّص می توان به اصالت العموم تمسک کرد.

سؤال: چرا قبل از فحص از مخصّص نمی توان به اصالت العموم تمسک نمود؟

جواب: اصالت العموم، یک اماره عقلانی هست و سیره عقلا بر عدم عمل به عام، قبل از فحص، مستمر است و اگر نسبت به این مطلب، یقین و قطع هم نداشته باشیم، بدانید که شک در جریان آن هم مانع تمسک به اصالت العموم می شود.

سؤال: منشأ شک چیست؟

جواب: اصولیین گفته اند قبل از فحص، تمسک به اصالت العموم، جائز نیست و نسبت به آن، ادعای «لا خلاف» بلکه بالاتر ادعای اجماع نموده اند لذا می گوئیم: آیا از ادعای اجماع برای شما تردید حاصل نمی شود که: آیا عقلا در آن مورد به اصالت العموم تمسک می کنند یا نه؟

و قد ظهر لك بذلك أنّ مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضيه له، كما أنّ مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها من العلم الاجمالي به أو حصول الظنّ بما هو التكليف، أو غير ذلك رعائتها، فيختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

آری! با ادّعی اجماع، شك حاصل شده و آن تردید، مانع تمسّك به اصالت العموم، قبل از فحص است پس باید ابتدا، بنا و سیره عقلا محرز شود سپس به اصالت العموم تمسّك نمود و با وجود شك نمی توان آن را احراز کرد.

حکم قسم دوّم از عمومات: قسم مذکور که در معرض تخصیص نیست (١)- بلکه غالباً در السنه اهل محاوره استعمال می شود- بدون تردید، سیره عقلا بر این است که بدون فحص از مخصّص به آن عمومات، تمسّك و عمل می کنند.

[١]- بنا بر دلیل ما، مقدار فحص از مخصّص، این است که: باید به اندازه ای تحقیق نمود که عام از معرضیت برای تخصیص خارج شود- مثلاً اگر بنا بود مخصّصی مطرح باشد تا به حال بیان شده بود- بنابراین، فحص از مخصّص، میزان ثابت و معینی ندارد مثلاً به حسب آنچه فعلاً محلّ ابتلاء ما هست باید حدّ اقل، کتاب وسائل الشیعه و ابواب مربوط به عموم و تخصیص آن را ملاحظه کرد، چنانچه آن کتاب را بررسی نمودیم و مخصّصی برای آن عام نیافتیم، می گوئیم عامّ مذکور مخصّصی ندارد.

مقدار فحص بر حسب سائر ادلّه (٢): بنا بر سائر ادلّه، مقدار فحص، متفاوت است مثلاً کسانی که گفته اند علم اجمالی داریم، عمومات تخصیص خورده اند و با وجود علم اجمالی نمی توان به اصالت العموم، تمسّك کرد باید به مقداری تفحص نمود که علم اجمالی،

ص: ٤٣٨

١- و نوعاً محلّ ابتلاء فقهی ما هم نمی باشد.

٢- همان ادله ای که گفتیم خارج از محل بحث است.

ثم انّ الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان و لم يصل، بل حاله حال احتمال قرينه المجاز، و قد اتّفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا و لو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

منحل شود و عام از طرفیت علم اجمالی خارج گردد و تا وقتی عام از اطراف علم اجمالی هست نمی توان به اصالت العموم تمسّک کرد بنابراین اگر به اندازه ای فحص نمودیم که آن عام معین و مورد نظر از دائره علم اجمالی خارج شد، می توان به اصالت العموم تمسّک نمود.

بعضی گفته اند در باب تکالیف، ظنّ به تکلیف، لازم است و قبل از فحص از مخصّص، ظن به مراد و اراده عموم نداریم، طبق نظر آن ها مقدار فحص، این است: باید به اندازه ای فحص نمود که ظنّ، حاصل شود که عموم، مراد است و همین ظنّ شخصی متعلّق به اراده عموم، میزان و مقدار فحص لازم است.

نتیجه: طبق ادلّه ای که در این باب ذکر شده، هر دلیل از نظر مقدار فحص، نتیجه خاصی دارد و چون ما بر مسأله معرضیت عام- للتخصیص- اتّکال نمودیم باید به اندازه ای فحص نمائیم که عام از معرضیت، خارج شود.

[١]- آنچه را بیان کردیم (١) مربوط به مخصّص منفصل بود نه متّصل امّا اگر مولا فرمود اکرم العلماء و شما احتمال دادید کلمه «العدول» همراه آن بوده لکن به علّتی شما از آن مطلع نشده اید در این صورت، سیره و بنای عقلا بر این است که فحص از مخصّص، لازم نیست زیرا مخصّص متّصل، مانند قرینه مجاز است، فرضا اگر متکلمی گفت رأیت اسدا و ما مردّد شدیم کلمه «یرمی» که قرینه مجاز است همراه آن بوده یا نه، لازم نیست درباره آن تحقیق نمائیم بلکه به اصالت الحقیقه و اصالت الظهور، تمسّک می نمائیم.

ص: ۴۳۹

۱- از لزوم فحص درباره مخصّص.

ایقظا: لا- یذهب علیک الفرق بین الفحص هاهنا و بینہ فی الاصول العملیہ، حیث انه هاهنا عما یزاحم الحجیہ [الحجہ] بخلافه هناك، فانه بدونہ لا حجہ، ضروره ان العقل بدونہ یستقل باستحقاق المؤاخذہ علی المخالفه، فلا یكون العقاب بدونہ بلا بیان و المؤاخذہ علیها من غیر برهان. و النقل و ان دلّ علی البراءة أو الاستصحاب فی موردہما مطلقا، الا انّ الاجماع بقسمیہ علی تقيیدہ به، فافہم [۱].

- شرح :

تفاوت «فحص» در محلّ بحث با «فحص» در باب اصول عملیہ

[۱]- سؤال: باتوجّہ به اینکه یکی از شرائط جریان اصول عملیہ، «فحص» است (۱)، تفاوت فحص در آن باب با فحص در بحث عام و خاص چیست؟

جواب: در بحث عامّ و خاص، حجّتی به نام «عام» داریم که اگر تخصیص هم بخورد لطمه ای به معنای حقیقی و عموم آن، وارد نمی شود و حجّیتش محفوظ است. ضمنا گفتیم: مخصّص، یک حجّت اقوا هست که بر حجّت غیر اقوا (۲) حکومت دارد پس ما در باب فحص از مخصّص از یک حجّت اقوا فحص می کنیم، بعد از آنکه حجّیت و ظهور عام- دلیل غیر اقوا- محفوظ است لکن در صدد هستیم که ببینیم آیا دلیل اقوائی هم مطرح هست یا نه؟

امّا فحص ما در باب اصول عملیہ، فحص از یک دلیل اقوا نیست بلکه تحقیق ما برای این است که اصل حجّیت اصول عملیہ، محقق شود یعنی: اگر فحص نمائیم اصلا اصالت البرائت، حجّیت ندارد مثلا برائت عقلی براساس قبح عقاب بلا بیان، استوار است لذا ابتدا باید فحص کرد که آیا بیانی از مولا وارد شده یا نه و چنانچه بخواهیم بدون فحص به قبح

ص: ۴۴۰

۱- الف: البتہ آن اصول عملیہ ای که در شبہات حکمیہ جاری می شود. ب: مثلا بدون فحص نمی توان نسبت به شرب تن، اصالت البرائت جاری نمود بلکه ابتدا باید درباره حکم واقعی آن تحقیق نمود اگر بعد از فحص، نسبت به حکم واقعی، آگاہ نشدیم نوبت به اجرای اصل برائت می رسد.

۲- یعنی: عام.

عقاب بلا- بیان تمسک نمائیم از چه طریقی می دانیم عقاب، بلا بیان است، ممکن است مولا بیانی ایراد نموده و بیانش فرضاً در کتاب وسائل الشیعه محفوظ است و اگر مراجعه کنیم مطلع می شویم پس نفس جریان قبح عقاب بلا- بیان، مشروط به فحص است و اگر فحص نشود، عقاب بلا بیان تحقق پیدا نمی کند.

اشکال: در براءت عقلی، مطلب، همان است که شما فرمودید اما در براءت نقلی و استصحاب، بیان شما مورد قبول ما نیست زیرا در براءت نقلی و استصحاب یعنی:

«لا تنقض الیقین بالشک» و «کلّ شیء لک حلال» چنان قیدی اخذ نشده و در موضوع آن ها بیان و «لا بیان» مدخلیت ندارد بلکه دلیل اصل براءت شرعی و همچنین استصحاب اطلاق دارد.

جواب: مقتضای ادله آن اصول، همان است که شما فرمودید لکن در برابر آن اطلاق، اجماع محصل و منقول، قائم شده که جریان استصحاب- لا تنقض الیقین بالشک- و همچنین جریان براءت شرعی- کلّ شیء لک حلال- مقید به فحص هست پس همان اجماع دالّ بر تقييد، سبب می شود کأنّ از ابتدا بگوئیم عنوان فحص به نحو قیدی در آن ها مأخوذ است.

قوله: «فافهم»^(۱).

اشکال: ادله براءت، نسبت به اجماع، حکم عامّ و خاص- مطلق و مقید- را دارد زیرا دلیل براءت اطلاق دارد و اجماع، مقید آن هست پس این هم مانند عامّ و خاص است و

ص: ۴۴۱

۱- يمكن ان يكون اشاره الى المناقشه في كون المستند في تقييد ادله الاصول الشرعيه هو الاجماع بل المستند فيه الآيات و الاخبار الداله على وجوب التفقه كما سيأتي منه قدّس سرّه في محله او ان المستند فيه هو العلم الاجمالي بالتكاليف الالزاميه وجوبيه او تحريميه فيكون كما نحن فيه لو كان المستند في وجود الفحص فيه هو العلم الاجمالي ايضا بلا فرق بينهما فاذا الفرق بين المقامين في وجوب الفحص يختلف باختلاف الانظار في مستند الوجوب فيهما فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۵۱۹.

فصل: هل الخطابات الشفاهية مثل (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين فيه خلاف [١].

- شرح :

عنوان «ما نحن فيه» برآن، منطبق می شود.

جواب: آنجا، علم به مقتید داریم اما در بحث عام و خاص در وجود مخصیص، مردد هستیم و توهم نشود آنجا هم چون فرضاً یک عام و خاص هست، مانند «ما نحن فيه» می باشد، آنجا مقتید و مخصیص برای ما معلوم است اما بخلاف محل بحث که مخصیص برای ما مشکوک است و تردید داریم که آیا اصالت العموم، قبل از فحص، جاری می شود یا نه.

آیا خطابات شفاهیه، شامل غائبین و معدومین می شود یا نه؟

اشاره

[١]- ادله ای که بیانگر احکام می باشد بر دو گونه است:

الف: گاهی ادله به صورت خطابات شفاهیه، متعرض بیان احکام هست مانند: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». (١) در آیه مذکور، حکم با تصدیر ادوات خطاب و کلمه «یا» بیان شده.

ب: گاهی هم ادله، احکام را بیان می کند بدون اینکه عنوان مخاطبه و مشافهه، مطرح باشد مانند: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...» (٢)، آیه مذکور، وجوب حج را برعهده مردم ثابت می کند بدون اینکه خطابی مطرح باشد.

تذکر: قسم دوم از احکام، محل بحث فعلی ما نیست بلکه بحث ما درباره قسم اول می باشد که آیا مفاد لفظی «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»* و اشباه آن، خصوص حاضرین (٣) در

ص: ۴۴۲

۱- سوره مائده، آیه ۱۲۴.

۲- سوره آل عمران، آیه ۹۷.

۳- البته اگر مفاد لفظی آن ادله، مختص به حاضرین هم باشد ادله دیگری مانند اجماع و ضرورت، قائم است که همان مفاد، نسبت به سائرین هم ثابت و مسلم است.

و لا- بدّ قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلًّا للتَّقْض و الابرام بين الاعلام، فاعلم: أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التّكليف المتكفّل له الخطاب هل يصحّ تعلقه بالمعدومين، كما صحّ تعلقه بالموجودين أم لا [1].

- شرح :

مجلس و جالسین کنار منبر رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیہ و آلہ بوده (۱) یا اینکه مختصّ موجودین در آن زمان بوده (۲) اما معدومین در آن زمان- یعنی: مسلمین زمان های بعد- داخل در مفاد لفظی آن دلیل نیستند و یا اینکه آن دلیل لفظی، تمام مؤمنین را تا روز قیامت شامل می شود.

خلاصه: محلّ بحث، این است که آیا خطابات شفاهیه، اختصاص به «حاضرین» در مجلس داشته یا اینکه شامل «موجودین» در آن زمان می شده یا اینکه شامل «معدومین»- یعنی: مؤمنین قرون بعدی- هم می شود.

تبیین محل نزاع

[۱]- قبل از تحقیق در مسئله باید ببینیم محلّ نزاع چیست.

مصنّف رحمه اللّٰه: ممکن و محتمل است بتوان مسئله را به سه صورت مطرح نمود که در دو صورت، نزاع، «عقلی» هست و در یک صورت، «لغوی».

احتمال اول: بحث را در یک مطلب کلی- صرف نظر از خطاب و ادوات ندا- مطرح می کنیم که: آیا اصولاً تکالیف- اعمّ از امر و نهی- می تواند شامل معدومین هم شود یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا تکالیف مجعول (۳)، ممکن است شامل معدومین هم شود یا این که در توجّه تکلیف باید مکلف وجود داشته باشد و چنانچه او موجود نباشد، امکان ندارد تکلیف، متوجّه او شود.

طبق احتمال مذکور، ما توجّهی به خطاب- بما هو خطاب- نداریم بلکه بحث را بر عنوان «تکلیف» مترتب می کنیم که آیا عقلاً- توجّه تکلیف به غیر موجود امکان دارد یا نه، آیا می توان به فردی که ده سال دیگر موجود می شود تکلیف نمود یا نه، پس بنا بر

ص: ۴۴۳

۱- که کلام رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیہ و آلہ را می شنیدند.

۲- خواه در مجلس، حاضر بودند یا غایب.

۳- از ناحیه هر کس که جعل شود.

أو في صحّحه المخاطبه معهم، بل (1) مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعه للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام اليهم، و عدم صحّتها [1].

- شرح :

احتمال اول، بحث، «عقلی» هست.

تذکر: الف: طبق آن احتمال، محلّ نزاع، مختصّ خطابات مشافهیه نیست بلکه در آیه شریفه «لِلّهِ عَلَي النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...» (2) هم که خطابی وجود ندارد، همان بحث، مطرح می شود که آیا آیه مذکور می تواند تکلیفی متوجه معدومین از زمان صدور نماید یا نه.

ب: بنا بر احتمال اول نباید بین حاضرین و غائبین از مجلس تخاطب، تفصیلی قائل شد زیرا در آن وجه، مسأله خطاب، مطرح نیست بلکه مسأله توجه تکلیف، مورد نظر است و اگر چیزی در آن، شرط باشد، «وجود» مکلف است نه حضور او.

[1]- احتمال دوّم: احتمال یا وجه دیگر در تحریر محلّ نزاع، این است که بحث را به این نحو، پیرامون یک مطلب عقلی دیگری مطرح نمائیم که: آیا عقلاً مخاطبه با معدومین امکان دارد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا از نظر عقل، تخاطب با معدوم و همچنین کسی که در مجلس تخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟

یادآوری: الف: طبق احتمال دوّم، «اولاً» محلّ نزاع فقط «خطابات» هست و در ادله ای مانند «لِلّهِ عَلَي النَّاسِ...» که فاقد عنوان خطاب هست، آن نزاع، مطرح نمی شود.

«ثانیا» بنا بر احتمال دوّم باید بین حاضرین و غائبین، قائل به تفصیل و فرق شد زیرا بین فردی که در بازار، مشغول کسب و کار است با فردی که ده سال دیگر وجود پیدا می کند از نظر مخاطبه- و عدم امکان تخاطب- فرقی وجود ندارد اگر در تخاطب

ص: ۴۴۴

- ۱- نکته ذکر کلمه «بل»: صحت مخاطبه با معدومین که محل بحث و کلام واقع شده، به جای خود، محفوظ است، بلکه می گوئیم: مخاطبه با غائبین از مجلس تخاطب که «اخف محذورا»- از معدومین- می باشد آن هم محل کلام است- نگارنده.
- ۲- و امثال آن.

أو في عموم (1) الالفاظ الواقعة عقيب أداء الخطاب للغائبين، بل المعدومين، و عدم عمومها لهما بقريته تلك الاداه [الادوات]. و لا يخفى أنّ النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً (2)، و على الوجه الاخير لغويّاً [1].

- شرح :

«حضور» مدخلیت داشته باشد، بین غائب و معدوم، فرقی نیست، شاید از این بالاتر هم بتوان گفت که: صرف حضور هم کافی نیست زیرا ممکن است فردی در مجلس مخاطب، حاضر باشد اما توجهی به گوینده نداشته باشد- در مخاطب، توجه لازم است نه صرف حضور.

خلاصه: ممکن است محلّ نزاع را چنین قرار دهیم که: آیا عقلاً مخاطب با غائب و معدوم، امکان دارد یا نه؟

ب: ما بحث مخاطب را مطرح نمودیم اما لازم نیست که الفاظ خطاب هم وجود داشته باشد بلکه نفس مخاطبه و توجیه کلام، نسبت به آن ها کفایت می کند خواه با ادوات خطاب باشد یا بدون (3) ادوات خطاب.

[1]- احتمال سوّم: وجه یا احتمال دیگر، این است که بگوئیم در «یا ایّها المؤمنون» (4)، کأنّ تناقضی هست یعنی: کلمه «المؤمنون» جمع محلی به لام است و شامل

ص: ۴۴۵

۱- ای: ممکن ان يكون النزاع في عموم الالفاظ الواقعة عقيب ادوات الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدمه.
۲- لان المرجع في صحه التكليف او صحه الخطاب هو العقل بخلاف المرجع في عموم الالفاظ و عدمه فانه اللغه. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۵۲۰.

۳- مثل ما يتوجه الكلام الى الموجود الحاضر كما في قولك لدى التكلم معه جاء زيد او ذهب عمرو او مات بكر و اشباه ذلك. ر. ك: عنایه الاصول ۲ / ۲۹۷.

۴- و امثال آن، مانند: یا ایّها النَّاسُ*.

اذا عرفت هذا، فلا- ريب في عدم صحته تكليف المعدوم عقلا، بمعنى بعثه أو زجره (١). فعلا، ضروره أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقه، و لا يكاد يكون الطلب كذلك الا من الموجود ضروره. نعم هو بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحاله فيه أصلا، فإنّ الانشاء خفيف المئونه، فالحكيم تبارك و تعالى ينشئ على وفق الحكمة و المصلحه طلب شىء قانونا من الموجود و المعدوم حين الخطاب ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجه الى انشاء آخر، فتدبر [١].

- شرح :

تمام مؤمنين تا روز قيامت مى شود امّا در لفظ «يا ايّها»- كه عنوان مخاطبه دارد (٢)- بايد بحث كرد كه آيا ادوات ندا و خطاب- يا ايّها- قرينيت پيدا مى كند كه دائره «المؤمنون» (٣) را مضيق نمايد به عبارت ديگر: آيا كلمه «يا ايّها» آن قدر، نیرو و قرينيت دارد كه در عموم «المؤمنون» تصرف نمايد و آن را به حاضرین در مجلس اختصاص دهد يا قرينيت ندارد؟- لازم به تذکر است كه اين نزاع، لغوی و ادبی هست نه عقلی.

[١]- اکنون بايد طبق هريك از سه احتمال مذکور، بحث را ادامه دهيم.

مقدمه: احكام، دارای مراحل هست:

ص: ٤٤٤

١- لا- ريب في امتناع البعث و الزجر الخارجيين للمعدوم نظير الدفع الى الشىء و المنع عنه و كذا البعث و الزجر الاعتباريان العقليان بمعنى ان يحصل للمكلف داع عقلى الى الفعل او الترك بمعنى حكم عقله بر جحان الفعل او الترك لان الحكم العقلى نوع من العلم غير الحاصل للمعدوم الا ان امتناعهما بهذا المعنى لا يختص بالمعدوم و لا بالغائب بل يعم الموجود الجاهل فان العلم بالتكليف موضوع لحكم العقل المذكور فينتفى بانتفائه و عليه فلا- تكون حيثيتا الوجود و العدم دخيلتين في الفرق نعم المعدوم بما انه معدوم يمتنع ان يحصل له العلم و الموجود بما انه موجود قابل لان يحصل له لكن الفرق بهذا المقدار خارج عن محل الكلام من الفرق بين الموجود و المعدوم في صحه التكليف و عدمه اذ الفرق بينهما في قابليه العلم و عدمه فرق في امر متأخر عن التكليف كما لعله يظهر بالتأمل. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٥٢٠.

٢- و قبل از «المؤمنون» واقع شده.

٣- «المؤمنون» جمع محلى به لام است و تمام مؤمنين تا روز قيامت را شامل مى شود.

۱- مرحله اقتضا: همان مرحله واجدیت مصلحت و مفسده می باشد(۱).

۲- مرحله انشا: به دنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی آید، فرضا حکم وجوب صلوات و حرمت شرب خمر را جعل می کند لکن در این مرحله فقط مسأله قانون گذاری مطرح است و هنوز به مرتبه ای نرسیده که آن احکام، خارجا اجرا شود، صرف قانونی هست که زمینه می شود بعدا تحت شرائطی آن قانون عملی گردد. از قانونی که بعد از مرحله اقتضا تحقق پیدا می کند به حکم انشائی تعبیر می نمایند.

۳- مرحله فعلیت: اگر مولا بخواهد حکم انشائی او به مرحله اجرا گذاشته شود، فرضا صلوات ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن ها بعث و زجر می کند و با این قانون، مکلف را به جانب مأمور به تحریک یا او را نسبت به منهی عنه زجر می نماید پس در مرحله فعلیت، حکم انشائی در معرض اجرا قرار می گیرد لازم به تذکر است که مرحله فعلیت به تنهائی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلف، نسبت به آن تحقق پیدا کند، آن وقت علم به تکلیف برای مرحله تنجز مدخلیت دارد.

۴- مرحله تنجز: یعنی مرحله ای که مؤاخذه، عقاب و ثواب، مطرح است در این مرحله بر مخالفت با قانون، ترتیب اثر می دهند.

سؤال: بنا بر احتمال یا وجه اول که گفتیم توجه و عنایتی به خطاب- بما هو خطاب- نداریم بلکه درباره مطلق «تکلیف» بحث می کنیم، آیا عقلا توجه تکلیف به معدوم امکان دارد یا نه؟

جواب: عقلا صحیح نیست و نمی توان تکلیف «فعلی»، متوجه معدوم و او را بعث و زجر فعلی نمود زیرا تکلیف فعلی، مستلزم این است که حقیقتا مولا چیزی را از مکلف

ص: ۴۴۷

۱- برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایه ۴/ ۴۹ مراجعه نمائید.

و نظيره (۱) من غير الطلب انشاء التملك في الوقف على البتون، فان المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفه بعد وجوده بانشاءه، و يتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكيه الفعلية، و لا يؤثر في حق المعدوم فعلا الا استعدادها

- شرح :

خواسته باشد و آیا می توان از معدوم، چیزی را طلب نمود؟ خیر! طلب حقیقی فقط از موجود، امکان پذیر است پس در مرحله فعلیت، وجود مکلف مدخلیت دارد و حتما باید او وجود داشته باشد تا بتوان تکلیف فعلی به او نمود.

اما در مرحله انشا و حکم انشائی، وجود مکلف مدخلیتی ندارد، ممکن است مولا حکمی را انشا نماید (۲) و هدفش این باشد: مکلفینی که در طول تاریخ، یکی پس از دیگری وجود پیدا می کنند و از آن حکم مطلع می شوند (۳) برطبق آن عمل نمایند (۴) - فرضا اکنون حکمی به نحو کلی انشا شده و تا روز قیامت هم بقا دارد.

سؤال: اثر چنان حکم انشائی چیست؟

جواب: در طول زمان، هر کجا شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد، آن حکم، فعلیت پیدا می کند، اگر مولا بخواهد، منتظر باشد هر مکلفی که وجود پیدا کند یک حکم برایش جعل نماید باید او دائما در حال جعل حکم باشد (۵) و عقلا چنین مطلبی را قائل نیستند.

ص: ۴۴۸

۱- الظاهر ان المقصود التنظير في الوقوع لا- في الامتناع اذ الظاهر انه لا امتناع في كون المالك معدوما كما لا امتناع في كون المملوك معدوما و الاول مثل ملك الحمل للميراث و الثاني مثل ملك الثمره فان الملكيه من الاضافات الاعتباريه التي يصح ان تقوم بالمعدوم كما تقوم بالموجود. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۵۲۱.

۲- بدون اینکه بعث و زجر فعلی، نسبت به آن داشته باشد.

۳- و دارای شرائط هستند.

۴- پس تکلیف معدوم، نسبت به حکم انشائی، محال نیست یعنی: معدومین را هم می توان در دائره آن قرار داد.

۵- لذا یک حکم انشائی به نحو مذکور برای همه - اعم از موجود و معدوم - جعل می کند.

لان يصير ملكا له بعد وجوده. هذا اذا أنشئ الطلب مطلقا. و أما اذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف و وجدانه الشرائط، فامكانه بمكان من الامكان [۱].

- شرح :

[۱]- تنظير: آنچه را بيان كرديم اختصاصی به باب احكام ندارد بلکه در مثل وقف [انشاء تمليك بر بطون معدومه حين الوقف] محقق است. مثلا کسی که خانه اش را بر اولاد خود «نسلا بعد نسل» وقف می کند، او با صیغه «وقف»، عین موقوفه را برای اولاد موجود خود و همچنین آن هائی که فرضا صد سال دیگر وجود پیدا می کنند، وقف می کند و جعل ملکیت برای آن ها می نماید اما واقف، زنده نمی ماند تا برای هر طبقه ای که موجود شد، جعل ملکیت نماید بلکه او با جمله «وقف» برای تمام موقوف علیهم تا روز قیامت، انشاء وقف و ایجاد ملکیت می کند (۱) به عبارت دیگر: تمام موقوف علیهم - الی یوم القیامه - این استعداد و قابلیت را دارند که وقتی موجود شدند، مستقیما به واسطه انشاء وقف از «واقف»، تلقی ملکیت نمایند.

نتیجه: احكام شرعی هم در مقام انشاء، چنان وضع و حکمی دارند یعنی: طبق احتمال اول از محل نزاع باید قائل به تفصیل شد که: تکلیف فعلی، نسبت به معدوم «عقلا» امکان ندارد اما توجه تکلیف انشائی نسبت به معدومین عقلا مانعی ندارد.

تذکر: آنچه را بیان کردیم در صورتی بود که مولا تکلیف را مشروط و مقید به وجود مکلف نماید اما اگر از ابتدا تکلیف را مشروط به وجود مکلف نمود (۲)، جای هیچ گونه اشکالی در آن نیست (۳).

ص: ۴۴۹

- ۱- بدیهی است که نسبت به بطون موجود، ملکیت فعلی تحقق پیدا می کند.
- ۲- فرضا فرمود: «لله على الناس اذا وجدوا حج البيت من استطاع اليه سبيلا» یا اینکه فرمود: «اذا وجد مستطيع وجب عليه الحج».
- ۳- به عبارت دیگر: «کلام در جائی بود که مولا خطابش را مطلق بیاورد و مشروط ننماید مثل این که بگوید یا ایها المؤمنون يجب عليكم الصلاة و اراده کرده باشد در حق موجودین، فعلا و در حق معدومین انشاء و اما اگر مولا خطاب خود را مشروط نماید پس امکان اینکه مولا اراده نماید از مؤمنین بشرط الوجود یا بشرط البلوغ، صلوات را یا باقی واجبات را پس معلوم است که حال این، حال باقی واجبات و تکالیف مشروطه هست و هیچ مانعی از اراده کردن چیزی از شخصی بشرط خاصی در حال خاصی نیست همچنان که در تصویر واجب مشروط گذشت». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۴۴.

و كذلك لا ريب في عدم صحه خطاب المعلوم بل الغائب حقيقه، و عدم امكانه، ضروره عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقه الا اذا كان موجودا، و كان بحيث يتوجه الى الكلام، و يلتفت اليه [1].

- شرح :

[1]- ادامه بحث، بنا بر احتمال دوّم از تحریر محلّ نزاع:

سؤال: آیا «عقلا» مخاطبه با معدوم و همچنین کسی که در مجلس تخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟

جواب: اگر بنا باشد، گفتگو و تخاطب (1) حقیقی تحقق پیدا کند نه تنها «وجود» مخاطب، شرط است بلکه باید او در مجلس تخاطب «حاضر» باشد و صرف وجود کفایت نمی کند مثلاً با کسی که در بازار، مشغول کسب و کار است، نمی توان تخاطب حقیقی برقرار نمود و همچنین در تخاطب، علاوه بر حضور باید مخاطب، «توجه» و التفات هم داشته باشد زیرا ممکن است فردی در مجلس مخاطبه، حاضر اما مشغول چرت زدن باشد ضمناً شرط دیگری هم در تخاطب حقیقی، مطرح است که: باید کلام به نحوی باشد که مخاطب، آن را درک کند و بفهمد به عبارت دیگر باید مخاطب با آن لغتی که با او گفتگو می کنند، آشنائی داشته باشد.

ص: ۴۵۰

۱- معنای تخاطب، توجه کلام، جانب غیر است و لزومی ندارد حتما ادوات خطاب هم مطرح باشد.

و منه قد انقدح أنّ ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كان موضوعا للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين. كما أنّ قضيه اراده العموم منه لغيرهم استعماله في غيره.

لكنّ الظاهر أنّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلك، بل للخطاب الايقاعي الانشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسرا و تأسفا و حزنا مثل «يا كوكبا ما كان أقصر عمره»، أو شوقا و نحو ذلك، كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقه، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ التخصيص بمن يصح مخاطبته. نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافا في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام و التّرجي و التّمني و غيرها على ما حقّقناه في بعض المباحث السّابقيه من كونها موضوعه للايقاعي منها بدواع مختلفه مع ظهورها في الواقعي منها انصرافا اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالبا في كلام الشّارع، ضروره و وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا* و (يا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ) بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهه و لا ارتياب [١].

- شرح :

خلاصه: وجود، حضور و توجه مخاطب و آشنائي او با آن لغتي كه با وي گفتگو مي كنند در تخاطب حقيقي مدخليت دارد و قدر مسلمش اين است كه اگر مخاطب وجود نداشته باشد و بنا باشد بعدا وجود پيدا كند، «عقلا» تخاطب حقيقي با او نمي توان برقرار نمود.

[١]- ادامه بحث، بنا بر احتمال سوّم از تحرير محلّ نزاع: احتمال سوّم، اين بود: كأنّ در «يا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» (١)، تناقضي هست يعنى: از طرفي كلمه «المؤمنون» جمع محلي به

ص: ٤٥١

١- و امثال آن مانند: يا أَيُّهَا النَّاسُ*.

لام و مقتضی عموم است و شامل تمام مؤمنین تا روز قیامت می شود و از طرفی وقتی به ادوات خطاب توجه می کنیم بنا بر اینکه برای خطاب حقیقی، وضع شده باشند و در خطاب حقیقی «عقلا» وجود مخاطب، شرط باشد (۱)، نتیجه می گیریم مفاد «یا ایها»، خطاب حقیقی هست و حتما باید مخاطبش موجود باشد خلاصه، اینکه: با توجه به دو جهت مذکور، تکلیف چیست؟

آیا «یا ایها» که از ادوات خطاب است، سبب می شود در عموم «المؤمنون» تصرّف نمائیم و بگوئیم اقتضای خطاب- وجود مخاطب را- قرینه ای بر تصرّف در عموم است و معنای «یا ایها المؤمنون» چنین است: «یا ایها المؤمنون الموجودون الحاضرون فی مجلس التخاطب»، یا اینکه بگوئیم: عموم «المؤمنون» محفوظ است ولی «یا ایها» که از ادوات خطاب است در غیر موضوع له خود استعمال شده زیرا موضوع له آن، خطاب حقیقی هست و خطاب حقیقی امکان ندارد به تمام مؤمنین- اعم از موجود و معدوم- تعلق گیرد پس کأنّ تعارضی بین صدر و ذیل «یا ایها المؤمنون» هست، لکن ظاهر، این است که «یا ایها» اگر برای خطاب حقیقی وضع شده باشد در عموم «المؤمنون» تصرّف می کند و آن را به مؤمنین موجود و حاضر در مجلس تخاطب اختصاص می دهد زیرا ظهور ادوات خطاب، قوی تر از ظهور المؤمنون است.

مصنّف رحمه الله: اشکال بیان مذکور، این است که مبنای آن را قبول نداریم یعنی:

اصلا حروف ندا، ادوات خطاب و «یا ایها» برای خطاب حقیقی وضع نشده اند ضمنا آنچه که از نظر عقل، محتاج به مخاطب موجود حاضر مدرک می باشد،

ص: ۴۵۲

مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف»، همان مطلبی را که در موارد متعدّد بیان کرده اند اکنون هم تکرار نموده اند که: کلمه تمنی، ترجی، استفهام و اشباه آن‌ها برای تمنی، ترجی و استفهام حقیقی وضع نشده تا جبراً بگوئیم استفهامات، تمنیات و ترجی‌های قرآنی جنبه مجازیّت دارد و آن صیغ در موضوع له خود استعمال نشده اند بلکه تمامشان برای انشائیات از این معانی وضع شده اند یعنی: استفهام برای استفهام انشائی(۱)، تمنی برای تمنی انشائی و در محلّ بحث هم ادوات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده اند(۲). کلمه «یا» برای خطاب انشائی وضع شده منتها داعی و محرّک بر آن خطاب انشائی گاهی خطاب حقیقی هست و گاهی بعضی از انگیزه‌های دیگر کما اینکه در صیغه امر گفتیم: گاهی داعی بر انشاء طلب، طلب حقیقی(۳) مولا هست و گاهی امور و مسائل دیگری مانند تحدید، تعجیز و امثال آن است.

همان مطلبی را که در باب صیغه امر گفتیم در ادوات ندا تحقّق دارد یعنی: موضوع له ادوات خطاب، خطاب انشائی هست منتها گاهی داعی بر خطاب انشائی، خطاب حقیقی هست مانند خطاباتی که در السنه مردم و محاوره، معمول است و گاهی دواعی دیگری مطرح می‌باشد مانند اظهار حزن یا شوق، مانند این دو بیت:

ص: ۴۵۳

۱- معنای استفهام انشائی، این است که انسان مثلاً صیغه استفهام را استعمال نماید، مفهوم استفهام به وسیله آن لفظ تحقّق پیدا کند.

۲- کما اینکه طلب هم بر دو گونه است: الف: طلب انشائی. ب: طلب حقیقی. صیغه امر برای انشاء طلب- طلب انشائی- وضع شده.

۳- طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان است.

«یا کوکبا ما کان اقصر عمره و کذاک عمر کواکب الاسحار(۱)».

«یا آل بیت رسول الله جبکم فرض من الله فی القرآن انزله».

سؤال: آیا استعمالات مذکور، مجازی هست؟ خیر! آن استعمالات، حقیقی هست.

تذکر: اگر با حرف ندائی در جمله ای مواجه شدیم که امکان داشت، داعی از آن، خطاب حقیقی باشد- و مانعی مطرح نبود- می گوئیم حمل بر خطاب حقیقی، مقدم است و منشأ آن تقدیم هم انصرافی هست که به واسطه انس از کثرت استعمال تحقق پیدا می کند کما اینکه اگر با یک صیغه «افعل»- یا تمنی و ترجی- مواجه شدیم و ندانستیم داعی و محرّکش چه بوده اگر تمام دواعی، محتمل باشد در رتبه اول می گوئیم بر همان طلب حقیقی، حمل می شود امّا اگر مانعی مطرح بود، مثل اینکه تمنی، ترجی یا استفهام در کلام خداوند متعال، استعمال شد در این صورت، صحیح نیست بگوئیم داعی بر تمنی انشائی، یک تمنی حقیقی است زیرا تمنی حقیقی در مورد خداوند متعال، مستحیل است- و همچنین استفهام در کلام ذات حق را نمی توان بر استفهام حقیقی حمل نمود(۲) بلکه باید

ص: ۴۵۴

۱- الف: در بعضی از کتب چنین آمده: «و کذا تکون کواکب الاسحار». ب: و هو من رائیه ابو الحسن التهامی فی رثاء ولده الذی مات صغیرا و هی فی غایه الحسن و الجزاله و فخامه المعنی و جوده السرد و صدرها: حکم المنیه فی البریه جارما هذه الدنيا بدار قرار سجن بالقاهره سنه ۴۱۶ ثم قتل سرا. رآه بعض اصحابه بعد موته فی المنام و سأله عن حاله قال: غفر لی ربی، فقال بای الاعمال. قال بقولی فی مرثیه ولدی الصغیر: جاورت اعدائی و جاور ربه شتان بین جواره و جوارى « شهداء الفضلیه: ۲۴». متخذ از کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البيت ۲۲۹.

۲- اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، ملازم با جهل است امّا اگر داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می خواهد مثلا نسبت به حضرت موسی علیه السلام اظهار لطف و محبت کند لذا از او سؤال می نماید «ما تلک بَیْمِینَکَ یا مُوسى» در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم صیغه استفهام از معنای خود، منسلخ شده و قائل به مجازیت شویم.

و يشهد لما ذكرنا صحه التبداء بالادوات مع اراده العموم من العام الواقع تلوها بلا عنايه، و لا للتنزيل و العلاقه رعايه. و توهم كونه ارتكازيا يدفعه عدم العلم به مع الالتفات اليه، و التفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان ارتكازيا و الا(1) فمن أين يعلم بثبوتيه كذلك كما هو واضح [1].

- شرح :

بر امور و دواعي ديگر حمل كرد.

خلاصه: ادوات خطاب براي خطاب حقيقي وضع نشده بلکه موضوع له آن ها خطاب انشائي مي باشد و در صورتی که مانعی نباشد، می گوئیم داعی، خطاب حقيقي هست.

سؤال: آیا در جمله «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» * و اشباه آن، مانع و قرينه ای هست که شما آن را بر خطاب حقيقي حمل نکنید؟

جواب: آری! قرينه خارجيه داريم و می دانيم مفاد آن حکم، عمومي هست و اختصاصی به حاضرین در مجلس و جالسین کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله ندارد پس مفاد آن، خطاب ایقاعی انشائي هست و حمل بر خطاب حقيقي نمی شود.

[1]- مصنف رحمه الله شاهدهی بر کلام خود(2) ذکر می کنند که: از طرفی با کلمه «يا ايها» می توان تخاطب نمود و از طرفی از «الذین آمنوا» یا «المؤمنون»، اراده عموم نمود، بدون اینکه نیازی به مجاز و رعایت علاقه و تنزیل(3) باشد و اصلا به ذهن کسی خطور نمی کند که در جمله «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» * منافات و تناقضی هست و باید گفت کلمه «يا ايها» یا «الذین آمنوا» در موضوع له خود استعمال نشده و ...

اشکال: بین آن دو، منافات هست لکن ارتکازا و به سرعت، حلّ اختلاف می شود و

ص: ۴۵۵

- ۱- ای و ان لم يحصل العلم بالتنزيل بالالتفات و التفتيش فمن اين يعلم بثبوت التنزيل ارتكازيا.
- ۲- که ادوات خطاب براي تخاطب حقيقي وضع نشده بلکه موضوع له آن ها خطاب انشائي هست.
- ۳- یعنی: تنزیل غائب و معدوم به منزله حاضر و موجود.

و ان أبيت الا- عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهيه بأدوات الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الاداه كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينه على التعميم [1].

و توهم صحه التزام التعميم في خطباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين لاحاطته بالموجود في الحال و الموجود في الاستقبال فاسد، ضروره أن احاطته لا توجب صلاحه المعدوم بل الغائب للخطاب، و عدم صحه مخاطبه معهما لقصورهما لا يوجب نقصا في ناحيه تعالى، كما لا يخفى [2].

- شرح :

چه بسا انسان، توجهی هم به آن ندارد.

جواب: امور ارتكازی باید با توجه و التفات برای انسان، مشخص شود و در محل بحث، هر قدر، شما توجه و التفات نمائید، مسأله ای مانند «زید اسد» مطرح نمی شود که عنوان مجاز و مسامحه داشته باشد.

[1]- اگر کسی اصرار نماید که ادوات خطاب برای مخاطب حقیقی (1)، وضع شده (2) و در خطابات حقیقی باید شرایطی از جمله، وجود، حضور و توجه مخاطب، محقق باشد، در این صورت چاره ای نیست جز اینکه بگوئیم: خطابات قرآنی و الهی (3) هم مانند سایر خطابات، مختص مشافهین و موجودین حاضر در مجلس رسول الله صلی الله علیه و آله هست مگر این که قرینه ای بر تعمیم وجود داشته باشد- البته بحث ما در صورت عدم قرینه است.

[2]- توهم: خطابات خداوند متعال تعمیم دارد، غائبین از مجلس مخاطب و حتی معدومین و کسانی که صدها سال دیگر، بنا هست موجود شوند، مشمول آن هستند زیرا آن شرایط و مسائل، مربوط به خطابات بشر- یعنی: ممکن الوجود- هست که دائره

ص: ۴۵۶

۱- بنا بر آنچه که در ادبیات و نحو گفته شده.

۲- نه خطاب ایقاعی و انشائی.

۳- چه آن خطابات که واجد ادوات خطاب است و چه خطابات که فاقد آن است لکن کلام به مخاطب، متوجه شده.

وجودی او محدودیت دارد اما اگر خطابی از ناحیه خداوند متعال باشد به خاطر احاطه و سعه قدرتی که او دارد، موجود و معدوم از نظر او فرقی ندارد و موجود «فی الاستقبال»، نزد او حاضر است. حاضر، غائب، موجود و معدوم، مربوط به ما هست اما از نظر پروردگار متعال، این مسائل، مطرح نیست لذا چون متکلم، خداوند است بگوئیم او می تواند مخاطب حقیقی با آن هائی که بعدا وجود پیدا می کنند، داشته باشد بخلاف ما که نمی توانیم با آن ها مخاطبه نمائیم.

دفع توهم: بحث ما در این جهت نیست که موجود «فی الاستقبال»، اکنون نزد خداوند، حاضر است و او نسبت به معدوم احاطه دارد بلکه بحث، این است که اگر مخاطب، موجود نیست و قصور در نفس مخاطب هست - نه متکلم - چگونه می تواند طرف خطاب واقع شود، قصور در ناحیه مخاطب اقتضا می نماید که نفس مخاطب، صلاحیت مخاطب نداشته باشد و این مسئله، نقصی در احاطه علمی و جهات کمالی ذات حق ایجاد نمی کند، احاطه خداوند متعال سبب نمی شود که معدوم، صلاحیت مخاطبه پیدا کند، شبیه این مثال معروف:

اینکه می گوئیم اجتماع نقیضین، محال است، آیا خداوند هم نمی تواند بین نقیضین جمع نماید؟

اگر بگوئید خداوند نمی تواند بنابراین، قدرت او هم محدود است پس چرا می گوئید «ان الله علی کل شیء قدیر»، اگر بگوئید خداوند می تواند بین نقیضین جمع نماید پس اجتماع نقیضین، محال نیست.

جواب: اجتماع نقیضین، محال است و عدم امکان تحقق اجتماع آن، ضربه ای به قدرت ذات حق وارد نمی کند (۱) زیرا متعلق قدرت باید استعداد تحقق داشته باشد، اگر

ص: ۴۵۷

۱- وقتی می گوئیم: «ان الله علی کل شیء قدیر» باید «شیء» را معنا کرد و گفت مقصود از آن: «شیء قابل لتعلق القدره» هست نه شیء که از مقسم قدرت، خارج است.

كما أنّ خطابه اللفظي لكونه تدريجيًا و متصرّم الوجود(1) كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضروره. هذا لو قلنا بأنّ الخطاب بمثل يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا* في الكتاب حقيقه الى غير النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بلسانه. و اما اذا قيل بأنه المخاطب و الموجه اليه الكلام حقيقه و حيا أو الهاما، فلا محيص الا عن كون الاداه في مثله للخطاب الايقاعي و لو مجازا. و عليه لا مجال [فلا مجال] لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين [1].

- شرح :

قصوری در نفس شیء هست، معنا ندارد که متعلق قدرت قرار گیرد، اجتماع نقيضین ذاتش قصور دارد که متعلق قدرت واقع شود به عبارت دیگر اصلا از مقسم قدرت، دور است، چیزی که ذاتا مستحيل و ممتنع است از دائره قدرت خداوند، خارج است.

مسأله مخاطب هم این گونه است که: اگر مخاطب وجود نداشته باشد، امکان تخاطب ندارد و لکن عدم امکان مخاطبه، لطمه ای به احاطه قدرت خداوند وارد نمی کند.

خلاصه: از طریق مذکور نمی توان خطابات الهیه را تعمیم داد که شرحش بیان شد.

[1]- خطابات لفظیه خداوند متعال، حکم خطابات لفظیه من و شما را دارد یعنی:

انسان از هر طریقی بشنود، خواه از طریق رسول الله استماع نماید یا از طریق دیگر، حکم خطاب لفظی مردمی دارد به این معنا که: اگر کسی بخواهد، بفهمد باید به اول تا آخر آن توجه کند و اگر متوجه نباشد، نمی فهمد و نمی توان گفت خطابات لفظی ما چون در مسیر زمان قرار گرفته، متصرّم الوجود است اما خداوند که محدود به زمان، واقع نمی شود پس خطابات او این گونه نیست.

گرچه خداوند اصلا در مسیر زمان و مکان نیست- و خودش خالق زمان و مکان می باشد- اما درعین حال اگر چیزی به صورت خطاب لفظی شد، احکام و شرائط خطاب

ص: ۴۵۸

۱- یعنی: و لو كان ابدیا لا يمكن توجهه الى المعدوم و لو بعد وجوده. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۴.

لفظی بر آن، مترتب می شود یعنی: مخاطبی آن را درک می کند که از ابتدا به آن توجه کند مثلاً آن صدائی را که حضرت موسی علیه السلام از درخت شنید(۱) اگر به آن، توجه نمی کرد، مطلبی برایش مشخص نمی شد.

تذکر: در مورد خطابات قرآنی، مسأله دیگری مطرح است که:

سؤال: در خطابات قرآنی مانند «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» * یا «یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا...»، * مخاطبه، بین کیست به عبارت دیگر، گوینده و شنونده آن کیست؟

جواب: دو احتمال، مطرح است:

الف: متکلم، خداوند متعال و مخاطب، مردم- الذین آمنوا- هستند لکن به لسان نبی مکرم، مطلب بیان شده(۲).

ب: مخاطب، بین خداوند متعال و رسول الله صلی الله علیه و آله هست به نحوی که حتی حاضرین در مجلس هم طرف خطاب نیستند منتها در آن مخاطب، عبارت «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» * آورده شده.

طبق احتمال اخیر، چاره ای جز این نیست که بگوئیم: خطاب مذکور(۳)، نسبت به حاضرین در کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله خطاب انشائی هست و خطاب حقیقی با شخص پیامبر است نه با افراد دیگر و جالسین در کنار منبر. کأنّ این گونه است که: پیامبر از طرف خداوند، جریان مخاطب خود را نقل می کند.

سؤال: پس چرا کلمه «یا» نسبت به مردم اطلاق شده؟

جواب: آن خطاب، حقیقی نیست- و لو نسبت به یک نفر، آن خطاب، انشائی

ص: ۴۵۹

۱- «انی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی» از آیه ۳۰ سوره قصص استفاده می شود که موسی این ندا را از سوی درختی که در آنجا بود شنید- نودی من شاطی الوادی الایمن فی البقعہ المبارکہ من الشجره ان یا موسی انی انا الله رب العالمین.- متخذ از تفسیر نمونه ۱۶۸/۱۳.

۲- کأنّ رسول الله صلی الله علیه و آله پیام خداوند متعال را برای مردم قرائت می کند.

۳- و امثال آن.

فصل: ربما قيل أنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

الاولى: حجّيه ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشاهين [١].

- شرح :

و ايقاعى هست- چه شما بگوئيد خطاب انشائي و ايقاعى، حقيقت است چه مجاز، فرقى ندارد يعنى: شامل حاضرين، غائبين و معدومين مى شود.

ثمره خطابات مشافهيه و مناقشه در آن

«ثمره اول»

[١]- اصل مسئله، اين بود كه آيا خطابات، مانند «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»*(١) مختصّ مشافهين است يا اينكه شامل غائبين و معدومين هم مى شود، اکنون دو ثمره بر آن مترتب نموده اند كه: اگر خطابات، شامل معدومين هم بشود، ظهور آن ها به حسب عموم و اطلاق، همان طور كه براى مشافهين، حجّت است در حق معدومين هم حجّت دارد اما اگر خطابات، مخصوص حاضرين و مشافهين باشد ما نمى توانيم به ظهور آن ها تمسك نمايم*(٢).

تذکر: در کتاب رسائل و جلد دوم كفايه آمده است كه: آيا حجّيت ظواهر كلام، عموميت و اطلاق دارد يا اينكه مختصّ گروه خاصى هست؟

محقق قمى قدس سرّه نظرش اين بوده كه حجّيت ظواهر، مختصّ به «من قصد افهامه» هست و براى ديگران حجّيت ندارد لذا طبق آن مبنا اين ثمره، مترتب مى شود و معنايش اين است كه: مقصودين به افهام، همان مشافهين مى باشند و اگر مقصودين به افهام، همان مشافهين بودند پس ديگران نمى توانند به خطابات قرآنى تمسك نمايند خواه آن

ص: ٤٦٠

١- و امثال آن مانند يا ايها الناس.

٢- «اگر آن خطابات، شامل معدومين نشود، آن ظواهر در حق آن ها حجت نيست زيرا آن ها مقصود به خطاب و مخاطب نيستند و بايد آن ها در اثبات تكاليف خود رجوع نمايند به اجماع و ادله اشتراك حاضرين، غائبين و معدومين در تكاليف و الا نفس اين عمومات براى آن ها حجت نيست». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ١/ ١٤٧.

و فيه: أنه مبنى (١) على اختصاص حجّيه الظواهر بالمقصودين بالافهام، وقد حَقَّق (٢) عدم الاختصاص بهم. و لو سلّم، فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أنّ النَّاسَ كُلَّهُم الى يوم القيامة يكونون كذلك و ان لم يعمّم الخطاب كما يومى اليه غير واحد من الاخبار [١].

- شرح :

خطابات در مورد احكام باشد يا در سائر مطالب.

[١]- اشكال: دو ایراد بر ثمره اوّل، وارد است:

«اوّلًا» مبنى محقق قمى در حجّيت ظواهر، مردود است زیرا ظواهر برای همه حجّيت دارد چه مقصود به افهام باشند چه نباشند مثلا نامه ای را که زید برای عمرو نوشته اگر اتفاقاً در اختیار بکر قرار گرفت او هم می تواند به ظاهر آن تمسک نماید.

«ثانیا» در بیان ثمره، خلطی واقع شده که: اگر خطاب، مختصّ مشافهین باشد آیا معنایش این است که مقصود به افهام هم همان افراد بوده اند و اصلا دیگران، مقصود به افهام نیستند؟

ص: ۴۶۱

۱- قوله: «مبنى على اختصاص حجّيه الظواهر»، بتقريب ان مبنى اصالة الظهور هو قبح خطاب الحكيم بماله ظاهر و اراده خلافه من دون نصب قرينه فى وقت الحاجة مع عدم مصلحه توجب تأخير البيان عن وقت الحاجة بضميمه مرجوحه احتمال الغفله من المتكلم الذى هو بصدد الافاده و المخاطب الذى هو بصدد الاستفاده و هذا كما ترى مختص بمن قصد افهامه لاحتمال اعتماد المتكلم فى القاء الكلام على القرينه الصارفه المعهوده بينه و بين من قصد افهامه فلا رافع لهذا الاحتمال بالنسبه الى الغير فلا ظهور ح بالنسبه الى الغير فافهم.

۲- قوله: «و قد حَقَّق عدم الاختصاص»، بتقريب ان المبنى هو ان الغرض من الوضع هو تفهيم المقاصد اما بالوضع الاصلى او العارضى النوعى بملاحظه القرائن فالتوقف لاحتمال وجود الصارف على خلاف الغرض المذكور المستكشف هذا المبنى من اتفاق العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال القرينه الصارفه من غير فرق بين المخاطب و غيره كما فى الوصايا الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصى اليه و فى الاوقاف و نحوهما و ليس المدرك هو قاعده القبح كى يفرق بين المخاطب و غيره. «منه دام ظله» [ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۳۲۵].

الثَّانِيهِ: صَحَّ التَّمَسُّكُ بِاطْلَاقَاتِ الْخَطَابَاتِ الْقِرْآئِيَّةِ بِنَاءٍ عَلَى التَّعْمِيمِ، لِثُبُوتِ الْأَحْكَامِ لِمَنْ وَجَدَ وَبَلَغَ مِنَ الْمَعْدُومِينَ وَانْ لَمْ يَكُنْ مَتَّحِدًا مَعَ الْمَشَافِهِينَ فِي الصِّيْنَفِ، وَعَدَمِ صَحَّتِهِ عَلَى عَدَمِهِ، لِعَدَمِ كَوْنِهَا حَيْثُذْ مُتَكَفِّلُهُ لِأَحْكَامِ غَيْرِ الْمَشَافِهِينَ، فَلَا بَدَّ مِنْ اثْبَاتِ اتِّحَادِهِ مَعَهُمْ فِي الصِّيْنَفِ حَتَّى يَحْكُمَ بِالِاشْتِرَاكِ مَعَ الْمَشَافِهِينَ فِي الْأَحْكَامِ حَيْثُ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ حَيْثُذْ إِلَّا الْجَمَاعَ، وَ لَا اجْمَاعَ عَلَيْهِ إِلَّا فِيمَا اتَّحَدَ الصَّنْفُ، كَمَا لَا يَخْفَى [١].

- شرح :

این مسئله با دینی که باید تا روز قیامت باقی بماند و سندش هم قرآن است، سازگار نیست پس معلوم می شود تمام مردم از نظر مقصودیت به افهام، یکسان هستند گرچه خطاب، مخصوص حاضرین باشد و اگر بگوئید چگونه بین آن ها تفکیک می کنید، پاسخ ما این است که: گاهی انسان در یک مجلس خصوصی صحبت می کند و مخاطبش یک نفر است اما هدفش این است که تمام اهل جلسه، آن مطالب را بفهمند و درک کنند پس اگر مخاطب، خصوص مشافهین باشد، لازمه اش این نیست که مقصود به افهام هم خصوص مشافهین باشد پس فعلا ثمره اول، باطل و مردود است.

ثمره دوم

[١]- ثمره دیگری که در بحث خطابات شفاهیته ذکر شده، این است: فرض کنید یک خطاب قرآنی، متضمن بیان حکمی باشد و ما از جهتی مردد باشیم که آیا آن حکم برای ما ثابت است یا نه به عنوان فرض و مثال، آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ...» (١) متضمن بیان حکم نماز جمعه است.

در فرض مذکور می خواهیم ثمره ای بین اینکه خطابات شفاهیته، مختص حاضرین باشد یا اینکه شامل معدومین و متأخرین (٢) شود، مترتب نمائیم.

ص: ٤٦٢

١- سوره جمعه، آیه ٩.

٢- کسانی که بعدا موجود و مکلف می شوند.

ضمناً در ابتدا این گونه به ذهن انسان خطور می کند: فرضاً آیه مذکور که بیانگر حکم نماز جمعه است، چه فرقی می کند که خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» شامل تمام مؤمنین - تا روز قیامت - شود یا اینکه مخاطب آن فقط حاضرین در مجلس و موجودین در آن زمان باشد لکن ما به دلیل اشتراک (۱) با مسلمین صدر اول از نظر حکم، مشترک باشیم پس جای این بحث و سؤال هست که:

وقتی آیه مذکور حکم نماز جمعه را بیان نموده چرا بحث می کنیم که آیا آیه شریفه و خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنین می شود و نفس آیه، دال بر حکم نماز جمعه، نسبت به عموم هست یا اینکه بگوئیم آیه، نماز جمعه را برای مسلمین صدر اول، واجب نموده اما به دلیل اشتراک و اجماعی که قائم شده ما با آن ها در حکم، مشترک هستیم.

خلاصه: فرقی مطرح نیست زیرا نماز جمعه بر ما واجب است خواه آیه دلالت کند یا دلیل اشتراک و اتحاد حکم، دال بر آن باشد.

تذکر: گفته اند ثمره مهمی بین آن دو هست.

بیان ذلک: الف: اگر بخواهیم مستقیماً به اطلاق خطاب مذکور تمسک نمائیم، مانعی ندارد، البتّه بنا بر اینکه: خطاب مذکور تعمیم داشته باشد یعنی: مختصّ مشافهین نبوده بلکه شامل ما و تمام مؤمنینی که تدریجاً وجود پیدا می کنند و به مرحله بلوغ می رسند، بشود که در فرض مذکور می گوئیم: آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» شامل تمام مؤمنین می شود و آیه، مقید نکرده که زمان حضور امام باشد یا نباشد به عبارت دیگر: همان طور که به اطلاق «اعتق رقبه» تمسک نموده و می گوئیم فرقی بین رقبه مؤمنه و کافره نیست در محلّ بحث هم به اطلاق خطاب مذکور تمسک می نمائیم و در

ص: ۴۶۳

۱- اجماع، قائم شده که ما از نظر حکم با مسلمین صدر اول، مشترک هستیم.

نتیجه می‌گوئیم: نماز جمعه برای کسانی که در زمان غیبت امام هستند، واجب است (۱) و مدخلیت حضور امام علیه السلام- که محتمل است- به سبب تمسک به اطلاق، منتفی می‌شود.

ب: اگر خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» * تعمیم نداشته باشد و مختص مشافهین و مسلمین صدر اول باشد، مستقیماً نمی‌توانیم به آن تمسک نمائیم، وجوب نماز جمعه به دلالت لفظی آیه مذکور، مربوط به همان‌ها می‌باشد.

سؤال: آیا به واسطه دلیل اشتراک می‌توان گفت وجوب نماز جمعه بر ما هم ثابت است یا نه؟

جواب: خیر! زیرا دلیل اشتراک، اجماع یا ضرورت است و آن‌ها دو دلیل لثبی هستند و باید بر قدر متیقن آن‌ها اکتفا نمود و قدر متیقن از دلیل اشتراک در صورتی است که ما با مسلمین صدر اول در تمام خصوصیات که در حکم احتمالاً مدخلیت دارد، متحد باشیم درحالی که ما با آن‌ها متحد نیستیم آن‌ها در زمان حضور امام و نبی‌زندگی می‌کردند و ما در عصر غیبت بسر می‌بریم.

اگر حکمی مربوط به مسلمین صدر اول- حاضرین در زمان معصوم- هست، بنا باشد در مورد ما (۲) ثابت شود، طریقیست چیست؟

آیا از طریق دلیل اشتراک می‌گوئید در مورد ما هم ثابت است؟

دلیل اشتراک، محتاج به اتحاد در صنف هست و باید خصوصیات که در آن‌ها بوده در ما هم باشد.

آری اگر بخواهیم، بدانیم حکم نماز جمعه درباره مسلمین در زمان حضرت رضا (۳)

ص: ۴۶۴

۱- البته مؤمنین صدر اول با مؤمنین زمان‌های بعد در نوع ایمان و عنوان «الَّذِينَ آمَنُوا»، * مشترک هستند لکن در صنف، مختلف می‌باشند یعنی: آن‌ها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.

۲- که در عصر غیبت زندگی می‌کنیم.

۳- یا در زمان خلافت امیر المؤمنین علیه السلام که مبسوط الید بودند.

و لا- يذهب عليك أنه يمكن اثبات الاتحاد، و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدًا له ممّا كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به. و كونهم كذلك لا- يوجب صحّه الاطلاق مع اراده المقيّد معه فيما يمكن أن يتطرّق اليه فقدان و ان صحّ فيما لا يتطرّق اليه ذلك. و ليس المراد بالاتحاد في الصّنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيّدًا في الاحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه، و التّفاوت بسببه بين الانام، بل في شخص واحد بمرور الدّهور و الايّام، و الا لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين- فضلا عن المعدومين- حكم من الاحكام [1].

- شرح :

«سلام الله عليه» چه بوده در این صورت، دلیل اشتراك بين مسلمين زمان رسول الله صلى الله عليه و آله و مسلمانان زمان امام هشتم، دلالت بر اشتراك می کند زیرا هر دو گروه در زمان حضور بودند و اتحاد در صنف داشتند اما نسبت به ما که از نظر صنف با آن ها مختلف هستیم (1)، خیر.

خلاصه: اگر خطاب «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» * مختصّ مشافهين و مسلمين صدر اوّل باشد در این صورت «ما» نمی توانیم با تمسّك به آن، حکم و جوب نماز جمعه را درباره خودمان ثابت کنیم اما اگر خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنين شود و ما تردید نمائیم که آیا زمان حضور مدخلیتی دارد یا نه به اطلاق آیه تمسّك می کنیم و می گوئیم: آیه، مطلق است و صحبتی از حضور و غیبت در آن نشده پس ثمره مهمّ محلّ بحث، این شد که:

قائلین به اختصاص نمی توانند از طریق دلیل اشتراك، چنان نتیجه ای بگیرند اما قائلین به عدم اختصاص از طریق تمسّك به دلیل لفظی و اطلاق آن نتیجه را استفاده می کنند.

[1]- تذکر: مصنّف رحمه الله در ثمره دوّم هم مناقشه نموده اند.

بيان ذلك: ممكن است خطابات شفاهیه، مختصّ مسلمين صدر اوّل باشد و درعين

ص: ۴۶۵

۱- زیرا آن ها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.

حال، وجوب نماز جمعه (۱) را هم نسبت به خودمان به این نحو ثابت نمائیم که: خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» * مختصّ مسلمین صدر اوّل است اما مانعی ندارد که برای استکشاف حال همان مسلمین صدر اوّل (۲) به اطلاق خطاب مذکور تمسک کنیم یعنی: تکلیفی را که متوجه آن ها شده، تجزیه و تحلیل می کنیم که آیا در آن تکلیف، زمان حضور معصوم علیه السّلام مدخلیت و قیدیت داشته یا نه به عبارت دیگر در صدد بررسی این نکته هستیم که آیا تکلیفی که متوجه آن ها شده مطلق بوده یا اینکه مقید به زمان حضور بوده است.

آیا مانعی دارد که برای بررسی وضع آن ها به اطلاق خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» * تمسک کرد؟

اگر اطلاق خطاب برای آن ها ثابت شد (۳) در این صورت، دلیل اشتراک، دالّ بر این است که آن حکم برای ما هم ثابت است زیرا اگر وجوب نماز جمعه ابتداء یک حکم مطلق و غیر مقید به زمان حضور معصوم علیه السّلام باشد در این فرض، دلیل اشتراک نقصانی ندارد که حکم مذکور را برای ما هم ثابت کند نتیجتاً طبق مبنای مذکور، تمسک ما به اطلاق برای این جهت است که مقدمه دلیل اشتراک را مهیا کنیم یعنی: ابتدا اطلاق حکم را برای مسلمین صدر اوّل ثابت می کنیم سپس به دلیل اشتراک، متشبّث شده و می گوئیم: آن حکم مطلق برای ما هم ثابت است.

اشکال: تمسک به اطلاق از نظر آن ها صحیح و جائز نیست زیرا مسلمین صدر اوّل در زمان حضور بودند و اگر قیدی خارجاً ثابت و محقّق باشد آیا لازم است متکلم در

ص: ۴۶۶

۱- مثال مذکور، فرضی هست.

۲- فعلاً توجه و عنایتی به وضع خودمان- مسلمین غیر صدر اول- نداریم.

۳- با تمسک به اطلاق، یعنی: خطاب مذکور، مطلق است و در آیه چنین نیامده: «یا ایها الناس المشرفون بشرف الحضور» پس معلوم می شود حکم برای آن ها مطلق بوده، حضور و عدم حضور مدخلیت نداشته.

مقام بیان حکم هم آن را معرفی کند؟ خیر! متکلم، قیدی را باید بیان کند که مکلفین، واجد آن نباشند یا وضع آن ها نسبت به آن قید، مختلف باشد. اما اگر تمام مکلفین، واجد آن قید هستند، لزومی ندارد، متکلم متذکر آن شود(۱).

پس اگر آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...»* - تا روز قیامت عمومیت پیدا می کرد، می گفتید مولا که صحبتی از زمان حضور نکرده به اصالت الاطلاق تمسک می نمائیم اما اگر به مسلمین صدر اول اختصاص داشته باشد- گرچه کلام، مطلق است- اما احتمال دارد در واقع، مقید باشد و به این جهت، متذکر آن قید نشده که در آن زمان، قید مذکور، ثابت و محقق بوده یعنی: مسلمین صدر اول در زمان حضور نبی و معصوم بودند و چون واجد آن وصف و قید بوده اند، لازم نبوده در کلام بیان شود- و فرضا آیه به این نحو ذکر شود: ...

ان کنتم فی زمن حضور الامام- درحالی که به حسب واقع، آن قید مدخلیت دارد

خلاصه اشکال: نمی توان به دلیل مذکور، اطلاق حکم را برای مسلمین صدر اول ثابت کرد زیرا اطلاق در موردی است که قید، وجود خارجی نداشته باشد اما اگر وجود خارجی پیدا کرد، لازم نیست در کلام ذکر شود.

جواب: قیود بر دو گونه است: الف: اگر دائما محقق و لازم لاینفک(۲) مخاطبین باشد، کلام شما صحیح است و تمسک به اطلاق، جائز نمی باشد.

ب: اما اگر قید از قیودی باشد که احتمال فقدان و تطرق زوال در آن جریان پیدا کند و

ص: ۴۶۷

۱- فرضا اگر حکمی مربوط به اهالی شهر قم هست و فقط در محدوده آن شهر، ثابت است، لزومی ندارد متکلم، آن را در کلام خود عنوان نماید.

۲- مثل اینکه قیدی به این نحو باشد: «زندگی و وجود در قرن اول هجرت»، بدیهی است که قید مذکور برای مشافهین، غیرممکن الزوال است و نمی توان عملی انجام داد که زندگی در قرن اول زائل شود.

محتمل باشد که زمانی از بین برود در این صورت می توان به اطلاق خطاب، عدم مدخلیت قید را برای آن ها ثابت نمود مثلا اگر خطابی، متوجه معّمین شد- نه به عنوان «معّم» بلکه با توجه به اینکه معّم بودن، یک امر اختیاری هست، «یمكن ان يزول و يمكن ان لا يزول»- در این فرض می توان به اطلاق خطاب تمسک نمود و عدم مدخلیت قید را در مورد آن ها ثابت کرد، مسأله حضور هم ممکن است از همان قیود باشد یعنی:

رسول الله صَلَّى الله عليه و آله می دانسته که همیشه زمان حضور نیست و بعد از رحلتش امامت در اختیار غیر لائقین، واقع می شود و تا برهه ای از زمان، امام مبسوط الید وجود ندارد یعنی:

آن قید چون قیدی هست که «یمكن ان يعرض له الزوال»، متکلم نمی تواند به وجود فعلی آن اکتفا نماید و اگر آن قید مدخلیت داشته باشد باید در کلام خود ذکر کند و چون ذکر ننموده، ما به اطلاق کلام او تمسک و عدم مدخلیت آن قید را ثابت می نمائیم سپس به دلیل اشتراک، آن حکم را در مورد خودمان اثبات می کنیم.

اشکال: پس نسبت به قیود غیر ممکن الزوال، ثمره دوّم، ثابت است و اگر در قسمتی، آن، ثمره، ثابت شد، کافی هست و در نتیجه، بحث را در قیود «لا- ینفک» مطرح می کنیم که کلام- مولا- اطلاق دارد- ولی مقصود او مقید است- تمسک ما هم به اطلاق، جائز نیست.

جواب: قیود «لا ینفک» اصلا قیودی نیست که انسان احتمال بدهد در حکم مدخلیت دارد زیرا نسبت به هر قیدی که احتمال مدخلیت، مطرح نیست مثلا- وجود و زندگی در قرن اوّل، یک قید غیر ممکن الزوال است اما احتمال نمی دهیم که در حکم مدخلیت داشته باشد بلکه خصوصیات آن که احتمال مدخلیت آن ها در حکم، مطرح است، همان خصوصیات ممکن الزوال است لذا نباید توهم نمود که نسبت به آن قیود، ثمره، ثابت است.

قوله: «... و ان صحَّ فيما لا يتطرَّق اليه ذلك(۱) و ليس المراد بالاتِّحاد(۲) في الصِّنف الا الاتِّحاد فيما اعتبر قيِّدا في الاحكام لا الاتِّحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه...» گرچه گفتیم در قیود «لا ینفک» مطلب، صحیح است لکن مقصود ما از اتِّحاد در صنف، چیزی نیست غیر از اتِّحاد در آن قیودی که احتمال مدخلیت آن ها در حکم، مطرح است مانند درک زمان حضور و عدم درک زمان حضور.

اگر بنا باشد، نسبت به هر قیدی احتمال مدخلیت در حکم بدهیم باید از دلیل اشتراک، صرف نظر نمود به عبارت دیگر، اولین چیزی که مانع دلیل اشتراک می شود، این است که: احتمال می دهیم این حکم، مختص به قرن اول باشد و در نتیجه، نخستین چیزی که حتی به ذهن غائبین خطور می کند، این است که ما در کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله نبودیم و در این صورت، آن حکم حتی به دلیل اشتراک، نسبت به غائبین و کسانی که در بازار، مشغول کسب و کار بودند، ثابت نیست زیرا دلیل اشتراک، لثبی و مربوط به موردی هست که تمام خصوصیات وجود داشته باشد، غائبین و حاضرین، چگونه می توانند در تمام ویژگی ها متحد باشند در حالی که عنوان آن ها مختلف است، یکی عنوان حضور دارد و

ص: ۴۶۹

۱- ای الفقد مثلا لا یمکن ان یوجه التکلیف بالحج علی نحو الاطلاق لمن استطاع فی آن او زمان لا یسع الحج بل لا بد من ان یقید بالاستطاعه لافاده الاطلاق ثبوت الحج حتی مع عدم بقاء الاستطاعه طول زمن یسع الحج مع انها شرط فیه بخلاف الامور الثابته اذ لم یوجد و لا توجد صوره فقدان بعد صوره وجدان لیكون الاطلاق منافیا لکونه شرطا دخیلا فی الحکم کالبلوغ و الحیاة. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۶.

۲- اشاره الی دفع سؤال: و هو ان ما ذکر لیس دفعا للثمره علی الاطلاق، بل التزام بثبوتها فیما کان لازم الذات. «و حاصل الجواب»: ان ما کان كذلك لیس موجبا لاختلاف الصنف اذ المراد من اتحادہ هو الاتحاد فی القیود المحتمل دخلها فی الحکم و لا- یحتمل دخل القیود التي كانت من لوازم ذواتهم. مشکینی رحمه الله ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۶۰.

و دليل الاشتراك (۱) انما يجدى فى عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين (۲) بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين به (۳) لشك فى شمولها لهم أيضا (۴) فلو لا الاطلاق و إثبات عدم دخل ذلك العنوان فى الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، و معه كان الحكم يعمّ غير المشافهين و لو قيل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيّدا [۱].

- شرح :

دیگری عنوان غیبت.

[۱]- مصنف رحمه الله برای تکمیل و توضیح مطلب فرموده اند: مسئله تمسک به اطلاق در مورد خود مسلمین صدر اول هم لازم است به این نحو که اگر «سلمان» مردّد می شد، که آیا حکم و جوب نماز جمعه تا زمانی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حیات هستند (۵) یا اینکه بعد از رحلت ایشان هم - که تا مدّتی امام مبسوط الید، وجود ندارد - آن حکم، ثابت است یا نه، همان سلمان که زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و زمان خلفای غیر راشدین را هم درک کرده به اطلاق خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» * تمسک می کند و می گوید و جوب نماز جمعه، مطلق است و مقیّد به حضور امام مبسوط الید نمی باشد پس نه تنها ما برای

ص: ۴۷۰

۱- غرضه اثبات الحاجة الى التمسك بالاطلاق و عدم كفايه دليل الاشتراك فى اثبات الاحكام للغائبين و المعدومين و عدم تماميه الاستدلال به الا بضم الاطلاق اليه و لو فى حق المشافهين فكيف يسوغ مع ذلك جعل ثمره البحث التمسك بالاطلاق و عدمه. توضيحه ... ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۶۰۹.

۲- كالتخلف عن جيش اسامه و وجوب التصديق عند نجوى الرسول قبل نسخه.

۳- اى بعنوان يشك فى شمول التكاليف للمشافهين ايضا كفقرائهم و عدم وجدانهم مئونه الجهاد فى السفر الى موضع بعيد جدا.

۴- و لا ينفذ دليل الاشتراك اكثر من ذلك]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱ / ۳۲۷.

۵- که زمان حضور معصوم است.

فتلخص أنه لا يكاد تظهر الثمره الا على القول باختصاص حجته الظاهر لمن قصد إفهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام، وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام، و أشير الى منع كونهم غير مقصودين به في خطابات تبارك و تعالی فی المقام [۱].

- شرح :

استكشاف وضع آن ها به اطلاق خطاب تمسك می کنیم بلکه خود آن ها هم گاهی مجبور بوده اند به اطلاق خطاب تمسك کنند (۱) زیرا حالات، مختلف است و امکان دارد آن قید، زائل شود.

نتیجه: طبق بیان مصنف رحمه الله ثمره دوم هم مردود و غیر صحیح است و در نتیجه اگر خطاب مذکور تعمیم داشته باشد، مستقیماً به اطلاق آن تمسك می کنیم و اگر مختص مسلمین صدر اول باشد، اطلاق را برای استکشاف وضع آن ها مورد تمسك قرار می دهیم و هنگامی که اطلاق حکم در زمان رسول الله ثابت شد سپس می گوئیم مسلماً به دلیل اشتراک برای ما هم ثابت هست پس ثمره دوم هم اثر عملی نداشت گرچه واجد ثمره علمیه بود.

قوله: «فتأمل جيداً» (۲).

[۱]- تذکر: ثمره اولی را که قبلاً بیان کردیم بر دو پایه، استوار بود یکی اینکه حجیت ظواهر به مقصودین به افهام اختصاص دارد و دیگر اینکه غیر مشافهین هم غیر مقصودین به افهام هستند (۳) و ما- مصنف- هر دو مطلب را ابطال نمودیم.

درباره مطلب اول در جلد دوم کفایه- در بحث حجیت ظواهر- مفصلاً بحث کرده

ص: ۴۷۱

-
- ۱- پس وقتی اساس اطلاق، ثابت شد، مانع آن ثمره می شویم و می گوئیم ثمره دوم، مردود است.
 - ۲- فی بطلان الثمره الثانیه و انه یصح التمسك بالاطلاقات مطلقاً و ان قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهین حیث ان غیر المشافهین مقصودون بالافهام ایضاً كما مر توضیحاً. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۶۱۲.
 - ۳- به عبارت دیگر: مقصودین به افهام، همان مشافهین هستند.

فصل: هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أولاً؟ فيه خلاف بين الاعلام، و ليكن محلّ الخلاف ما اذا وقع في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك و تعالی: «و الْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ» الى قوله: «و بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، و أمّا ما اذا كان مثل: «و الْمَطْلَقَاتُ أَرْوَجَهُنَّ أَحَقَّ بِرَدِّهِنَّ» فلا شبهه في تخصيصه به [۱].

- شرح :

و گفته ایم ظواهر برای همه حجّیت دارد چه مقصود به افهام باشند چه نباشند و مطلب دوّم را بعد از بیان ثمره اوّل ابطال نموده و گفتیم: اگر خطابات- از نظر خطاب- مختصّ مشافهین باشد لکن از جهت مقصودیت به افهام تعمیم دارد و ما هم مقصود به افهام هستیم گرچه مخاطب به آن خطابات نباشیم.

تعقب عام به ضمير

[۱]- سؤال: اگر عامی باشد و ضمیری داشته باشیم که به «بعضی» از افراد آن رجوع نماید(۱) در این صورت آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، سبب می شود، عام تخصیص بخورد یا اینکه عام بر عموم خود، باقی هست؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است یک فرضش از محلّ نزاع، خارج است و مسلماً تخصیص تحقّق پیدا می کند و فرض دیگرش محلّ خلاف واقع شده که آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، موجب تخصیص عام هست یا نه که اینک به بیان آن دو می پردازیم.

الف: اگر عامی ذکر شود لکن قبل از آنکه حکمی برای آن عام بیان شود، ضمیری در کلام ذکر نمایند که آن ضمیر به عام رجوع می کند و حکمی هم که در کلام هست، ظاهرش این است که به آن ضمیر اختصاص دارد در این فرض مسلماً عام نمی تواند

ص: ۴۷۲

۱- به خاطر اجماع یا دلیل دیگر.

عموم داشته باشد- تخصیص تحقق دارد.

مثال: «و المطلقات ازواجهنّ احقّ بردهنّ»، زن هائی که طلاق داده شده اند، شوهرانشان حقّ اولویّت دارند و می توانند آن ها را برگردانند- به همان زوجیّت قبلی رجوع نمایند.

«المطلقات»، جمع محلی به لام و ظاهرش عموم است یعنی: «کلّ مطلقه»، خواه طلاقش رجعی باشد یا غیر از آن، قبل از اینکه حکمی نسبت به مطلقات بیان شود، فرموده اند: «و ازواجهنّ احقّ بردهنّ» یعنی: شوهران آن مطلقات، احقّ به ردّ آن ها هستند، خارجا هم می دانیم که فقط در مورد طلاق رجعی، شوهر در امر رجوع، اولویّت و احقیّت دارد- در امّا مثلا در طلاق بائن (۱)، شوهر، هیچ گونه حقّ اولویّتی ندارد- پس ضمیر «هنّ» مختصّ مطلقات رجعیّه است درحالی که کلمه «المطلقات» عمومیت دارد.

فرض مذکور، خارج از محلّ بحث است زیرا اصلا حکمی بر مطلقات، مترتب نمودیم بلکه حکم بر ازواج، مترتب شده آن هم ازواج مضاف به ضمیر که مسلّما ضمیر مذکور به تمام مطلقات عود نمی کند بلکه مرجعش خصوص مطلقات رجعیّه است لذا می گوئیم: مسلّما مقصود از آن عام، «مطلقات رجعیّه» است و عام مذکور به رجعیّات اختصاص دارد و فرض مذکور، خارج از محلّ نزاع هست و کسی نمی تواند، احتمال بدهد تخصیص تحقق ندارد و مطلقات بر عمومش باقی هست.

ب: فرضی که محلّ بحث واقع شده، این است: عام و ضمیر در دو کلام واقع شود (۲) مثل اینکه ابتدا بگویند: «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل بگویند «و يجوز الاقتداء بهم» یعنی: اقتدا به «کلّ عالم» جائز است لکن خارجا می دانیم اقتدا به عالم عادل، جائز

ص: ۴۷۳

۱- گرچه عدّه هم مطرح و لازم باشد.

۲- یا در یک کلام واقع شود به نحوی که به زودی بیان می کنیم.

است- نه هر عالمی- پس با دو حکم، مواجه هستیم و ضمیر «هم» به «کُلّ عالم» عود می کند درحالی که قرینه قطعیه داریم، مقصود، عالم عادل است لذا این بحث، مطرح شده: اکنون که می دانیم ضمیر به خصوص عالم عادل برمی گردد، این امر، سبب می شود که دائره عامّ مذکور، مضیق شود و معنایش چنین باشد: «اکرم کُلّ عالم عادل» و در نتیجه، عالم غیر عادل نه تنها جواز اقتدا ندارد بلکه واجب الاکرام هم نیست زیرا ضمیر به بعضی از افراد عام عود می کند.

رجوع ضمیر مذکور، بنا بر قول بعضی، مقتضی تخصیص هست لکن بعض دیگر می گویند رجوع ضمیر، موجب تخصیص نیست و عامّ مذکور بر عموم خود، باقی هست و ضمیر در «يجوز الاقتداء بهم» به خصوص عادل عود می نماید.

تذکر: ممکن است عام و ضمیر در کلام واحد به این ترتیب ذکر شوند: «اکرم کُلّ عالم و يجوز الاقتداء بهم» یعنی: درعین حال که کلام، واحد است لکن دو حکم و دو عنوان داریم یکی وجوب اکرام و دیگری جواز اقتداء، قبل از اینکه ضمیر ذکر شود حکمی بر عام، مترتب شده که استقلال دارد به عبارت دیگر: عام از نظر حکم، مستقلّ است. نتیجتاً محل بحث، این شد که: عام، قبل از اینکه ضمیری به آن عود نماید، خودش حکم مستقلّی داشته باشد سپس در نفس آن کلام یا کلام دیگر، ضمیری باشد و به بعضی از افراد عام رجوع نماید و آن هم خودش بیانگر حکم دیگری باشد.

یادآوری: مثالی را که مصنف رحمه الله ذکر کرده اند این است: «و الْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصَّنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ ...» (۱) یک حکم مستقل، این است که مطلقات باید سه طهر- یا سه حیض- ترَبَّصَّ نمایند. سپس خداوند متعال در ذیل آیه شریفه فرموده: «و بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، شوهران آن ها احقیّت به ارجاع- و برگرداندن-

ص: ۴۷۴

والتحقيق: أن يقال أنه حيث دار الامر بين التصرف في العام باراده خصوص ما أريد من الضمير الرجوع اليه أو التصرف في ناحيه الضمير إمّا بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو الى تمامه مع التوسع في الاسناد باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقه الى الكل توسيعاً و تجوّزا كانت أصله الظهور في طرف العام سالمه عنها في جانب الضمير، و ذلك لأنّ المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كفيته الاستعمال، و أنه على نحو الحقيقه أو المجاز في الكلمه، أو الاسناد، مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحيه الضمير.

و بالجمله: أصله الظهور أنّما تكون حجّه فيما اذا شكّ فيما أريد، لا فيما اذا شكّ في أنّه كيف أريد [١].

- شرح :

آن مطلقات به زوجيت اوليه دارند. ضمير در «بُعُولَتُهُنَّ» به تمام مطلقات برنمی گردد بلکه مقصود از آن، خصوص مطلقات رجعيه است، آن گاه اين بحث، مطرح شده كه: آیا رجوع ضمير به بعضی از مطلقات، موجب می شود آن حكم اولی هم تخصیص بخورد و حكم - «يَتَرَبَّصْنَ» - مختص مطلقات رجعيه باشد و نتیجتاً آیه مذکور فقط بیانگر حكم مطلقات رجعيه باشد (١) و كآن از ابتدا چنین بیان شده: «المطلقات الرجعيه يتربصن بانفسهنّ ثلاثه قروء».

[١]- سؤال: کدامیک از آن دو قول، صحیح است به عبارت دیگر: آیا رجوع ضمير به بعضی از افراد عام - به نحوی كه بیان کردیم - موجب تخصیص عام هست یا نه؟

مقدمه: با يك اصالت الظهور در عام و يك اصالت الظهور در ضمير، مواجه هستیم، معنای اصالت الظهور در عام، این است كه: باید ظهور عام در عموم، استغراق و استيعاب تمام افراد - و جميع مطلقات - محفوظ باشد و از طرفی در مورد ضمير هم اصالت الظهور داریم و اگر بنا باشد، بگوئیم ضمير - هنّ - به تمام مرجعش برنمی گردد، مستلزم تجوّز

ص: ٤٧٥

١- و نسبت به سائر مطلقات، تعرضی نداشته باشد گرچه عنوان «المطلقات»، عام است.

است به عبارت دیگر، ضمیر «هنّ»- در کلمه بعولتهنّ- در عین حال که به حسب قواعد ادبی باید به تمام مطلقات (۱) عود نماید اگر بگوئید: «لا یرجع الی تمام افراد العام بل یرجع الی بعض افراد»، مستلزم تجوّز در ضمیر است و مجازا استعمال شده.

اگر مقصود از «المطلقات»، مطلقات رجعیه باشد، ضمیر در ظاهر و معنای حقیقی خود استعمال شده امّا اگر بگوئیم عام-المطلقات- بر عمومش باقی هست و ضمیر به بعضی از افراد مطلقه عود می کند، این مسئله، مستلزم تجوّز و خلاف ظاهر است.

لازم به تذکر است که تجوّز در ضمیر هم به دو صورت تصوّر می شود:

الف: به نحو مجاز در کلمه: یعنی ضمیر «هنّ» که یک کلمه است به صورت مجاز استعمال شده زیرا حقیقت ضمیر، این است که به تمام افراد مرجعش عود کند و چنانچه به بعضی از افراد عود نماید، برخلاف ظاهر و حقیقت است.

ب: مجاز در اسناد: به این نحو که: کلمه «هنّ» بر عمومش باقی باشد و معنای «بعولتهنّ» بعوله «جميع المطلقات» هست لکن اگر بگوئید در تمام مطلقات، مسأله اولویت و احقیّت، مطرح نیست، می گوئیم در اسناد احقیّت به بعوله تمام مطلقات، قائل به مجاز شده و حقیقتاً احقیّت برای مطلق بعوله، ثابت نیست لکن حکمی را که برای بعضی از شوهران، ثابت است به صورت مجاز در اسناد به جمیع بعوله نسبت می دهیم یعنی:

اسناد احقیّت به «مطلق البعوله»، غیر حقیقی است و با عنایت و توسّع، چنان اسنادی تحقّق پیدا کرده و الا واقع امر، این است که باید احقیّت به بعضی از بعوله نسبت داده شود که آن، بعوله زن های مطلقه به طلاق رجعی است.

خلاصه: با دو اصالت الظهور مواجه هستیم یک اصالت الظهور در مورد عام و یک

ص: ۴۷۶

۱- چون در آیه شریفه، کلمه «المطلقات» ذکر شده.

اصالت الظهور در ضمیر که باید جنبه حقیقت در آن رعایت شود (۱) درحالی که نمی توان بین آن دو، جمع نمود بلکه باید از احدهما رفع ید نمود.

سؤال: از کدامیک از آن ها باید رفع ید کرد؟

جواب: باید از اصالت الظهور در ضمیر رفع ید نمائیم.

سؤال: علت و مرجحش چیست که از آن صرف نظر کنیم؟

جواب: دلیل بر حجیت و اعتبار اصالت الظهور، بنای عقلا هست و عقلا در مواردی که «مراد متکلم» مشکوک باشد و ندانند مقصود او چه بوده برای کشف «مراد» او به اصل مذکور تمسک می نمایند.

مثال: متکلمی گفته: «رأیت اسدا»، قرینه ای هم همراه آن ذکر نکرده و ما تردید داریم آیا مراد او از «اسد»، حیوان مفترس هست یا رجل شجاع، در این فرض چون مقصود او برای ما مردّد و مجهول است، اصالت الظهور ما را راهنمایی می کند که ظاهر، همان معنای حقیقی است پس اسد را بر همان معنا حمل می نمائیم یعنی: مراد متکلم، این است که حیوان مفترس را رؤیت نموده.

نتیجه: محلّ جریان اصالت الظهور در موردی است که «مراد» متکلم مشکوک باشد.

اگر در موردی مراد متکلم، معین و غیر مردّد است امّا تردید ما در کیفیت و نحوه اراده او هست، نمی توان به اصالت الظهور تمسک نمود.

مثال: فرضاً نه معنای حقیقی اسد را می دانیم نه معنای مجازی آن را و درعین حال متکلمی گفته: «رأیت اسدا» لکن می دانیم مراد او از اسد، رجل شجاع است امّا چون معنای حقیقی و مجازی را نمی دانیم، مردّد هستیم که آیا اراده رجل شجاع از کلمه اسد به

ص: ۴۷۷

نحو استعمال حقیقی بوده یا مجازی.

سؤال: آیا عقلا در فرض مذکور به اصالت الظهور تمسک می کنند؟

جواب: خیر! اصالت الظهور برای کشف «مراد» است نه کشف «کیفیت اراده»، وقتی مراد متکلم، معلوم است، اصالت الظهور، نحوه اراده را بیان نمی کند

تذکر: با بیان آن مقدمه مفصل برای شما واضح شد که در محل بحث، اصالت الظهور در عام، بر اصالت الظهور در ضمیر تقدم دارد یعنی: اصلا نسبت به ضمیر، اصالت الظهور جریان ندارد زیرا: نسبت به عام در اصل مراد متکلم، مردد هستیم، نمی دانیم مولا- که فرموده: «اکرم کلّ عالم و يجوز الاقتداء بهم»، مرادش از عام مذکور چیست آیا عالم عادل، مقصود او بوده یا مطلق عالم(۱). در فرض مذکور چون مراد متکلم برای ما مشکوک است به اصالت الظهور تمسک و کشف می نمائیم، مراد او اکرام «کلّ عالم» هست اما در «يجوز الاقتداء بهم» مسئله از جهت ضمیر برای ما مشخص است، می دانیم عالمی جواز اقتدا دارد که عادل باشد فقط تردید ما در این است که آیا آن ضمیر به بعضی از افراد عود می نماید تا مجاز باشد یا اینکه مقصود از «اکرم کلّ عالم»، عالم عادل است و نتیجتا ضمیر به جمیع عالم عادل عود می کند پس شما در کیفیت استعمال و چگونگی اراده- در مورد ضمیر- مردد هستید و عقلا در این قبیل موارد به اصالت الظهور تمسک نمی کنند پس فقط اصالت الظهور در جانب عام به قوت خود، محفوظ است(۲).

ص: ۴۷۸

۱- و مطلق عالم، واجب الاکرام است.

۲- به خاطر اینکه مراد متکلم، نسبت به عام، مشکوک است و از طریق تمسک به اصالت الظهور، مراد متکلم را کشف می کنیم.

لكنه اذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعدّ ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفا، و الا فيحكم عليه بالاجمال، و يرجع الى ما يقتضيه الاصول. الا أن يقال باعتبار أصاله الحقيقه تعيدا حتى (۲) فيما اذا احتفّ بالكلام ما لا يكون ظاهرا معه في معناه الحقيقى، كما عن بعض الفحول (۳) [۲].

- شرح :

[۱]- اشاره به این مطلب دارد که: لازم نیست در قسم دوّم احراز نمائیم عقلا به اصالت الظهور تمسک نمی کنند بلکه اگر مردّد هم باشیم که آیا بنای عقلا در قسم دوّم، ثابت است یا نه حکم یقین به عدم برآن، مترتب می شود.

[۲]- جریان اصالت الظهور در عام، فرع بر این است که: کلام ظهور عرفی و عقلانی در عموم داشته باشد.

سؤال: آیا مگر کلام، فاقد ظهور است؟

ص: ۴۷۹

۱- ... « و فيه » ان المتيقن من بناء العقلاء و ان كان هو اتباع الظهور في تعيين المراد و المراد في جانب العام غير معلوم بخلافه في جانب الضمير لكن هذا كله اذا كان الظهور منعقدا للعام و في المقام انعقاده له مع عود الضمير الى بعض افراده الصالح للقرينيه على التخصيص غير معلوم و لو كانا في كلامين اذ المراد من وقوعهما في كلامين هو وقوعهما في كلام واحد طويل و الا لم يصح عود الضمير اليه و لعل الى هذا قد اشار بقوله فافهم (هذا مضافا) ... ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۳۱۲.

۲- يعنى: حتى فيما اذا احتف بالكلام ما لا يكون الكلام ظاهرا مع ما احتف به في معناه الحقيقى.

۳- يحتمل ان يكون هو صاحب الفصول فانه بعد ما رجح الاستخدام على تخصيص العام (قال ما لفظه): فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ و هو لا يكفى في صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت الصارف (و حاصله): ان مع احتمال التكافؤ بين التصرفين و عدم احراز ظهور العالم في العموم نأخذ بعمومه الى ان يثبت الصارف عنه و هو عين العمل باصالة الحقيقه تعيدا و ان لم يكن هناك ظهور عرفا و لكنه تنظر فيه اخيرا بقوله و في هذا نظر و هو في محله. ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۳۱۴.

جواب: شبهه ای وجود دارد که: اگر در کلام گوینده، کلمه ای (۱) ذکر شود که نمی دانیم از نظر قرینیت آیا متکلم به آن اعتماد کرده یا نه اصلاً کلام ظهوری پیدا نمی کند «و یسیر مجملاً».

در محل بحث هم ممکن است کسی چنین مطلبی بگوید که: مولا ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» لکن در جمله دیگر که گفته «يجوز الاقتداء بهم»، نفس ضمیر «هم» ممکن است صلاحیت قرینیت داشته باشد زیرا ضمیر به «کلّ عالم» عود نمی کند بلکه مرجع آن، عالم عادل است و امکان دارد این امر، قرینیت داشته باشد که مقصود از «اکرم کلّ عالم» هم عالم عادل باشد و نتیجتاً عالم فاسق اصلاً وجوب اکرام نداشته باشد.

تذکر: بحث مذکور، عرفی و عقلایی هست و باید از آن ها سؤال کرد که: اگر دو حکم به نحو مذکور به دنبال یکدیگر ذکر شود و ضمیری هم در حکم و جمله دوم ذکر شود و به بعضی از افراد عام- در حکم اول- رجوع نماید آیا ظهور را از عام سلب می نماید یا نه؟

اگر آن ها گفتند با وجود چنین شرائطی، ظهوری برای عام محفوظ نمی ماند در فرض مذکور، همان طور که در مورد ضمیر، اصالت الظهور، جاری نیست، اصالت الظهور در عام هم نمی تواند جاری شود و برای اکرام عالم فاسق باید از ادله دیگر و اصول عملیه کمک گرفت اما چنانچه عقلاً گفتند، مورد مذکور با سائر موارد فرق دارد و رجوع ضمیر، سبب نمی شود که ظهور عام، سلب شود در این صورت، اصالت الظهور به قوت خود باقی هست.

لکن بعضی گفته اند اصلی به نام اصالت الحقیقت داریم که تابع ظهور هم نیست (۲)، نزد عقلا هم معتبر می باشد و بالاتر از اصول تعبئیه عقلاییه هست که هیچ ارتباطی به ظهور و

ص: ۴۸۰

۱- یعنی: «ما یصلح للقرینه».

۲- خواه ظهور باشد یا نباشد.

فصل: قد اختلفوا (۱) فی جواز التخصیص بالمفهوم المخالف (۲) مع الاتفاق علی الجواز بالمفهوم الموافق (۳) علی قولین، و قد استدللّ لكلّ منهما بما لا یخلو عن قصور [۱].

- شرح :

عدم ظهور ندارد، چنانچه کسی آن اصل را بپذیرد و نکته دیگری هم به آن بیفزاید (۴) یعنی: تخصیص عام را هم مستلزم مجازیت بداند (۵) در این فرض، اصالت الحقیقت مانع تخصیص می شود و عام را بر عمومش محفوظ می دارد لکن محققین، اصالت الحقیقت را به نحو مذکور نپذیرفته اند (۶).

تخصیص عام به مفهوم مخالف

[۱]- سؤال: همان طور که دلیل و خاصّ منطوقی می تواند مخصّص عام واقع شود، آیا «مفهوم (۷)» هم می تواند مخصّص عام قرار گیرد یا نه؟

جواب: مفهوم بر دو قسم - موافق و مخالف - است لذا در مورد هر قسم، جداگانه

ص: ۴۸۱

۱- لعل منشأ الخلاف تخیل اقوائیه العام - لکونه بالمنطوق - من المفهوم المخالف الذی انیط غالباً بل دائماً بالاطلاق الزائل بادی شیء. ر. ک: منتهی الدرایه ۳ / ۶۲۰.

۲- کتخصیص قوله «ص» فی الغنم زکاه بمفهوم قوله فی الغنم السائمه زکاه و کتخصیص قوله الماء کله طاهر بمفهوم قوله «ص» اذا بلغ الماء قدر کثر لم ینجسه شیء.

۳- کتخصیص قوله تعالی وَ اُحِلَّ لَکُمْ ما وَرَاءَ ذَلِکُمْ بمفهوم قوله: و الذی تزوج المرأه فی عدتها و هو یعلم لم تحل له ابدا و هو عدم حلیه ذات البعل ابدا لمن تزوجها و هو عالم بالحال] ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۳۲۹.

۴- که مصنف رحمه الله آن را بیان ننموده اند.

۵- اگر تخصیص، مستلزم مجازیت نباشد اصالت الحقیقت می گوید حقیقت است - حقیقت بودن با تخصیص منافات ندارد.

۶- مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدس سره در صفحه ۳۲۸ شرح کفایه خود، تحقیقات مفصلی در این زمینه دارند.

۷- البته بنا بر اینکه مفهومی ثابت باشد - قائل به ثبوت مفهوم شویم.

الف: ملاک و مناط مفهوم «موافق»- تقریباً- اولویت است یعنی: حکمی که در منطوق، ثابت شده به طریق اولی در مفهوم هم ثابت می شود مانند قول خداوند متعال «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ»، نسبت به والدین حتی کلمه «اف» هم نباید گفت که به مفهوم موافقت، دالّ بر مراتب بالاتر است یعنی: ضرب و شتم آن ها به طریق اولی حرام است.

نسبت به مفهوم موافق که اساسش بر اولویت، استوار است همه اتفاق دارند که می تواند مخصّص عام واقع شود و نکته اش این است که مفهوم موافق، همان منطوق به ضمیمه اولویت است یعنی از منطوق هم بالاتر است، منطوق آن بر مرتبه خفیه ولی مفهومش بر مرتبه روشن و واضح دلالت می نماید.

اگر نفس منطوق بتواند مخصّص واقع شود، کأنّ منطوق به ضمیمه اولویت به طریق اولی می تواند مخصّص واقع شود- در مفهوم موافق، مخالفی دیده نشده.

ب: اشکال در مفهوم مخالف است، مفهوم مخالف، آن است که در سلب و ایجاب با منطوق مغایرت دارد مثلاً مفهوم «إن جاءك زید فاکرمه» این است که: ان لم یجئک فلا یجب اکرامه- فلا تکرمه.

سؤال: آیا مفهوم مخالف، صلاحیت مخصوصیت دارد یا نه؟

قبلاً- به ذکر یک مثال می پردازیم: در یک آیه چنین آمده: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...»^(۱) در آیه دیگر، چنین آمده: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، مفهومش این است که اگر عادلّی خبری برای شما بیان کرد آن را بپذیرید و تبیین ننمائید.

آیا مفهوم آیه نبأ می تواند مخصّص «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» باشد به این معنا

۱- الف: سوره اسراء، آیه ۳۶ ب: فرض کنید آیه مذکور، مختص باب عقائد نباشد و در سائر موارد هم جریان پیدا کند.

و تحقیق المقام: أنه اذا ورد العام و ما له المفهوم فی کلام أو کلامین، و لكن علی نحو یصلح أن یكون کلّ منهما قرینه متّصله للتّصرف فی الآخر، و دار الامر بین تخصیص العموم أو إلغاء المفهوم، فالذّلاله علی کلّ منهما ان كانت بالاطلاق بمعونه مقدمات الحکمه أو بالوضع، فلا یكون هناك عموم، و لا مفهوم، لعدم تمامیه مقدمات الحکمه فی واحد منهما لاجل المزاحمه، كما فی مزاحمه ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بدّ من العمل بالاصول العملیه فیما دار فیہ بین العموم و المفهوم اذا لم یکن مع ذلك أحدهما أظهر، و الا كان مانعا عن انعقاد الظهور، أو استقراره فی الآخر [۱].

- شرح :

که از غیر علم نباید پیروی کرد مگر اینکه شخص عادلی خبری را نقل کند که در این صورت گرچه قول او مفید علم هم نیست اما در عین حال قولش حجّت است و تبیین لازم ندارد.

خلاصه، اینکه آیا مفهوم آیه نبأ می تواند مخصّص آیه «لا- تَقْفُ...»- آیات ناهیه از پیروی غیر علم- بشود یا نه به عبارت دیگر: آیا مفهوم مخالف می تواند، مخصّص عام، واقع شود یا اینکه چون عام، منطوق است، مفهوم نمی تواند مخصّص آن واقع شود.

جواب: «و قد استدلّ لكلّ منهما بما لا یخلوا عن قصور» (۱). مسئله، محلّ خلاف واقع شده و ادله طرفین، قاصر و ناتمام است.

[۱]- تحقیق در مطلب: مسئله، دارای دو صورت است:

ص: ۴۸۳

۱- كما یشهد به النظر فیها اما استدلال المجوزین فهو انه دلیل شرعی عارض بمثله و فی العمل به جمع بین الدلیلین فیجب تخصیصه به فیتعین العمل به لکونه اولی من الطرح و رده المنکرون بان الجمع كما یمکن بإلغاء العموم كذلك یمکن بإلغاء المفهوم فلا- بدّ فی ترجیح الاول من مرجح و مجرد کونه طریق الجمع لا یصلح مرجحاً، و قد یستدل علی الجواز بانه اذا دار الامر بین تخصیص العام بالمفهوم أو إلغاء المفهوم فلا بدّ من الاول لان إلغاء المفهوم یوجب التجوز فیما دل علیه و قد تقرر فی باب تعارض الاحوال ان التخصیص اولی من التحرز و فیہ ما عرفته مرارا فی هذا الكتاب من انه لا اعتبار بالمرجحات المذكوره فی باب تعارض الاحوال ما لم توجب ظهوراً للفظ ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۹.

الف: گاهی عام و آن قضیه ای که دارای مفهوم هست در یک کلام واقع می شوند و گاهی ممکن است در دو کلام واقع شوند به نحوی که بین آن ها ارتباط هست (۱) که اگر بنا باشد، احدهما قرینه دیگری باشد، عنوان قرینه متصله دارد (۲).

سؤال: در فرض مذکور که امر، دائر بین این است که مفهوم را اخذ نمائیم و مخصیص عام قرار دهیم یا عام را بر مفهوم مقدم داریم و مفهوم را نادیده بگیریم، تکلیف چیست؟

جواب: ابتدا باید ملاحظه نمود، دلالت عام بر عموم، چگونه است. امکان دارد دلالتش بر عموم «بالوضع» (۳) باشد و ممکن است، دلالتش بر عموم از طریق مقدمات حکمت باشد.

مثال: اگر مولا بفرماید «اکرم کلّ عالم» می گوئیم کلمه «کل» برای دلالت بر عموم و استغراق، وضع شده. چنانچه او بگوید «اکرم العالم» می گوئیم مفرد محلی به لام برای دلالت بر عموم، وضع نشده اما از طریق اطلاق و مقدمات حکمت، عموم را استفاده می کنیم و معنای جمله مذکور، این است که: باید طبیعت عالم، مورد اکرام واقع شود خواه عادل باشد یا نباشد و همچنین خصوصیات دیگر، تأثیری در وجوب اکرام ندارد.

البته در باب مفهوم هم باید ملاحظه نمود ثبوت آن از طریق وضع هست یا مقدمات حکمت.

قبلا- در بحث مفهوم شرط- به نحو مشروح بیان کردیم: که بعضی از قائلین به ثبوت مفهوم شرط می گفتند: واضح، ادوات شرط- مانند ان و اذا- را برای دلالت بر علّیت منحصره وضع نموده اما بعضی دیگر از طریق مقدمات حکمت، قائل به ثبوت مفهوم شدند (۴).

ص: ۴۸۴

۱- که از عنوان قرینه متصله، خارج نمی شود.

۲- به عبارت دیگر: دو کلامی هستند که عرفا ذیل آن می تواند قرینه متصله بر صدر باشد.

۳- یعنی: واضح، الفاظی را برای عموم وضع کرده.

۴- سه تقریب برای مقدمات حکمت در باب مفهوم شرط بیان کردیم.

نتیجه: اگر عام از طریق مقدمات حکمت، دالّ بر عموم باشد و همچنین قضیه مفهومیّه هم از طریق مقدمات حکمت، دالّ بر مفهوم باشد در این فرض، هیچ کدام بر دیگری تقدّم و ترجیحی ندارد و نتیجتاً نمی توان نسبت به آن دو، مقدمات حکمت را جاری نمود پس بین مفهوم و عام، تعارض و اجمال واقعی تحقّق دارد، نه عامّ ثابتی داریم (۱) و نه مفهومی و باید از هر دو صرف نظر و به ادله دیگر و اصول عملیه رجوع نمود.

چنانچه هر دو دلالت «بالوضع» هم باشد با یکدیگر تراحم دارند- لمزاحمه ظهور کلّ منهما مع الآخر- و هیچ یک بر دیگری تقدّم و ترجیحی ندارد (۲) و عنوان اجمال واقعی، محقّق است (۳) مگر اینکه احدهما از نظر ظهور عرفی «اظهر» باشد که در این صورت تقدّم پیدا می کند.

تذکر: اگر احدهما «اظهر» باشد از «اصل» ظهور یا «استقرار» ظهور دیگری ممانعت می کند یعنی: اگر اظهر در صدر کلام باشد، مانع می شود آنچه در ذیل کلام واقع شده ظهوری برایش منعقد شود و چنانچه اظهر در ذیل کلام باشد برای صدر کلام، ظهور، منعقد می شود اما زمانش مختصر است فرضاً تا به آخر کلام برسیم و به آن توجه نمائیم، اظهر، دوام و استقرار آن ظهور را از بین می برد.

یادآوری: مصنف رحمه الله در این قسمت، یک فرض را بیان نکرده اند لکن حکمش واضح است یعنی: اگر دلالت احدهما «بالوضع» و دیگری از طریق مقدمات حکمت

ص: ۴۸۵

۱- البته در آن مقداری که عام با مفهوم مخالفت دارد اما نسبت به آن افرادی که به مفهوم ارتباط ندارند، دلالت عام، ثابت است.

۲- ... فاذا قال مثلاً «اکرم العلماء» و قال ایضاً «ان عدل العلماء فاکرمهم» و دار الامر فی العالم الفاسق بین تخصیص العموم بالمفهوم کی لا- يجب اکرامه و بین رفع الید عن المفهوم لیجب اکرامه فلا محیص ح عن اصل البراءه الا اذا فرض ان احدهما اظهر فیؤخذ به هذا کله ان کان ما له العموم و ما له المفهوم فی کلام واحدا و فی کلامین لیس بینهما فصل طویل کما اشرنا ... ر. ک: عنایه الاصول ۲/ ۳۱۶.

۳- نتیجتاً نمی توان به دلیل لفظی مراجعه کرد بلکه باید به اصول عملیه تمسک نمود.

و منه قد انقدح الحال فيما اذا لم يكن بين ما دلّ على العموم و ما له المفهوم ذاك الارتباط و الاتصال، و أنّه لا بدّ أن يعامل مع كلّ منهما معامله المجمل لو لم يكن في البين أظهر، و الا فهو المعول (1)، و القرينه على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل [1].

- شرح :

بود، در این صورت، دلالت وضعی، مقدم است زیرا قید و شرطی ندارد- بخلاف دیگری که از طریق مقدمات حکمت، ثابت شده.

[1]- ب: گاهی عام و قضیه ای که مفهوم دارد در دو کلامی واقع شده اند که هیچ گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند به عبارت دیگر: عام در یک کلام مستقل و قضیه مفهومی در کلام دیگر واقع شده به نحوی که هر کدام بخواهند قرینه بر تصرف در دیگری، عنوان قرینه منفصله دارد- نه متصله.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: حکمش مانند فرض قبل است الا اینکه در فرض قبل، اجمال واقعی تحقق پیدا می کرد و حقیقتا مردّد بودیم که ظهور در کدام طرف تحقق دارد آیا بر این فرض، حکم اجمال، مترتب می شود نه اجمال حقیقی (2). چون بالا-خره مولا مطلبی را فرضا چند روز قبل بیان کرده و یک قضیه مفهوم دار هم امروز بیان نموده و جمع بین آن دو، ممکن نیست لذا همان مسأله قبل، مطرح می شود که: اگر دلالت هر دو «بالوضع» باشد، هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد مگر اینکه احدهما «اظهر» باشد (3) و همچنین اگر

ص: ۴۸۶

۱- و لو كان هو العام. و ربما يشكل فيه: بان التصرف في المفهوم لا يمكن الا بالتصرف في المنطوق اذ هو تبع للمنطوق. و اجاب عنه الاستاد: بانه لا يلزم التصرف في المنطوق على وجه يلزم التجوز فيه، لانه في مقام الارادة الجديه: اقول: ... مشكيني رحمه الله. ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مشكيني قدس سره ۱/ ۳۶۴.

۲- زیرا هر کلامی «فی نفسه» ظهور دارد و ظهورش مستقرّ است چون استقرار ظهور، تابع این نیست که در آینده هم قرینه منفصله، محقق نشود- قرائن منفصله در اصل ظهور کلام مدخلیت ندارد.

۳- چنانچه احدهما «اظهر» باشد بر همان تکیه می شود و اظهر، قرینه مفصلی می شود که در دیگری تصرف نمائیم ضمنا تصرف به نحوی است که عملا با اظهر، مخالفت نداشته باشد یعنی با اظهر تطبیق نماید و از مخالفت و معارضه، خارج شود.

فصل: الاستثناء المتعقب (۱) للجمل المتعدده هل الظاهر هو رجوعه الى الكل أو خصوص الا-خير، أو لا- ظهور له في واحد منهما، بل لا بد في التعيين من قرينه؟

أقوال [۱].

- شرح :

دلالت هر دو «بالاطلاق» باشد، هیچ یک بر دیگری تقدم ندارد پس تمام احکام فرض «الف» در فرض «ب» هم جاری می باشد الا اینکه اجمال صورت اول، حقیقی بود اما بر فرض دوم حکم اجمال، مترتب می شد و به تعبیر مصنف رحمه الله با آن معامله مجمل می شود بدون اینکه اجمال، حقیقی مطرح باشد «نگارنده» در پایان، توجه شما را به نکته ای از کتاب عنایه الاصول جلب می نماید (۲).

استثنای عقیب جمل متعدّد

[۱]- سؤال: اگر استثنائی عقیب جمل متعدّد ذکر شد (۳)، ظاهرش چیست؟

ص: ۴۸۷

۱- بمعنی ان الاستثناء اذا تعقب جملا- متعدده و قد امکن رجوعه الى الكل كما في قوله اكرم العلماء و اطعم الفقراء و ارحم الضعفاء الا- الفساق لا ما اذا لم يصح رجوعه الا الى الجملة الاخيره كما في اكرم العدول و جالس الفحول الا الفساق فهل هو ظاهر في الرجوع الى الكل او ... ر. ك: عنایه الاصول ۳۱۷ / ۲.

۲- ... «اقول»: (و بالجملة) الحق في المقام ان يقال ان المفهوم بعد القول به في الجملة الشرطيه او الوصفيه او غيرهما سواء كان بالوضع او بغيره من الانصراف او بمقدمات الحكمه هو مما يقدم على عموم العام لا محاله نظرا الى اخصيته و اضيقته فيكون المفهوم المخالف مخصصا للمنطوق كما صح ان يكون المنطوق مخصصا للمنطوق و ان كان مخصصه الثاني اجلی و اظهر. ر. ك: عنایه الاصول ۳۱۷ / ۲.

۳- كما في قوله تعالى: «و الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ...».

و الظاهر أنه لا خلاف و لا اشكال في رجوعه الى الاخير على أي حال، ضروره أن رجوعه الى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره [۱].

- شرح :

قبل از تحقیق در مطلب به ذکر اقوال (۱) در مسئله می پردازیم:

۱- ظاهرش این است که استثناء مذکور به تمام آن جمل برمی گردد.

۲- از باب ظهور- نه قدر متیقن- به خصوص جمله اخیر مربوط می شود- کأنّ فقط جمله آخر ذکر شده.

۳- نه ظهوری در رجوع به جمله اخیر دارد نه ظهوری در رجوع به جمیع، بلکه آن کلام، مجمل است و باید قرینه ای وجود داشته باشد تا مراد مولا مشخص شود.

[۱]- مصنف رحمه الله قبل از تحقیق در مسئله به ذکر دو مقدمه پرداخته اند:

الف: آن استثناء مسلماً از باب قدر متیقن- نه ظهور- به جمله اخیر رجوع می نماید زیرا اگر بگوئیم اصلاً به جمله اخیر رجوع نمی کند (۲)، خارج از طریق اهل محاوره سخن گفته ایم. لازم به تذکر است که: رجوع استثناء به جملات قبل از اخیر استحاله ندارد بلکه خلاف ظاهر و محتاج قرینه است.

ص: ۴۸۸

-
- ۱- (قيل) بظهوره في الرجوع الى الكل و هو المنسوب الى الشيخ و الشافعيه (و قيل) بظهوره في الرجوع الى خصوص الاخير و هو المنسوب الى ابي حنيفه و اتباعه (و قيل) مشترك بينهما لفظاً و هو المنسوب الى السيد رحمه الله (و قيل) بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقه في اى الامرين و هو المنسوب الى الغزالي و لا يخفى ان عدّ ذلك من الاقوال غريب جدا (و قيل) بالاشتراك المعنوي بينهما و هو الذى اختاره صاحب المعالم و ان لم يصرح بلفظ الاشتراك المعنوي. ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۳۱۸.
- ۲- بلکه به جملات قبل از اخیر رجوع می نماید.

و كذا في صحّحه رجوعه الى الكلّ و ان كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهّد مقدمه لصحّحه رجوعه اليه أنّه محلّ الاشكال و التأمّل، و ذلك ضروره أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحيه الاداء بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عامّاً أو خاصّاً، و كان المستعمل فيه الاداء فيما كان المستثنى منه متعدّداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب و لا اشكال. و تعدّد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدّد ما استعمل فيه أداه الاخراج مفهوماً [1].

- شرح :

[1]- ب: مسلماً رجوع استثنا به تمام جمل، «ممکن» است لکن بحث ما در «امکان» و ثبوتش نیست بلکه بحث، این است که: آیا ظهوری هم در آن امر ممکن دارد یا نه نتیجتاً نزاع ما در ظهور لفظ است نه امکان و ثبوتش.

تذکر: صاحب معالم رحمه الله مقدمه مفصلی را بیان و ثابت کرده اند، رجوع استثنا به تمام جمل، ممکن و صحیح است لذا از این مطلب استفاده می شود که ایشان در ذهنشان بوده (1) که آن مسئله، محلّ اشکال است و بعضی توهم می کنند، اصلاً رجوع استثنا به تمام جمل، ممکن نیست لکن مصنّف رحمه الله فرمودند: امکان رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ تردید و بحث نیست ضمناً فرقی ندارد که در باب حروف (2) «وضع» و «موضوع له» عام باشد - مختار مصنّف - یا اینکه وضع، عام ولی موضوع له خاص (3) باشد - نظر مشهور.

ص: ۴۸۹

۱- در برابر احتمال، خلاف، واقع شده بودند به عبارت دیگر: ایشان با این مسئله مواجه بودند که: کسی احتمال بدهد رجوع استثنا به تمام جمل از نظر مقام ثبوت، محال است تا نوبت به مقام اثبات و ظهور لفظ نرسد.

۲- ادوات استثنا و کلمه «الا» جزء حروف است

۳- مثل اینکه در مورد «من» و «الی»، کلی ابتدا و انتها را منظور نمایند اما آن ها را برای مصادیق و افراد «ابتدا» و «انتها» وضع کنند.

در محلّ بحث هم تفاوتی نیست که بگوئیم: واضح، مفهوم و کلیّ «اخراج» را در نظر گرفته، حرف استثنا و کلمه «الا» را برای همان مفهوم کلیّ اخراج، وضع نموده که نتیجتاً وضع، عام و موضوع له، عام باشد یا اینکه بگوئیم: واضح، مفهوم اخراج را منظور نموده اما کلمه «الا» را برای مصادیق و افراد «اخراج» وضع کرده.

البته این مسئله، ممکن است، تا حدّی مورد تأمل واقع شود که: اگر کسی بگوید کلمه «الا» که برای مصادیق اخراج، وضع شده، چنانچه بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، اخراج های متعدّد و مصادیق متعدّدی تحقّق پیدا می کند.

مثلاً- مولا- فرموده: «اکرم العلماء و النحویین و الاصولیین الا زیدا» و در تمام آن ها فرضاً شخصی به نام زید هست، اگر کلمه «الا» برای مصادیق اخراج، وضع شده باشد و بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، کأنّ چنین به ذهن انسان خطور می کند که اخراج های متعدّد تحقّق پیدا کرده و شبیه این است که کلمه «من» را در دو «ابتدا» استعمال نمایند به عبارت دیگر: همان طور که جائز نیست، کلمه «من» را بنا بر اینکه موضوع له آن، خاص باشد در چند مصداق «ابتدا» استعمال نمائیم در محلّ بحث هم اگر بخواهیم کلمه «الا» را در چند مصداق اخراج استعمال نمائیم، ممتنع و غیرممکن است.

تذکّر: پاسخ شبهه مذکور، این است که: اگر کلمه «الا» به تمام جمل رجوع نماید، اخراج، متعدّد نمی شود یعنی: دو یا سه مصداق برای اخراج تحقّق پیدا نمی کند بلکه با اخراج واحد «مخرج عنه»^(۱) متعدّد می شود و تعدّد آن، سبب نمی شود «اخراج» متعدّد شود و شاهدش عکس قضیه است یعنی: اگر مولا- فرمود: «اکرم العلماء الا زیدا و عمروا و بکرا»، مستثنی را متعدّد قرار داد^(۲) اما مستثنی منه، واحد بود آیا کسی مناقشه می کند که

ص: ۴۹۰

۱- یعنی: مستثنی منه.

۲- یعنی: مخرج، متعدد شد.

و بذلك يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع، أو خصوص الاخيره و ان كان الرجوع اليها متيقنا على كل تقدير نعم غير الاخيره أيضا من الجمل لا يكون ظاهرا في العموم، لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهرا فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع الى الاصول [١].

- شرح :

اگر کلمه «الا» استعمال شد باید مستثنی هم واحد باشد؟ یا اینکه مانعی ندارد مستثنی متعدّد باشد؟

همان طور که تعدّد مستثنی سبب نمی شود، اخراج، متعدّد شود و کسی در آن مطلب مناقشه نمی کند در محلّ بحث هم تعدّد مستثنی منه، سبب نمی شود اخراج، متعدّد شود و حقیقت امر، این است که در هیچ کدام تعدّد اخراج، مطرح نیست بلکه به اخراج واحد از چند جمله اخراج نمودیم یا به اخراج واحد، چند چیز را اخراج نمودیم (١).

یک مثال (٢) در امور تکوینی: اگر کسی با اخراج واحد، ده ماهی را از آب خارج نمود، این امر، سبب می شود، اخراج، تعدّد پیدا کند؟ خیر! «مخرج عنه» متعدّد است نه اخراج.

نتیجه: چون اخراج، واحد است و یک مصداق از آن تحقق پیدا می کند، فرقی ندارد که وضع و موضوع له حروف استثنا و «الا» عام باشد یا اینکه وضعشان عام ولی موضوع له آن ها خاص باشد و هیچ گونه لطمه ای به آن مسئله وارد نمی شود نتیجتا «امکان» رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ بحث و اشکال نیست.

[١]- با بیان دو مقدمه مذکور مشخص شد که رجوع استثنا به تمام جمل «ممکن»

ص: ٤٩١

- ١- به وسیله اخراج واحد، گاهی «مخرج عنه» متعدد می شود و گاهی «مخرج» و گاهی هر دو دارای وحدت است.
- ٢- اگر انسان با یک دلو، پنج شیء را از چاه آبی اخراج نمود، آیا اخراج، متعدد می شود؟ خیر! «مخرج عنه»، تعدد پیدا می کند.

است اما رجوع آن به خصوص اخیر از باب قدر متیقن می باشد نه «ظهور».

سؤال: حکم مسئله از نظر «ظهور» لفظی چیست؟

جواب: انصافاً استثنا نه ظهوری در رجوع به مجموع دارد و نه ظهوری در رجوع به خصوص جمله اخیر (۱) و کلام از نظر «استثنا» مجمل می شود البتّه نه تنها از جهت استثنا اجمال پیدا می کند بلکه اجمالش به «مستثنی منه»، های غیر اخیر هم سرایت می نماید زیرا آن مورد از مواردی است که کلام، مکتنف به «ما يصلح للقريته» (۲) هست یعنی: صلاحیت این را دارد که متکلم بر آن اعتماد کرده باشد و اصل صلاحیت را از جهت «امکان» رجوع به جمیع ثابت کردیم و اکنون که صلاحیت پیدا کرد، تردید ما در این است که آیا مولا خارجاً بر آن شیء «صالح للقريته» اعتماد کرده یا نه لذا کلام، مجمل می شود پس در دو جنبه کلام اجمال تحقق دارد، هم از نظر مستثنی دارای اجمال است و هیچ گونه ظهوری در رجوع به غیر اخیر- یا خصوص اخیر- ندارد و از طرفی نسبت به عموماً مستثنی منه- غیر از جمله اخیر (۳)- نمی توان به اصالت الظهور تمسک نمود زیرا جریان اصل مذکور، فرع بر این است که برای لفظ، ظهوری ثابت باشد و ما گفتیم اگر در کلام «ما يصلح للقريته» باشد، کلام اجمال پیدا می کند و ظهورش را از دست می دهد

ص: ۴۹۲

۱- البته رجوع استثنا به جمله اخیر از باب قدر متیقن، یک مسئله است و «ظهور» آن در رجوع به خصوص جمله اخیر، مسأله دیگری است که این ظهور، محل تأمل است.

۲- «ما يصلح للقريته»، همان استثنائی است که در کلام ذکر شده و صلاحیت رجوع به غیر اخیر دارد.

۳- اصالت العموم جمله اخیر از نظر قدر متیقن از بین رفت و برچیده شد.

اللهم الا أن يقال بحجّيه أصاله الحقيقه تعبدا، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصاله العموم اذا كان وضعيا، لا ما اذا كان بالاطلاق و مقدمات الحكمه، فانه لا يكاد تتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع فتأمل (1) [1].

- شرح :

و ظهوری در عموم برای جملات غیر اخیر باقی نمی ماند و نتیجتا در موارد مشکوک بین استثنا و مستثنی منه - از غیر اخیر - دلیل لفظی نداریم تا به آن مراجعه نمائیم بلکه باید به اصول عملیه رجوع نمود.

[1] - آنچه را اخیرا بیان کردیم در صورتی بود که اصلی غیر از اصالت الظهور نداشته باشیم اما اگر گفتیم اصل تعبیدی عقلانی دیگری به نام اصالت الحقیقت داریم (2) که هیچ ربطی به عالم ظهور لفظ هم ندارد (3) در این صورت، نفس اصالت الحقیقت، یک اصل عقلانی غیر مبتنی بر ظهور است و عموماً در «غیر از جمله اخیر» را از طریق اصل مذکور می توان حفظ نمود لکن جریان اصل مزبور، دارای دو شرط است:

«اولاً» (4) تخصیص را - گرچه به نحو استثنا باشد - مستلزم مجازیت بدانیم (5) و از اصالت

ص: ۴۹۳

۱- اشاره الى انه يكفى في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك الاحتمال اعتماد المطلق ح في التقييد عليه لاعتقاد انه كاف فيه. اللهم الا- ان يقال: ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينه عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهرا في الرجوع الى الجميع فاصاله الاطلاق مع عدم القرينه محكمه لتاميه مقدمات الحكمه فافهم. «منه» قدس سره ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۵۳۲.

۲- همان اصلی را که در پایان بحث تعقب عام به ضمیر از «بعض الفحول» نقل کردیم.

۳- خواه لفظ، ظهوری داشته باشد یا فاقد ظهور باشد.

۴- مصنف رحمه الله این شرط را بیان ننموده اند.

۵- یعنی: تخصیص به متصل را مستلزم مجازیت بدانیم.

الحقیقت برای جلوگیری از مجاز استمداد نمائیم و الا اگر تخصیص، مستلزم مجازیت نباشد، اصل مذکور نمی تواند، نقشی داشته باشد.

«ثانیا» عموماً مستثنی منه - غیر از اخیر - که بنا هست درباره آن ها اصالت الحقیقت جاری نمود، از طریق «وضع» واضح ثابت شده باشد مانند «اکرم کلّ عالم» یا «اکرم العلماء» بنا بر اینکه جمع محلّی به لام وضعاً دالّ بر عموم باشد نه از طریق مقدمات حکمت اما اگر با عمومی مواجه بودیم که از طریق اطلاق و مقدمات حکمت ثابت شده، اصالت الحقیقت نمی تواند نسبت به آن اثری داشته باشد زیرا اطلاق با تمامیت مقدمات حکمت، ثابت می شود و یکی از آن مقدمات «عدم القرینه» می باشد درحالی که شما می دانید در محلّ بحث «ما یصلح للقرینیه» وجود دارد و ممکن است متکلم بر آن اتکال کرده باشد، نتیجتاً اگر بر آن اعتماد نموده باشد، مقدمه دوّم مقدمات حکمت - عدم القرینه - ثابت نیست و اگر آن مقدمه، ثابت نشود، مقدمات حکمت، کامل نیست و در این صورت، اطلاقی ثابت نمی باشد و هنگامی که اطلاق، ثابت نشد، محلّی برای اصالت الحقیقت باقی نمی ماند لذا شرط دوّم رجوع به اصل مذکور، این است که عموم - در غیر جمله اخیر - از طریق وضع، ثابت شده باشد نه اطلاق. «مع صلوح الاستثناء للرجوع الی الجمیع» یعنی: در صورتی که استثنا صلاحیت رجوع به جمیع داشته باشد. ضمناً راجع به آن در ابتدای همین فصل در پاورقی کتاب، مثالی ذکر نمودیم.

تذکر: بحث مذکور در کتب اصولی قدیم، بسیار مفصّل، مطرح شده لکن مصنّف رحمه الله انصافاً آن را به نحو خوبی تلخیص و نکات حسّاسش را بیان نمودند.

فصل: الحقّ جواز تخصیص کتاب بخبر الواحد المعتمد بالخصوص (۱) كما جاز [تخصیصه] بالكتاب أو [و] بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه القطعيه من خبر الواحد بلا- ارباب، لما هو الواضح من سيره الاصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمه عليهم السلام. و احتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينه واضح البطلان [فأنه تعويل على ما يعلم خلافه بالضرورة]. مع أنه لولاه لزم الغاء الخبر بالمّرّه أو ما بحكمه، ضروره ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك (۲) [۱].

- شرح :

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر

اشاره

[۱]- سؤال: آیا همان طور که می توان کتاب- و عمومات قرآنی- را به وسیله کتاب، خبر متواتر و خبر محفوف به قرينه، تخصیص زد، تخصیص آن به وسیله خبر واحد معتبر هم جائز است یا نه (۳)؟

جواب: تحقیق در مسئله: خبر واحد می تواند مخصیص عمومات قرآنی، واقع شود زیرا سیره اصحاب و قائلین به حجیت خبر واحد بر این قائم شده که در قبال عمومات کتاب به روایات عمل می نمودند و سیره مذکور از زمان ما تا زمان معصومین علیهم السلام

ص: ۴۹۵

۱- ای بدلیل خاص غیر دلیل الانسداد الذی هو دلیل حجه مطلق الظن فان العمل بخبر الواحد ح یكون من باب الاحتیاط الذی هو اصل من الاصول العملیه فلا يجوز ح تخصیص الكتاب به فان الاصل دلیل حیث لا دلیل.

۲- ای وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب و لا- اقل من عموم ما دل على اصاله البراءه كعمومات الحل و نحوها]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۱/ ۳۳۴.

۳- تذکر: «کتاب»، قطعی الصدور و السند هست اما خبر واحد، ظنی الصدور و ظنی السند می باشد لذا این شبهه، مطرح شده: خبر واحدی که اصل صدورش از معصوم علیه السّلام مسلم نیست بلکه مظنون می باشد- آن هم نه به ظن شخصی چون گاهی انسان، ظن شخصی هم به صدور ندارد بلکه از باب ظن نوعی حجیت دارد و ...- چگونه می تواند عمومات قرآنی را که قطعی السند هم می باشد، تخصیص بزند.

ادامه داشته و از تقریر ائمه «علیهم صلوات الله» استفاده می شود که اگر عمل به خبر واحد در برابر عمومات قرآنی، جائز نبود، باید اصحاب خود را از آن منع نمایند.

سؤال: آیا می توان گفت تمام اخبار واحدی که در برابر عمومات قرآنی بوده، قرینه قطعیه هم همراهش بوده است؟
خیر! این مسئله، «واضح البطلان»^(۱) می باشد.

بعلاوه اگر بگوئیم خبر واحد نمی تواند مخصیص عمومات قرآنی واقع شود، لازمه اش این است که اصلا حجیت خبر واحد، یک مطلب «لغو» باشد^(۲)... لزوم الغاء الخبر بالمره او بحکمه^(۳) - زیرا در مقابل تمام اخبار آحاد - الا ما شد و ندر - یک عموم قرآنی هست که با آن مخالف باشد و اخبار آحاد - الا ما شد و ندر - در برابر عمومات کتاب، وارد شده تا تخصیصی بر آن وارد نماید و الا نیازی نبود درباره حجیت خبر واحد بحث کنیم، اصولا حجیت خبر واحد را به منظور تخصیص عمومات قرآنی لازم داریم زیرا تقریبا در برابر نود و پنج درصد از اخبار آحاد، همیشه عمومی از کتاب الله به صورت مخالف تحقق دارد پس اگر ما در بحث حجیت خبر واحد - که سیره عقلا - بر آن، قائم شده و شارع مقدس هم آن را امضا نموده - قائل به حجیت آن شدیم، لازمه اش این است که به تبع آن، قائل شویم: خبر واحد می تواند مخصیص عمومات قرآنی واقع شود.

ص: ۴۹۶

-
- ۱- اذ لو كان عملهم باخبار الآحاد لاجل القرينه لبان ذلك لكثرة موارد العمل بها في قبال عمومات الكتاب مع عدم ظهور قرينه واحده في مورد واحد و هذا مما يصح ان يقال فيه: «عدم الوجدان دليل قطعي على عدم الوجود». فالنتيجة: ان عملهم بتلك الاخبار ليس للقرينه، بل لحجيه خبر الواحد. ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۶۳۷.
 - ۲- يا اينكه بگوئيم: در موارد نادر، طبق خبر واحد عمل می كنيم.
 - ۳- يعنى: بحكم الالغاء بالمره فان النادر بحكم المعدوم و الالغاء بالمره مبنى على عدم وجود خبر لا يعارضه عموم الكتاب. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۵۳۳.

و كون العامّ الكتابيّ قطعياً صدورا و خبر الواحد ظنّياً سنداً لا- يمنع عن التصرف في دلالتة الغير القطعيه قطعاً، و الا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنّه جائز جزماً. و السّير: أنّ الدّوران في الحقيقه بين أصاله العموم و دليل سند الخبر، مع أنّ الخبر بدلالته و سنده صالح للقريته على التصرف فيها، بخلافها، فإنّها غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتباره [۱].

- شرح :

ادله مانعين ورد آن

اشاره

[۱]- مصنف رحمه الله دو دليل بر جواز تخصيص عامّ كتابی به خبر واحد معتبر بيان کردند، اينک ادله (۱) قائلين به عدم جواز را بيان و سپس رد می نمايند.

دليل اول:

عمومات قرآنی از نظر صدور و سند، قطعی هستند و تردیدی نداريم که آن ها از خداوند متعال صادر شده اما خبر واحد به حسب کلی و نوع (۲) از نظر صدور، «ظنی» هست و يقين نداريم که امام عليه السلام چنان مطلبی را بيان کرده باشند- قطع به صدور نداريم- آن وقت، اشکال يا سؤال ما اين است که: چگونه يك روايت غير معلوم الصّيدور می تواند مخصّص عامّ مقطوع الصّيدور واقع شود؟ البتّه قبول داريم که مخصّص، يك حجّت اقوا هست اما در صورتی که اساسش محکم باشد، خبر واحد، يك امر ظنی هست لذا نمی تواند در برابر يك مطلب قطعی مقاومت نمايد.

ردّ دليل اول:

اشاره

مصنف رحمه الله تقريباً دو جواب بيان نموده اند.

الف: جواب نقضی:

لازمه بيان شما- مستدل- اين است که خبر واحد ظنی السّند نتواند، مخصّص خبر متواتر هم واقع شود درحالی که هيچ کس در اين مناقشه نموده که:

خبر متواتر درعين حال که پایه و اساسش قطعی هست، می تواند به وسيله خبر واحد

- ۱- مصنف رحمه الله آن ادله را به عنوان دفع توهم بیان می کنند.
- ۲- خصوصا، خبر واحدی، محل بحث ما هست که محفوف به قرینه قطعیه نباشد.

ب: جواب حلی:

خبر واحد، تعارضی با سند قرآن ندارد بلکه در دلالت کتاب و اصالت العموم تصرّف می نماید البتّه دلالت قرآن، قطعی نیست چون کتاب الله، الفاظ مختلف و دارای ظواهر، نصوص و متشابهاتی هست و چنین نیست که دلالت آن، قطعی باشد.

خبر واحد در دلالت و عموم، تصرّف می نماید نه در سند قرآن لذا اگر بنا بود با کتاب، تعارضی پیدا کند، کلام شما- مستدل- صحیح بود لکن چنین نیست.

تحقیق مطلب: هر کدام از کتاب و خبر واحد، دارای یک سند و یک دلالت هست، سند کتاب، «قطعی» و از طرف معارضه، خارج است و اصلاً چیزی نمی تواند با آن تعارض یا کسی در آن اشکال نماید. در محلّ بحث، یک طرف، اصالت العموم قرار دارد و طرف دیگر، دلیل حجّیت و اعتبار ظهور خبر واحد، واقع شده و باید آن دو را ملاحظه نمود که آیا اصالت العموم، آن قدر، قدرت دارد که اصلاً دلیل حجّیت خبر واحد را از بین ببرد یا اینکه دلیل حجّیت خبر در اصالت العموم تصرّف می نماید و قرینیت پیدا می کند بر اینکه «عموم» اراده نشده و مسأله قرینیت هم امر مهمی نیست، شما ملاحظه کرده اید در موارد متعدّد و متکثّر به وسیله تخصیص، اصالت العموم از بین رفته و عام ها بر عمومشان باقی مانده اند- ما من عامّ الا- و قد خصّ (۱)- پس اگر بنا باشد، اصالت العموم

ص: ۴۹۸

۱- اگر کسی بگوید اصالت العموم را اخذ می نمائیم، پاسخ ما این است که: خبر واحد با دلالت و سندش از نظر عقلاً صلاحیت دارد که در برابر اصالت العموم عنوان قرینیت پیدا کند بخلاف اصالت العموم که چنان صلاحیتی ندارد و اگر بنا باشد، حکومت پیدا کند باید دلیل حجیت خبر واحد را ساقط نماید لذا می گوئیم اصالت العموم با کدام قدرت و نیرو می تواند دلیل حجیت خبر واحد را از بین ببرد. به عبارت صریح تر: حیات و اساس اصالت العموم، بستگی به این دارد که قرینه ای برخلافش نباشد- مانند مقدمات حکمت- اما دلیل بر حجیت خبر واحد بر چنان مسأله ای توقف ندارد، خواه در برابرش اصالت العموم باشد یا نباشد. خلاصه: اصالت العموم، متوقف بر عدم قرینیت است اما دلیل بر حجّیت خبر واحد، قرینه ساز است.

و لا ينحصر الدليل على الخبر بالاجماع كى يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلاله، و مع وجود الدلاله القرآنيه يسقط وجوب العمل به. كيف و قد عرفت أنّ سيرتهم مستمره على العمل به فى قبال العمومات الكتابيه [١].

- شرح :

خطاب را رعایت نمائیم، لازمه اش این است که اصلا دليل بر حجّیت و اعتبار ظهور خبر واحد را نادیده بگیریم اما اگر خبر واحد را اخذ و به آن عمل نمائیم، بیش از يك تصرف در اصالت العموم تحقّق پیدا نمی کند و بدیهی است که این امر مانعی ندارد.

-[١]

دلیل دوّم:

دلیل دوّم (١):

دلیل بر حجّیت خبر واحد «اجماع» هست و چون اجماع، دلیل «لبی» و فاقد اطلاق می باشد باید بر قدر متیقّن آن اقتصار نمود و قدر مسلم از اجماع بر حجّیت بر خبر واحد، در موردی است که خبر واحد با قرآن، مخالفت نداشته باشد (٢) اما اگر خبر واحد با عموم قرآنی مخالف باشد اصلا دليل بر حجّیت ندارد درحالی که خبر واحد، نیاز به دليل بر اعتبار دارد و در خبر واحد مخصّص، دلیلی بر اعتبار و حجّیت نداریم - چون اجماع، دلیلی لبی هست و

جواب دلیل دوّم:

دلیل ما بر حجّیت خبر واحد به اجماع، منحصر نمی باشد اگر به بحث حجّیت خبر واحد مراجعه نمائید، مشخص می شود که ادله دیگری مانند سیره عقلا بر اعتبار آن، قائم شده و اخیرا بیان کردیم که سیره اصحاب «من زماننا هذا الى زمان

ص: ٤٩٩

١- از جواب مصنف رحمه الله نفس دليل را استفاده می کنیم.

٢- گرچه مخالفتش به نحو عام و خاص باشد.

و الاخبار الدّالّه على أنّ الاخبار المخالفه للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنّها ممّا لم يقل بها الامام عليه السّلام و ان كانت كثيره جدّا، و صريحه الدّلاله على طرح المخالف، الا- أنّه لا- محيص عن أن يكون المراد من المخالفه في هذه الاخبار غير مخالفه العموم ان لم نقل [أنّها] بأنّها ليست من المخالفه عرفا، كيف؟ و صدور الاخبار المخالفه للكتاب بهذه المخالفه منهم عليهم السّلام كثيره جدّا [۱].

- شرح :

الائمه»، این بوده که در برابر عمومات قرآن به خبر واحد عمل می کردند لذا محلی برای این تردید نیست که کسی بگوید: خبر واحدی که در برابر کتاب الله است دلیل بر حجّیت ندارد.

-[۱]

دلیل سوم:

دلیل سوم (۱):

روایات فراوانی- با اختلاف در تعبیر- داریم که مضمونش این است: هر خبری که با قرآن، مخالف باشد، باید طرح و ضرب بر جدار نمود و آن خبر «زخرف»، «باطل» و «مما لم يقل بها الامام عليه السّلام» می باشد و تقریباً تمام آن روایات بر این مطلب نظر دارد که: خبر مخالف با کتاب اصلاً ارتباطی به ائمه ندارد.

آیا تخصیص عام قرآنی، یکی از مصادیق مخالفت با کتاب نیست و آیا دلیل مخصّص، مخالفتی با عام ندارد؟

پس نفس آن روایات، دالّ بر این است که خبر واحد نمی تواند مخصّص کتاب واقع شود- به خاطر مخالفتی که بین مخصّص و عام هست.

ردّ دلیل سوم:

سه جواب در ردّ آن بیان می کنیم:

الف: مخالفت عام و خاص را عرفاً و از نظر عقلاً مخالفت نامگذاری نمی کنند اگر مولا امروز بگوید «اکرم کلّ عالم» و دو روز دیگر بگوید «لا تکرّم زیدا العالم»، عرف

ص: ۵۰۰

نمی گوید مولا- دو مطلب موافق و مخالف بیان کرده، اصولاً مسأله تخصیص و عام (۱) از دایره مخالفت، خارج است و نباید گفت بین آن ها مخالفتی هست.

ب: فرضاً قبول کردیم که مخالفت عام و خاص را هم مخالفت می نامند لکن می گوئیم:

اخباری که می گوید: باید روایات مخالف را طرح نمود، مسلماً منظورش مخالفت به آن کیفیت نیست (۲) زیرا آن روایات می گوید: باید خبر مخالف را طرح نمود درحالی که خارجاً می دانیم روایاتی - قطعاً - به عنوان تخصیص کتاب از ائمه «علیهم صلوات الله» صادر شده. به عبارت دیگر: آیا عمومات قرآن در لسان ائمه اصلاً با خبر متواتر یا خبر محفوف به قرینه، تخصیص نخورده؟ مسلماً چنان تخصیصاتی واقع شده لذا می گوئیم اگر تخصیص، عنوان مخالفت دارد و آن روایات می گوید باید اخبار مخالف را طرح نمود، دیگر فرقی بین خبر مقطوع الصی دور و غیر مقطوع الصی دور وجود ندارد درحالی که آن روایات مسلمی که از ائمه «ع» در برابر عمومات قرآنی صادر شده، قابل طرح و ضرب بر جدار نیست پس چرا از خبر واحد غیر قطعی الصدور - به عنوان مخالف - رفع ید نمائیم درحالی که مسأله مخالفت در آن گروه از اخبار هم تحقق دارد.

اگر بگوئید خبر واحد محلّ بحث، «قطعی» نیست، پاسخ ما این است که: فعلاً - مسأله «قطعیت» و «ظنّیت» مطرح نمی باشد، قطعیت و ظنّیت در دلیل اول، مطرح شد و پاسخش را هم بیان کردیم.

ص: ۵۰۱

۱- و همچنین تقييد و اطلاق.

۲- کأنّ آن اخبار، تخصیص خورده.

مع قوه (۱) احتمال أن يكون المراد أنهم عليهم السلام لا- يقولون بغير ما هو قول الله تبارك و تعالی واقعا و ان كان هو علی خلافه ظاهرا، شرحا لمرامه تعالی، و بیانا لمراده من كلامه، فافهم [۱].

- شرح :

[۱]- ح: شاید مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با «ظواهر» قرآن نباشد بلکه ممکن است، منظور، این باشد:

مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با آن مقصود و مراد واقعی خداوند متعال است و دلیل مخصیص اگر مخالفتی دارد با دلالت لفظی، مخالف است اما با مراد و حکم واقعی پروردگار متعال مخالفت ندارد.

قوله: «فافهم». اگر مقصود از مخالفت، مخالفت با مراد واقعی پروردگار متعال باشد، ما از چه طریقی مراد حقیقی خداوند را می دانیم که ائمه «ع» بفرمایند اگر خبری با مراد واقعی، مخالف بود، ضرب بر جدار نمائید.

در صورتی می توان مخالفت را تشخیص داد که مقصود و معیار، همان ظواهر قرآن باشد و الا اگر مقصود، مراد واقعی هست، نمی توان آن را تشخیص داد و نتیجتا نمی دانیم، کدام خبر با مراد واقعی، مخالف است و کدام روایت مخالفتی ندارد پس بیان سؤم هم ناتمام است.

ص: ۵۰۲

۱-... «الثالث» انه یحتمل ان یكون المراد بها عدم صدور ما هو مخالف للكتاب واقعا نظیر ما ورد فی المائز بین الشرط الصحیح و الباطل اذ المراد بالكتاب هناك مطلق ما كتبه الله سبحانه علی عباده و هو الحكم الواقعی الالهی لا ما یتضمنه ظاهر الكتاب فلا یمكن الحكم علی الخبر المخالف لظاهر الكتاب انه مخالف للكتاب مع احتمال تخصیص الكتاب به واقعا بل یمكن ان یدعی انه بدلیل اعتبار الخبر یحرز انه موافق للكتاب واقعا لا مخالف الا ان یقال: ان ذلك خلاف الظاهر بل لا مساغ لاحتماله بالنسبه الی جمیعها لورود جمله منها فی مقام ابداء الضابط الفارق بین الخبر الصادق و الكاذب و ما یجوز العمل به و ما لا یجوز و لعله الی هذا اشار بقوله: «فافهم» ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۵.

و الملازمه بین جواز التخصیص و جواز النسخ به ممنوعه و ان كان مقتضى القاعده جوازهما، لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع. مع وضوح الفرق بتوافر الدواعی الى ضبطه، و لذا قلّ الخلاف فی تعیین موارد، بخلاف التخصیص [۱].

- شرح :

[۱]-

دلیل چهارم:

بین تخصیص و نسخ، فرقی نیست اگر خبر واحد بتواند مخصّص قرآن، واقع شود باید بتواند ناسخ آن هم قرار گیرد درحالی که اجماع، قائم شده که خبر واحد نمی تواند، عنوان «ناسخیت» داشته باشد لذا از مسئله کشف می نمائیم، مخصّص کتاب هم نمی تواند واقع شود.

ردّ دلیل چهارم:

الف: طبق قاعده اولیه باید خبر واحد هم بتواند ناسخ باشد اما اجماع، بین آن دو، تفاوت، قائل شده پس نفس اجماع «فارق» است، اگر اجماع نبود، می گفتیم خبر واحد هم می تواند ناسخ باشد.

ب: اصلا بین نسخ و تخصیص، فرق هست، نسخ، حکمی را که کتاب، متضمّن آن است، از بین می برد لذا دواعی فراوانی بر ضبط نسخ بوده و چنانچه شما به موارد نسخ مراجعه نمائید، مشخص می شود که کمتر مورد اختلاف بوده (۱)، نسخ، مسأله ای مضبوط و دارای حساب خاصی هست به خلاف تخصیص که تصرّف در دلالت عام و اصالت العموم است و دواعی چندانی نبوده که مخصّصات، ضبط شود زیرا مغایرتی بین تخصیص و عام مشاهده نمی شده و به همین جهت، مخصّصات، کمتر ضبط شده اما نسخ به لحاظ اهمّیتش مضبوط است پس نباید بین تخصیص و نسخ مقایسه نمود.

ص: ۵۰۳

۱- در همان مقدار اندکی که نسخ تحقق پیدا کرده.

فصل: لا يخفى أنّ الخاصّ و العامّ المتخالفين يختلف حالهما ناسخا و مخصّصا و منسوخا فيكون الخاصّ مخصّصا تاره و ناسخا مرّه، و منسوخا أخرى، و ذلك لأنّ الخاصّ ان كان مقارنا مع العامّ أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصّصا و بيانا له. و ان كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصّصا، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كان العامّ واردا لبيان الحكم الواقعيّ، و الا لكان الخاصّ أيضا مخصّصا له كما هو الحال في غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات [١].

- شرح :

تعارض عام و خاص

اشاره

[١]- عام و خاص که ظاهرا بینشان تخالف می باشد(١)، چنین نیست که همیشه در مورد آن ها مسأله تخصیص، مطرح باشد و خاص در هر شرایطی عنوان مخصصیت پیدا کند بلکه به اعتبار موارد و اختلاف شرایط تفاوت می کند گاهی عنوان مخصّصیت(٢)، زمانی عنوان ناسخیت و گاهی عنوان منسوخیت دارد.

سؤال: در چه مواردی تخصیص تحقق پیدا می کند؟

جواب: ١- اگر خاص و عام «مقارنا» بیان شوند(٣).

٢- ابتدا عام بیان شود لکن خاص، قبل از فرا رسیدن زمان عمل به عام

ص: ٥٠٤

١- عام، متضمّن یک حکم و خاص، دالّ بر حکم دیگری است.

٢- تذکر: مخصّص در حقیقت، بیانگر مراد از عامّ است و در بحث قبل بیان کردیم که نباید به عام و خاص- در آن جایی که خاص، عنوان مخصّصیت دارد- عنوان متخالفین داد بلکه خاص، دارای عنوان شارحیت و مفسریت است و به عنوان بیان و توضیح مراد متکلم و مولا وارد شده نتیجتا: «مخصّص»، یعنی: مبین و شارح مراد مولا.

٣- الف: در این صورت از خاص به مخصّص متصل تعبیر می نمایند. ب: ... کما اذا وردا من معصومین فی زمان واحد. ر. ک: منتهی الدرایه ٣/ ٦٤٧.

بیان شود (۱) فرضاً مولا- روز دوشنبه به عبدش بگوید «اکرم کلّ عالم یوم الجمعة» اما روز چهارشنبه بگوید «لا تکرّم زیدا العالم».

۳- در فرض سوّم گرچه وقت عمل به عام رسیده باشد، عنوان مخصّصیت مطرح است و موردش همان مخصّصاتی می باشد که در فقه، محلّ ابتلاء ما هست مثلاً عامّی در قرآن، وارد شده اما مخصّص آن فرضاً در کلام امام یازدهم علیه السّلام- با بیش از دوست سال فاصله- بیان شده یا مثلاً عامّی در کلام رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم وارد شده اما مخصّص آن ضمن کلام امام صادق علیه السّلام بیان شده که فقها با تمام آن ها به عنوان مخصّص برخورد نموده اند.

سؤال: آیا در موارد مذکور، وقت عمل به عام، فرا نرسیده و آن مخصّصات، قبل از حضور زمان عمل به عام، صادر شده یا اینکه بعد از حضور وقت عمل به عام بیان شده؟

جواب: آن مخصّصات، مربوط به بعد از حضور وقت عمل به عام است اما در عین حال مانعی ندارد با آن ها معامله تخصیص نمود زیرا: آن عام (۲) برای بیان حکم واقعی وارد نشده (۳) و الا- اگر عام از حین وقوعش بیانگر حکم واقعی و بنا باشد مخصّص آن فرضاً صد سال، بعد بیان شود، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و عقلا قبیح است لذا می گوئیم عموماتی که مخصّصات آن ها به نحو مذکور است در مقام بیان حکم واقعی نبوده.

جمع بندی: اگر بنا باشد در موردی قائل به تخصیص شویم باید یکی از این شروط محقّق باشد: الف: مخصّص با عام «مقارنا» وارد شده باشد. ب: اگر مخصّص با عام، مقارن نیست، قبل از حضور وقت عمل به عام بیان شده باشد. ج: اگر مخصّص، بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شده، آن عام، بیانگر حکم واقعی نباشد و الا نمی توان بین

ص: ۵۰۵

۱- البته بنا بر اینکه بگوئیم: همان طور که در مخصّص، «قبلیت» اعتبار دارد در نسخ هم «بعدیّت» معتبر است و الا- اگر در نسخ، «بعدیّت» معتبر نباشد در فرض مذکور، مسئله، بین مخصّصیت و ناسخیت، مردد است.

۲- یا عمومات.

۳- بلکه در مقام بیان حکم ظاهری بوده- نگارنده.

و ان كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصّصا للعام يحتمل أن يكون العام ناسخا له، و ان كان الاظهر أن يكون الخاص مخصّصا، لكثرة التخصيص حتى اشتهر «ما من عام الا و قد خصّ» مع قلّه النسخ في الاحكام جدّا، و بذلك يصير ظهور الخاص في الدوام و لو كان بالاطلاق أقوى من ظهور العام و لو كان بالوضع كما لا يخفى [١].

- شرح :

این دو مطلب جمع نمود که: عام، مبین، حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن هم گذشته باشد و درعین حال، مخصّص که عنوان «مبین» دارد، بعد از وقت حاجت صادر شده باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی عنوان «ناسخ» تحقق پیدا می کند؟

جواب: از بیان ما مشخص شد که اگر عامی در مقام بیان حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن هم فرا رسیده و خاصّی بعد از وقت عمل به عام وارد شده در این صورت، آن خاص نمی تواند عنوان مبین داشته باشد بلکه حتما باید عنوان ناسخیت پیدا کند یعنی:

حکم عام تاکنون ثابت بوده اما از این به بعد، آن حکم فرضا در مورد «زید» دوام و استمرار ندارد پس زید در وقت عمل، مراد مولا بوده و حکم عام بر آن جریان داشته اما بعد از ورود دلیل ناسخ از حکم عام، خارج است و خروجش به عنوان نسخ است نه تخصیص. پس عنوان ناسخیت، دارای دو شرط است:

١- عام ر مقام بیان حکم واقعی باشد. ٢- وقت عمل به عام هم فرا رسیده و گذشته باشد (١).

[١]- تذکر: در فروض قبل که مسأله تخصیص، مطرح بود، دلیل خاص یا با عام «مقارن» بود یا «متأخر» از آن. اکنون به بیان فرض دیگری می پردازیم که دلیل خاص،

ص: ٥٠٦

١- با تحقق دو شرط مذکور، خاص بعدی عنوان ناسخیت دارد.

«قبل» از دلیل عام، وارد شده.

سؤال: اگر مولا ابتدا، خاصی را به نحو «لا تکرّم زيدا العالم» بیان کرد لکن چند روز بعد، عامی را به نحو «اکرم کلّ عالم» بیان نمود، حکم مسئله چیست؟

الف: اگر فرضاً مولا روز شنبه فرموده: «لا تکرّم زيدا العالم يوم الجمعة» و روز دوشنبه گفته: «اکرم کلّ عالم يوم الجمعة» یعنی: هنوز وقت عمل به خاص نرسیده، دستور عمومی او صادر شده در این صورت هم مسلماً مسأله تخصیص، مطرح است و لزومی ندارد، دلیل مخصّص، بعد از دلیل عام یا مقارن با عام وارد شود بلکه اگر قبل از عام هم - به نحو مذکور - وارد شود، عنوان مخصّصیت دارد و لذا ما در تخصیصات روایات، نسبت به عمومات، این مسئله را ملاحظه نمی کنیم که آیا مخصّص قبلاً وارد شده یا بعداً.

ب: اشکال در این فرض است که: اگر ابتدا دلیل خاص، وارد شود، وقت عمل به آن هم بگذرد سپس دلیل عامی وارد شود، حکمش چیست؟

دو احتمال، مطرح است: ۱- «خاص»، دارای عنوان مخصّصیت است زیرا مانعی برای مخصّصیت آن وجود ندارد، اگر بگوئید تأخیر بیان از وقت حاجت، جائز نیست، می گوئیم بیان «قبلاً» واقع شده و زمان عمل به «خاص» قبلاً بوده - نه وقت عمل به عام.

دلیل مخصّصی، وارد شده، وقت عمل به آن هم حاضر شده سپس عامی از ناحیه مولا صادر شده لذا می گوئیم مانعی ندارد که دلیل خاص، مخصّص عام باشد و مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت نیست زیرا منظور از وقت حاجت، زمان حاجت به عام است نه وقت حاجت عمل به خاص.

۲: دلیل عام، ناسخ دلیل خاص است زیرا همان طور که شرائط تخصیص در دلیل مخصّص تحقق دارد، شرائط نسخ هم در دلیل عام، موجود است و مانعی ندارد «عام» عنوان ناسخیت پیدا کند، حکمی قبلاً بیان شده، وقت عمل به آن هم حاضر شده سپس دلیل عام برخلاف آن حکم دلالت می کند لذا می گوئیم در دلیل عام، شرائط ناسخیت،

ص: ۵۰۷

هذا فيما علم تاريخهما. و أمّا لو جهل و تردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع الى الاصول العمليّه. و كثره التخصيص و ندره النسخ هاهنا و ان كانا يوجبان الظنّ بالتخصيص أيضا، و أنّه واجد لشرطه الحاقا له بالغالب، الا- أنّه لا- دليل على اعتباره، و أنّما يوجبان الحمل عليه فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، لصيروره الخاصّ بذلك في الدوام أظهر من العامّ، كما أشير اليه، فتدبر جيّدا [١].

- شرح :

محقق است.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: از طرفی گفته اند «ما من عامّ الا و قد خصّ» و از طرفی این مسئله در باب احکام شهرت دارد که: نسخ «نادر» و «قلیل التّحقق» است لذا ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می شود که جانب تخصیص را اختیار نمائیم و نتیجتا بگوئیم: «ظهور دلیل خاص در استمرار حکم (١) بر عموم عام (٢)، مقدّم است» گرچه ظهور خاص در دوام «بالاطلاق» و ظهور عام در عموم «بالوضع» باشد زیرا پشتوانه ظهور خاص - ما من عامّ الا و قد خصّ - مستحکم است (٣) و پشتوانه ظهور عام در عموم، مسأله نسخ است که نسخ، نادر و «قلیل التّحقق» می باشد لذا چون پشتوانه «احدهما» ضعیف و دیگری قوی هست جانب مخصّصیت را ترجیح می دهیم.

[١]- فرض دیگری، مطرح است که ابتداء به نظر می رسد شبیه صورت قبل باشد که:

فرضا اوّل، دلیل عام و سپس دلیل خاصّ، وارد شده لکن مردّد هستیم که آیا دلیل خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان مخصّصیت داشته باشد یا بعد از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان ناسخیت داشته باشد به عبارت دیگر: اگر دلیل خاص به

ص: ٥٠٨

١- یعنی: در عدم نسخ.

٢- همان عامی که بنا هست به مخصّص، مبتلا شود.

٣- «ما من عام الا و قد خصّ» سبب می شود ظهور خاص، قوی تر شود.

حسب واقع، قبل از حضور وقت عمل به عام باشد حتماً مخّصّص و مبین است و اگر بعد از حضور وقت عمل به عام باشد مسلماً ناسخ است لکن چون قبلیّت و بعدیّت آن را نمی دانیم، بین نسخ و تخصیص، مردّد هستیم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: شاید ابتدا به ذهن انسان خطور کند که حکم این فرض هم مانند صورت قبل است یعنی: جانب تخصیص را ترجیح می دهیم لکن مصنّف رحمه الله فرموده اند در فرض مذکور نه تخصیص، دارای ترجیح است و نه نسخ و باید از هر دو دلیل لفظی، رفع ید و به اصول عملیه رجوع نمود.

سؤال: فرق فرض مذکور با فرض قبل چیست که آنجا به خاطر شهرت تخصیص و ندرت نسخ، جانب تخصیص را ترجیح دادید اما در محلّ بحث می گوئید هیچ یک بر دیگری ترجیحی ندارد؟

جواب: اگر در محلّ بحث، بنا را بر تخصیص بگذارید و از شما علت آن را سؤال کنند و بگوئید به خاطر شهرت تخصیص، آن را ترجیح دادیم (۱)، اشکال یا سؤال ما این است که: آیا شهرت تخصیص، سبب می شود شما «یقین» حاصل نمائید که در محلّ بحث، تخصیص، مطرح است یا اینکه شهرت تخصیص، مفید «ظن» می باشد.

مسلماً یقین ندارید و صرفاً مظنه ای نسبت به آن دارید و لکن دلیلی بر حجّیت آن ظن، قائم نشده.

اشکال: آیا در فرض قبل، دلیلی بر حجّیت «ما من عامّ الا و قد خصّص» داشتید؟

ص: ۵۰۹

۱- چون شرط تخصیص، این است که: خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد- لثلاً یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة- و ما از طریق اشتهار، ظنّ به واجدیّت شرط پیدا می کنیم.

ثم ان تعين الخاص (1) للتخصيص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به انما يكون مبني على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، و الا فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصّصا و ناسخا في الاول، و مخصّصا و منسوخا في الثاني، الا ان الاظهر كونه مخصّصا [مع ذلك] و ان كان ظهور العام في

- شرح :

جواب: در فرض قبل هم ما به آن تمسك نمودیم بلکه اشتهاار تخصیص، سبب تقویت ظهور خاص می شد (2) و نفس ظهور، دلیل بر حجیت دارد اما در محلّ بحث با چه چیزی مواجه هستیم که «ما من عام الا و قد خصّ» آن را تقویت نماید؟

فقط مردّد هستیم که آیا به حسب واقع، تخصیص، مطرح است یا نسخ، اگر بنا باشد جنبه مخصّصیت را اخذ نمائیم تنها دلیل ما «ما من عام الا و قد خصّ» هست که حجّیتی ندارد و افاده یقین نمی نماید بلکه مفید ظن می باشد و دلیلی بر حجّیتش قائم نشده و چنانچه «ظن»، دلیلی بر حجّیت نداشته باشد، محکوم به حکم شك است.

خلاصه: در فرض قبل «ما من عام الا و قد خصّ» اثرش این بود که ظهور خاص را در اطلاق تقویت می کرد و ما به ظهور اعتماد نموده و جانب تخصیص را ترجیح دادیم اما در محلّ بحث، شیء مطرح نیست تا آن را تقویت نماید بلکه باید به خودش اتکا نمود که آن هم قابلیت اتکا ندارد لذا می گوئیم در محلّ بحث، هیچ گونه ترجیحی وجود ندارد و باید از عنوان مخصّصیت و ناسخیت، صرف نظر و به اصول عملیه رجوع نمود.

ص: ۵۱۰

۱- لا يخفى ان كونه مخصصا بمعنى كونه مبينا بمقدار المرام عن العام و ناسخا بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الامر في مورد الخاص مع كونه مرادا و مقصودا بالفهام في مورد بالعام كسائر الافراد و الا- فلا تفاوت بينهما عملا اصلا كما هو واضح لا يكاد يخفى. «منه قدس سره». ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۸.

۲- در فرض قبل، كثرت تخصیص، موجب اظهریت خاص می شد و اظهریت، دلیل بر اعتبار و تقدم دارد به عبارت دیگر: الف: به واسطه اصالت الظهور، اصل اعتبارش مسلم بود. ب: به خاطر اظهریتش آن را مقدم می داشتیم به خلاف محلّ بحث که ظاهر و «اظهری» نداریم.

عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص، لما أشير اليه من تعارف التخصيص و شيوعه، و ندره النسخ جدًا في الاحكام [١].

و لا بأس بصرف [عنان] الكلام الى ما هو نخبه القول في النسخ، فاعلم: أن النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت اثباتا، الا أنه في الحقيقه دفع الحكم ثبوتا، و إنما اقتضت الحكمه اظهار دوام الحكم و استمراره أو أصل انشائه و اقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام و استمرار(١)، و ذلك لأن النبي صلى الله عليه و آله و سلم الصادع للشرع ربما

- شرح :

[١]- گفتیم: «خاص» در دو صورت، در مخصّصیت متعیّن می باشد:

١- خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

٢- عام، قبل از حضور زمان عمل به خاص، وارد شده باشد.

تذکر: حتمیت و تعین «خاص» در مخصّصیت در موارد مذکور، مبنی بر این است:

همان طور که در تخصیص «قبلیت»(٢) شرط است در نسخ هم «بعدیت» معتبر است- ای عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

یادآوری: اگر کسی بگوید در نسخ، بعدیت، شرط نیست(٣) نتیجتا نسبت به خاصی که قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده، همان طور که احتمال مخصّصیت جریان دارد، احتمال ناسخیت هم جاری می باشد(٤)- زیرا در تخصیص «قبلیت» شرط

ص: ٥١١

١- فیکون مفاد دلیل الناسخ هو انتهاء مده الحكم فیکون شارحا و مبينا للعام الظاهر فی استيعاب حکمه لجميع الازمنه فالفرق بينه و بين التخصیص هو ان التخصیص بحسب افراد موضوع الحكم و هو بحسب الازمان او فیکون مفاده عدم جعل الحكم من رأس فیکون شارحا و مبينا للدلیل الظاهر فی اراده المولى مدلوله بالاراده الجديه بمعنی انه یبین انه قد ارید بالاراده الاستعمالیه بمصلحه اقتضت ذلك لا الاراده الجديه. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ١ / ٣٣٨.

٢- یعنی: خاص باید قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

٣- یعنی: ممکن است، دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شود.

٤- و در موردی که «عام» قبل از حضور وقت عمل به خاص، وارد شده، احتمال «مخصّصیت» و «منسوخیت» مطرح است.

يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقه الحال، و أنه ينسخ في الاستقبال، أو مع اطلاعه على ذلك، لعدم احاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك و تعالى، و من هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح اسماعيل [١].

- شرح :

است اما در نسخ که «بعديت» معتبر نیست.

سؤال: کدام يك از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: همان طور که قبلا- به نحو مشروح بیان کردیم، ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می شود جانب تخصیص را اختیار نمائیم گرچه ظهور عام در عموم افرادی از ظهور خاص - در خصوص - اقوا باشد (١).

«نسخ»

[١]- چون در بحث قبل گفتیم: گاهی امر، دائر بین نسخ و تخصیص می شود لذا به این مناسبت، مقداری هم درباره نسخ بحث می کنیم- قبلا به ترجمه و توضیح مختصری درباره متن کتاب می پردازیم (٢).

ص: ٥١٢

١- برای توضیح بیشتر در این باره به صفحه ٥٠٨ رجوع نمائید.

٢- نسخ به حسب «ظاهر» و مقام اثبات «رفع» و برداشتن يك حکم ثابت است یعنی: تاکنون دلیل، مقتضی بقاء آن حکم بوده- چنانچه دلیل ناسخ نبود به همان حکم عمل می نمودیم- اما دلیل ناسخ، وارد شد، دوام و استمرار آن را از بین برد پس معلوم می شود يك امر ثابت و متحققی بوده لکن آن را رفع می نمائیم اما باطن مسئله، به آن کیفیت نیست بلکه حقیقتش این است که: نسخ، «دفع» حکم است و اصلا آن حکم اول، ثابت نبوده و انسان خیال می کرده، ثابت است، آن حکم، تابع مصلحتی نبوده، تا دوام و استمرار داشته باشد و فقط ظاهر کلام، دال بر استمرار بوده به عبارت دیگر: مصلحت و حکمت اقتضا می نمود، اظهار، دوام و استمرار حکم را- یعنی: مقتضای حکمت، این بوده که حکم در دلیل اول به صورت «دوام» و استمرار اظهار شود- در صورتی که دلیل ناسخ، بعد از حضور وقت عمل، وارد شود- و یا اینکه اگر دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل، وارد شده، مصلحت اقتضا می نمود که «اصل» حکم، ابراز و انشا شود بدون اینکه حتی يك مرتبه خارجا طبق آن حکم، عمل شود. سؤال: چگونه حکمت، مقتضی چنان امری بوده؟ جواب: پیامبران که مبین شریعت هستند گاهی یا چه بسا به این نحو به آن ها وحی یا الهام می شده که: فقط يك حکم و قانونی را اظهار نمایند یا استمرار آن را ابراز نمایند البته ممکن است خود آن پیامبر می دانسته که حکم مذکور، نسخ می شود و امکان دارد او هم نمی دانسته که آن حکم، نسخ خواهد شد- لعدم احاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك و تعالى- و «لعل» داستان حضرت ابراهيم و اسماعيل عليهما السلام از قسم اخير بوده و او نمی دانسته که عاقبت قضیه به چه صورتی ختم می شود و ما در قسمت شرح کتاب، تفصیلا بیان کردیم که ندانستن

او بیشتر مقام تسلیم او را اثبات می کند.

تذکر: قبلاً گفتیم: مخصّص، هیچ گونه تعارضی با دلیل عام ندارد بلکه دلیل مخصّص، نسبت به عام، دارای عنوان شارحیت و مفسّریّت است و لذا در مقام جعل قانون، این مسئله، متداول است که قانونی را به نحو عموم جعل می کنند سپس به عنوان تخصیص و تبصره، مواردی را از آن اخراج می نمایند بدون اینکه عنوان معارضه ای بین عام و مخصّص، مطرح باشد لکن در باب نسخ، این مسئله، مطرح شده که: در باب احکام شرعیّه، چگونه نسخ، امکان پذیر است- معقول نیست که نسخ تحقّق پیدا کند- لذا ادله ای بر عدم معقولیت نسخ ذکر شده که مصنف، مهم ترین آن را در ضمن کلامشان بیان نمودند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

تغیّر اراده در «ممکنات»- مانند انسان- به خاطر عدم احاطه علمی و جهات دیگر امکان دارد یعنی: ممکن است یک فعل با تمام خصوصیاتش در برهه ای از زمان، متعلّق اراده و طلب واقع شود و همان فعل با تمام ویژگی هایش متعلّق اراده واقع نشود پس در «ممکنات» تغیر اراده با حفظ خصوصیات و تمام جهات فعل، ممکن است اما درباره خداوند متعال، تغیر اراده، یک امر محال و ممتنع است زیرا: فرض کنید فعلی تا مدّتی

مأمور به بوده سپس همان فعل، منهی عنه واقع شده (۱). در این صورت، سؤالی مطرح می شود که: به حسب واقع در آن فعل که دو جهت نبوده، یا مصلحت تام داشته یا واجد مفسده کامل بوده، اگر دارای مصلحت بوده پس معنای نسخ و نهی بعدی چیست و اگر واجد مفسده بوده پس آن امر قبلی چه بوده؟

به عبارت دیگر: مستشکل می گوید، درباره خداوند متعال نمی توان تصوّر نمود که:

اراده او به استناد مصلحت واقعی فعل و عدم مصلحت واقعی فعل، تغییرپذیر باشد، فعل با مصلحت، زمانی منهی عنه بشود و فعل بدون مصلحت- و بلکه با مفسده- مأمور به، بشود (۲)، این یک امر ممتنعی هست و نتیجتاً نسخ در احکام شرعی، ممتنع می باشد.

مصنّف رحمه الله: شما- مستدل- در باب نسخ به ظاهر و مقام «اثبات» توجه نمودید درحالی که نسخ به مقام «ثبوت» مربوط است و با تقریبی که اکنون بیان می کنیم، هیچ اشکال و امتناعی در آن تصوّر نمی شود.

بیان ذلک: در همان فرض و مثال شما که شیء یا فعلی مأمور به است و سپس منهی عنه واقع می شود (۳)، حقیقت امر، این است که: آن فعل «واقعا» تابع حکم دوّم است یعنی به حسب واقع، دارای مفسده کامل هست و هیچ گونه مصلحتی در آن نبوده و همان مفسده، باعث نهی از آن شده.

سؤال: چرا آن فعل را در برهه ای از زمان، مأمور به قرار دادند؟

جواب: علتش وجود مصلحت در آن نبوده بلکه در اظهار امر- در عنوان «مأمور به» بودن- مصلحت وجود داشته، اگر در موردی «امری» تحقق پیدا کرد، همیشه دالّ بر این نیست که مصلحتی در نفس آن فعل وجود دارد بلکه گاهی وجود امر به خاطر رعایت

ص: ۵۱۴

۱- مثال مذکور، یکی از مصادیق ظاهر نسخ است

۲- البته در زمان گذشته، مأمور به بوده.

۳- که گفتیم: فرد ظاهر و آشکاری در باب نسخ است.

مصلحتی در نفس امر است یعنی: «نفس مأمور به» بودن به حسب ظاهر، دارای مصلحت و حکمت است - نه به جهت اینکه مصلحت کاملی در فعل تحقق داشته باشد.

قوله: «... و من هذا القبيل لعله (۱) یكون امر ابراهيم بذبح اسماعيل».

مثلا داستان حضرت ابراهیم علیه السلام در مورد ذبح اسماعیل علیه السلام کأنّ حقیقتش این است: بعد از امر خداوند متعال به ذبح اسماعیل شاید ابتداء چنین تصوّر می شده که مصلحتی در نفس ذبح و مذبحیت اسماعیل تحقق دارد لکن بعد از آنکه نهی، صادر شد، کشف می کنیم نفس امر به ذبح، دارای مصلحت بوده و چه بسا لازم نبوده که حتی حضرت ابراهیم علیه السلام از ابتدا نسبت به آن قضیه، آگاه باشد زیرا قبول داریم که انبیا دارای مقام رفیعی هستند اما چنین نیست که احاطه علمی آن ها مانند خداوند متعال باشد، مسلماً علمی هست که مختصّ ذات حق می باشد و هیچ کس را بر آن مطلع ننموده، ممکن است در مسأله ذبح اسماعیل، چنین بوده که حضرت ابراهیم علیه السلام هم واقعا پنداشته، امری از ناحیه خداوند، متوجه او هست و مصلحتی در آن مأمور به، محقق می باشد، در این صورت اگر ابراهیم علیه السلام نسبت به آن مسئله آگاهی نداشته باشد، جهلش مقام کمال او را تثبیت می کند زیرا اگر او می دانست بعد از لحظاتی آن امر، منتفی و حکم خداوند متعال نسخ می شود و ذبح اسماعیل علیه السلام تحقق پیدا نمی کند، باتوجه به سرانجام داستان نمی توانستیم آن مقام تسلیم ابراهیم را نزد خداوند - و تسلیم اسماعیل را برای انجام فرمان الهی - احراز نمائیم (۲).

به عبارت دیگر: مقام تسلیم که یکی از مقامات رفیع انبیا و اولیا هست در این مورد با

ص: ۵۱۵

۱- اشار باداه الترجی الی المناقشات فی کونه من النسخ مثل ما قیل: ان المراد من الذبح مقدماته بقرینه قوله تعالی: «قد صدقت الرؤیا». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۴۳.

۲- و بدانیم او از نظر مقام تسلیم در مرتبه رفیعی قرار دارد.

و حیث عرفت أنّ النسخ بحسب الحقیقه یکون دفعا و ان کان بحسب الظاهر رفعا، فلا بأس به مطلقا و لو کان قبل حضور وقت العمل، لعدم (۱) لزوم البداء المحال فی حقّه تبارک و تعالی بالمعنی المستلزم لتغیر ارادته تعالی مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة، و الا لزم امتناع النسخ، أو الحکم المنسوخ، فإنّ الفعل ان کان مشتملا علی مصلحه موجبه للامر به امتنع النهی عنه، و الا امتنع الامر به، و ذلك (۲) لأنّ الفعل أو دوامه لم یکن متعلّقا

- شرح :

جهل به عاقبت قضیه تصور می شود پس به حسب واقع، مطلب چنین است که: مصلحتی (۳) در نفس امر و انشاء آن بوده بدون اینکه در مأمور به- و مذبوحیت- کمترین مصلحتی باشد بلکه تمامش مفسده بوده (۴) پس اگر به حسب واقع، مسئله را ملاحظه نمائیم، هیچ گونه تغیر و تبدل اراده در باب نسخ، حاصل نمی شود یعنی: در ظاهر، تغیر و تبدل اراده هست اما واقعا چنین نیست- «واقع»، تابع ناسخ است، «منسوخ»، تابع مصلحت در «اظهار»

ص: ۵۱۶

۱- عبارت مذکور، دلیل بر عدم جواز نسخ است که ما ابتدای بحث، آن را بیان و رد نمودیم.
۲- عله لعدم لزوم البداء المحال فی حقّه تبارک و تعالی ثم ان الترید فی قوله لان الفعل او دوامه اشاره الی النسخ قبل العمل و بعده ففی النسخ قبل العمل لم یکن الفعل متعلّقا لارادته و لم یکن الامر به من جهة اشتماله علی المصلحه و انما کان فی نفس الامر به حکمه و مصلحه و فی النسخ بعد الفعل لم یکن دوام الفعل متعلّقا لارادته و انما کان اظهار دوامه لحکمه و مصلحه ر.
ک: عنایه الاصول ۲ / ۳۴۰ - ۳۳۹.

۳- مثلا مشیت الهی بر این تعلق گرفته که حضرت ابراهیم را به مردم معرفی کند که او از نظر اطاعت و تسلیم، نسبت به امر خداوند تا آن درجه تکامل پیدا می کند، اگر مسأله امر به ذبح اسماعیل نبود ما از چه طریقی نسبت به مقام تسلیم او آگاه می شدیم لذا همین مطلب شاید مهم ترین مصلحتی است که اقتضا می نماید یک امر صوری و ظاهری با جهل ابراهیم تحقق پیدا کند و بعد هم حکم واقعی آن، عبارت از عدم مذبوحیت باشد.

۴- زیرا بعدا نهی، وارد و مانع ذبح اسماعیل علیه السلام شد.

لارادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالتهي تغير ارادته، و لم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتتلا على مصلحه، و انما كان انشاء الامر به أو اظهار دوامه عن حكمه و مصلحه [۱].

و أمّا البداء فى التكوينيّات بغير ذاك المعنى، فهو مما دلّ عليه الروايات المتواترات كما لا يخفى، و مجمله: أنّ الله تبارك و تعالى اذا تعلقت مشيئته تعالى باظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمه داعيه الى اظهاره ألهم أو أوحى الى نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه به، لما أشير اليه من عدم الاحاطه بتمام ما جرى فى علمه، و انما يخبر به، لانه حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكيه، و اتصالها بعالم لوح المحو و الاثبات اطلع على ثبوتها، و لم يطلع على كونه معلقا على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك و تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ الْآيَةَ.

نعم من شملته العناية الالهيه، و اتصلت نفسه الزكيه بعالم اللوح المحفوظ الذى هو من أعظم العوالم الربويه و هو أم الكتاب يكشف [ينكشف] عنده الواقعيّات على ما هى عليها، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء، و لبعض الاوصياء كان عارفا على الكائنات كما كانت و تكون. نعم مع ذلك ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تاره بما يكون ظاهرا فى

- شرح :

است. اظهار اصل ثبوت حكم يا اظهار دوام حكم.

[۱]- باتوجه به بيان(۱) ما مشخص شد كه: لازم نيست نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه ممكن است قبل از حضور وقت عمل باشد يعنى: امكان دارد مصلحتى اقتضا نمايد كه حكمى اظهار و ابراز شود اما قبل از اينكه وقت عمل، فرارسد، آن حكم را نسخ نمايند و حكم واقعى كه تابع مصلحت و مفسده در متعلق باشد، تحقق پيدا كند.- و

ص: ۵۱۷

۱- كه گفتيم: حقيقت نسخ «دفع» است- نه رفع- گرچه به حسب ظاهر، حكم ثابتى را بر مى دارد.

الاستمرار و الدوام، مع أنه في الواقع له غايه و أمد يعينها بخطاب آخر، و أخرى بما يكون ظاهرا في الجدد، مع أنه لا يكون واقعا بجدد، بل لمجرد الابتلاء و الاختبار. كما أنه يؤمر و حيا أو الهاما بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع، لاجل حكمه في هذا الاخبار أو ذاك الاظهار، فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيّه أو وليّه بعدم اظهاره أولا(1)، و يبدي ما خفي ثانيا(2) [1].

- شرح :

در هیچ یک از دو صورتش تغییر اراده محقق نمی شود.

«بدا»

[1]- در تکوینات- نه احکام شرعیّه- از نسخ به «بدا» تعبیر می کنند.

لغتاً ظهور بعد از خفا را «بدا» گویند(3).

کلمه «بدا» در تکوینات کثیرا استعمال می شود، در مواردی که به حسب تکوین بنا بوده امری واقع شود و چیزی تحقق پیدا کند اما بعدا محقق نشده از آن به بدا تعبیر می نمایند مانند قضیه عذاب در جریان قوم حضرت یونس علیه السلام که او به مردم اخطار نمود، عذاب الهی با فلان خصوصیات بر شما نازل می شود اما در وقت موعود،

ص: ۵۱۸

۱- به حسب ظاهر، کلمه «اولا» قید «یظهر» و «ثانیا» قید «یبدي» می باشد اما در این صورت، معنای عبارت، صحیح نیست بلکه کلمه «اولا» مربوط به «عدم اظهار» می باشد یعنی: آنچه را که اول، نبی یا وصی، مأمور بود، اظهار نکند، اکنون خداوند متعال اظهار می نماید.

۲- کلمه «ثانیا» قید «یبدي» و «یظهر» می باشد- ای یظهر الله ثانيا و يبدي ما خفي- پس کلمه «ثانیا» در مقابل چیزی است که اولاً اظهار نشده.

۳- در فقه هم گاهی آن کلمه استعمال می شود مثلا فردی مشغول خواندن نماز شد اما در اثناء صلوات برایش مشخص شد که لباسش متنجس است در این صورت، جمله «بدا له» را استعمال می نمایند.

عذابی نازل نشد لذا آن پیامبر، ناراحت شد(۱)، به کشتی پناه برد و(۲)...

عذاب، یک امر تکوینی است، گاهی پیغمبری مأمور می شود نسبت به عذاب الهی اخبار نماید اما در موعد مقدر، عذابی واقع نمی شود در این صورت کلمه «بدا» را استعمال می نمایند.

تحقیق در مسئله(۳): بدا- در تکوینیات- مانند نسخ در احکام شرعی به این کیفیت است که:

گاهی مشیت الهی بر این تعلق می گیرد: مطلبی را که او می داند در آینده محو خواهد شد به صورت الهام یا وحی به پیامبری ابلاغ نماید که او هم ثبوت آن مطلب را به امت خود «اخبار»(۴) یا «اظهار»(۵) نماید مانند اخبار به تحقق عذاب الهی در داستان یونس علیه السلام(۶).

ص: ۵۱۹

۱- « وَ ذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ... » - سوره انبیا، آیه ۸۷.

۲- مثال دیگر: طبق بعضی از روایات، حضرت عیسی علیه السلام نسبت به موت زنی در زمان خاصی اخبار نمود اما بعد از فرا رسیدن زمان موعود، آن فرد در حال حیات بود زیرا با دادن صدقه مرگ را از خود دفع نموده بود- مضمون روایتی است که در امالی شیخ صدوق، در مجلس هفتاد و پنج، نقل شده.

۳- (اما اصل وقوع البداء) فلروایات متواترات- مثل قوله عليه السلام: ما عبد الله بشيء مثل البداء «او» ما بعث الله نبيا قط حتى يقر له بالبداء «او» ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر و ان يقر لله بالبداء «او» لو علم الناس ما في القول في البداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه «او» ان الله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء و علم علمه ملائكته و رسله و انبيائه فحن نعلمه. ر. ك: عنايه الاصول ۲ / ۳۴۰ و «وافي»: ۱ / ۱۱۲-۱۱۴ باب بدا.

۴- در تکوینیات.

۵- در شرعیات.

۶- یا اخبار حضرت عیسی علیه السلام به موت آن فرد در زمان مشخص.

لازم به تذکر است که در آن اخبار یا اظهار، مصلحت و حکمتی وجود دارد و «واقع» تابع عدم تحقق آن شیء است.

مصنّف رحمه الله برای توضیح مطلب فرموده اند: از آیات شریفه استفاده می کنیم که خداوند متعال، عوالم متعدّدی دارد که درجات آن عوالم هم مختلف است:

الف: یکی عالم «محو و اثبات» است که از صدر آیه شریفه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (۱) استفاده می شود، خداوند متعال، هرچه را اراده نماید، محو و هرچه را بخواهد اثبات می کند از عالم مذکور به عالم محو و اثبات تعبیر می نمائیم.

ب: از عالم دیگری - که از اعظم عوالم ربوبی است - به عالم «لوح محفوظ» تعبیر می نمائیم و به نظر مصنف رحمه الله کلمه «أُمُّ الْكِتَابِ» که در ذیل آیه آمده، ناظر به همان عالم لوح محفوظ است.

تفاوت آن دو عالم، طبق بیان مصنّف رحمه الله این است که: تمام حوادث با جمیع

ص: ۵۲۰

۱- قيل في المحو و الاثبات اقوال: « احدها»: ان ذلك في الاحكام من الناسخ و المنسوخ. « الثاني»: انه يمحو من كتاب الحفظه المباحات و ما لا-جزاء فيه و يثبت ما فيه الجزاء من الطاعات و المعاصي. « الثالث»: انه يمحو ما يشاء من ذنوب المؤمنين فضلا فيسقط عقابها و يثبت ذنوب من يريد عقابه عدلا. الرابع: انه عام في كل شيء فيمحو من الرزق و يزيد فيه و من الاجل و يمحو السعاده و الشقاوه و يثبتهما. الخامس: انه في مثل تقتير الارزاق و المحن و المصائب يثبت في ام الكتاب ثم يزيله بالدعاء و الصدقه و فيه حث على الانقطاع اليه سبحانه. السادس: انه يمحو بالتوبه جميع الذنوب و يثبت بدل الذنوب حسنات بينه قوله الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ... ر. ك: تفسير مجمع البيان ذيل آيه ۳۹ سوره رعد.

خصوصیات در عالم لوح محفوظ، ثابت است بدون اینکه تعلیق یا ابهامی در آن باشد.

امّا عالم محو و اثبات: کأنّ بیانگر حوادث می باشد اما نه با تمام خصوصیات، فرضاً مسأله عذاب قوم حضرت یونس علیه السلام را بیان می کند اما بیانگر این مسئله نیست که آن عذاب در صورتی است که قوم یونس، توبه و انابه نمایند و اگر توبه کردند، عذاب الهی منتفی می شود.

اگر نفس زکیه پیامبری فقط به عالم محو و اثبات، متصل شود چه بسا او هم به حسب اعتقاد خودش تخیل نماید، عذاب الهی واقع می شود همان طور که از ناراحتی حضرت یونس - اذ ذهب مغاضبا... - چنان استفاده ای می شود که او عذاب را حتمی و محقق می دانسته و به نظرش هیچ گونه تعلیق و اشتراطی در عذاب نبوده اما بعد از آنکه عذاب الهی واقع نشد، حالت غضب و ناراحتی برایش پیدا شد. نتیجتاً اگر نبی یا وصی با آن عالم ارتباط پیدا کند - که نوعاً انبیا با آن عالم، مرتبط بودند - آنچه را که مشاهده نمودند در ذهنشان - کأنّ - به صورت حتمی نمایان می شود اما اگر پیامبری مقام بالاتری داشت (۱) و نفسش با عالم لوح محفوظ، اتصال پیدا کرد - کما ربما يتفق لخاتم الانبياء و لبعض الاوصياء - تمام واقعیات را - کما هی - ملاحظه می کند (۲) و ابهام و تعلیقی در حوادث

ص: ۵۲۱

۱- درجات انبیا با یکدیگر متفاوت است.

۲- مع ذلك گاهی در شرعیات، حکمی به پیامبری به صورت وحی، ابلاغ می شود که در دوام و استمرار، ظهور دارد درحالی که به حسب واقع، محدود است و خطاب دیگری - یعنی: دلیل ناسخ - غایت آن را بیان می کند - در صورتی که نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد. با توجه به اینکه گفتیم نسخ، قبل از حضور وقت عمل هم ممکن است، صورت دیگری هم برای نسخ هست که: گاهی حکمی به پیامبری وحی می شود که در «جدّ» ظهور دارد یعنی: مطلوب خداوند است - مع آنه لا یکون واقعا بجدّ بل لمجرد الاختبار و الابتلاء... در باب تکوینیات که «حکمی» مطرح نیست گاهی نبی یا وصی از طریق وحی یا الهام مأموریت پیدا می کند، مسأله ای مانند وقوع عذاب - یا چیز دیگری را - اخبار نماید درحالی که آن امر، تحقق پیدا نمی کند. لازم به تذکر است که آن اظهار - در شرعیات - یا اخبار - در تکوینیات - واجد مصلحت و حکمتی بوده.

و أما نسب اليه تعالى البداء مع أنه في الحقيقه الابداء، لكمال شباهه إبدائه تعالى كذلك بالبداء في غيره. و فيما ذكرنا كفايه فيما هو المهم في باب النسخ، و لا داعي الي ذكر تمام ما ذكره في ذاك الباب، كما لا يخفى على أولى الالباب [١].

- شرح :

و تكويّيات به نظرش نمی رسد اما درعين حال اگر او از آن عالم، مطلع شد، لزومی ندارد تمام خصوصيات را نقل نماید (١) زیرا همان پیامبری که از عالم لوح محفوظ، مطلع شده گاهی به واسطه الهام یا وحی، فرمانی را اخذ می نماید که باید یک قسمت از آن بیان شود فرضا باید مسأله عذاب گفته شود اما مصلحت اقتضا نمی کند که تعلیق و شرح آن هم اخبار شود نتیجتا اطلاع از آن عالم، یک مطلب است و اخبار یا اظهارش مسأله دیگری است - اخبار یا اظهار، تابع مصلحت در نفس اخبار یا اظهار است.

جمع بندی: «بدا» در تکويّيات، مانند «نسخ» در شرعيات می باشد و اساسش بر این است که: واقع و حقیقت، تابع دلیل ناسخ و امر بعدی می باشد نتیجتا امری که قبلا واقع شده چه بیان حکم باشد چه اخبار به یک امر تکوينی، در نفس آن اخبار یا اظهار، مصلحت است بدون اینکه واقعیت و حقیقت به جریان قبل، ارتباط پیدا کند.

[١]- سؤال: چرا در مورد خداوند متعال، کلمه «بدا» استعمال می شود درحالی که باید کلمه «ابداء» به معنای اظهار را استعمال نمود؟

ص: ٥٢٢

١- آیا آنچه را انسان می داند مصلحت اقتضا می کند که بیان نماید؟ خیر! بعضی از مطالب و مسائل را انسان می داند لکن هیچ گونه مصلحتی اقتضا نمی کند که آن را ابراز و اظهار نماید.

ثم لا يخفى ثبوت الثمره بين التخصيص و النسخ، ضروره أنه على التخصيص بينى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، و على النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الامر بينهما فى المخصص.

و اما اذا دار بينهما فى الخاص و العام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، و على النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى [١].

- شرح :

جواب: «لكمال شباهه ابدائه تعالى كذلك بالبداء فى غيره».

تذکر: اسناد کلمه «بدا» به خداوند متعال با اسناد آن به افراد، متفاوت است.

گاهی انسان می گوید: ابتدا، مصمم بودم، فلان کار را انجام دهم سپس برایم مشخص شد (١) که آن کار، صلاح نیست لذا از انجام آن منصرف شدم، یعنی ابتدا مسئله برای من مخفی بود اما بعداً برایم ظاهر شد.

وقتی کلمه «بدا» را در مورد ذات حضرت حق استعمال می نمائیم، نباید از آن به ظهور و خفا تعبیر و ترجمه نمود بلکه باید به «اخفا» و «اظهار» ترجمه و تعبیر نمود- «بدا له» ای: «فاظهره»- یعنی: خداوند متعال، مطلبی را که بنا بر مصلحتی از ما مخفی کرده بود به واسطه دلیل ناسخ- یا جریان بعد- اظهار نمود پس در «ما نحن فيه» اخفا و اظهار، مطرح است نه ظهور و خفا (٢).

ثمره بین نسخ و تخصیص

[١]- اخیراً- در بحث تعارض عام و خاص- مواردی را بیان کردیم که امر، دایر بین تخصیص و نسخ بود، اکنون باید ملاحظه نمود که چه ثمره ای بین نسخ و تخصیص، مطرح است.

ص: ٥٢٣

١- «بدا لی»

٢- ظهور و خفا به ما مربوط است و اظهار و اخفا به خداوند متعال.

۱- اگر ابتدا عام و سپس خاص - قبل از حضور وقت عمل - وارد شود (۱)، آن «خاص» بین نسخ و تخصیص، مردد است و ثمره اش این است که:

الف: اگر «خاص» عنوان مخصّصیت داشته باشد، معلوم می شود که فرضاً زید از ابتدا تحت عام و «اکرم العلماء» نبوده زیرا خاص، دارای عنوان مبیّتیت هست و می گوید از ابتدا «زید» مراد جدی مولا نبوده.

ب: اگر «خاص» عنوان ناسخیت داشته باشد، معنایش این است که فرضاً زید تاکنون «صورتا» واجب الاکرام بوده اما از اکنون (۲) وجوب اکرامش مرتفع و منتفی می شود.

۲- اگر ابتدا خاص و سپس عامی وارد شد، مثلاً ابتدا مولا فرموده: «لا تکرّم زیدا العالم» سپس گفته «اکرم العلماء»، در این صورت، امر، دائر بین این است که: خاص قبلی، مخصّص عام باشد یا اینکه عام بعدی، ناسخ خاص قبلی باشد یعنی: عنوان مخصّصیت و ناسخیت در هر دو طرف، مطرح است به عبارت دیگر: اگر عنوان مخصّصیت، مطرح باشد، مربوط به «لا تکرّم زیدا» است و اگر عنوان ناسخیت مطرح باشد، مربوط به عام است - چون عام از خاص، متأخر است.

ثمره بین نسخ و تخصیص هم این است که: اگر خاص، مخصّص «اکرم العلماء» باشد، معنایش این است که زید از ابتدا، وجوب اکرام نداشته، اکنون هم که عام، وارد شده، واجب الاکرام نیست بعداً هم وجوب اکرام ندارد.

اما اگر مسأله ناسخیت، مطرح باشد، ثمره اش این است که: زید تاکنون واجب الاکرام نبوده، فعلا - از زمان صدور دلیل ناسخ - او هم مانند سائر علما، واجب الاکرام است.

ص: ۵۲۴

۱- قبلا - بیان کردیم که لزومی ندارد، نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه قبل از حضور وقت عمل هم «نسخ» متصوّر است.

۲- از زمانی که دلیل ناسخ، وارد شده.

فصل: عرّف المطلق بأنه ما دلّ على شائع في جنسه و قد أشكل عليه بعض الاعلام بعدم الأطراد و [أو] الانعكاس، و أطال الكلام في التّفصّل و الابرام، و قد تُبهنّا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم و هو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد و لا بمنعكس، فالاولى الاعراض عن ذلك بيان ما وضع له بعض الالفاظ التي يطلق عليها المطلق أو غيرها (1) ممّا يناسب المقام [1].

- شرح :

مقصد پنجم «مطلق و مقيد»، «مجمل و مبين»

اشاره

-[1]

تعريف مطلق:

«ما دل على شائع في جنسه»: لفظی است که مدلولش امر شایعی باشد (2) و مقصود از شایع، شیوع به نحو عموم نیست بلکه منظور، این است که در آن، قابلیت انطباق وجود دارد و بر مواردی منطبق است ضمناً آن شیوع در «جنس» (3) هست.

ص: ۵۲۵

۱- ای من غير الالفاظ التي يطلق عليها المطلق كالمفرد المعرف بلاسم الاستغراق او لام العهد باقسامه او النكره بالمعنى الاول الذي ستعرفه مثل: قوله: « و جاء رجل من اقصى المدينة» و سيأتي تفصيل معنيها جميعا. ر. ك: عنايه الاصول ۲ / ۳۴۵.

۲- «مطلق»، صفت لفظ است همان طور که عام و خاص هم به لفظ مربوط می باشد.

۳- بدیهی است که مقصود از «جنس» هم جنس اصطلاحی و منطقی- در مقابل نوع و فصل- نمی باشد.

یعنی: درعین حال که قابلیت تطبیق بر مواردی دارد، مع ذلک محدود است و ظرف شیوع و قابلیت انطباق به مقدار جنسی است که مطلق، تحت آن واقع شده.

بعضی به تعریف مذکور اشکال (۱) نموده و گفته اند جامع افراد و مانع اغیار نیست زیرا تعریف مذکور شامل بعضی از الفاظ عموم مانند «من» استفهامیه هم می شود مثلا- در جمله «من جاء الی منزلک» کلمه «من» یکی از الفاظ عموم است و تعریف مطلق، شامل آن هم می شود زیرا «من»، «لفظ یدل علی شائع فی جنسه»، آن شایع، عبارت از این است که قابل انطباق بر هریک از افراد انسان، مانند زید، عمرو و بکر می باشد.

تذکر: مصنف رحمه الله مکررا بیان نموده اند که این قبیل تعاریف، «حقیقی» نیست بلکه از قبیل «سعدانه نبت» (۲) و دارای عنوان شرح الاسم می باشد و لزومی ندارد جامع افراد و مانع اغیار باشد لذا بحث را درباره الفاظی که ادعا شده دارای عنوان «مطلق» هست، ادامه می دهیم- یعنی: الفاظی که از مصادیق مطلق محسوب شده.

ص: ۵۲۶

۱- المستشکل هو صاحب الفصول (قال قدس سره) فصل: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه شیوعا حکمیا (ثم ساق الکلام) الی ان قال و یخرج بقولنا «شیوعا حکمیا» الفاظ العموم البدلی کمن فی الاستفهام فانه و ان دل علی معنی شایع فی افراد جنسه اعنی جنس العاقل مثلا الا ان شیوعه وضعی لا حکمی و القوم قد اهملوا هذا القید فیرد ذلک علی طردهم (الی ان قال) لکن یخرج عن الحد مثل المفرد المعرف و المنکر حیث یؤخذان باعتبار العموم الشمولی بقربنه حکمه او مقام لعدم دالتهما علی حصه شایعه بل جمیع الحصص. ر. ک: عنایه الاصول ۲ / ۳۴۴.

۲- ... فتعریف السعدانه بانه نبت لا طرد له لکونه اعم یشمل غیرها و تعریف الانسان بانه عاقل لا عکس له لکونه اخص لا یشمل المجنون. ر. ک: عنایه الاصول ۲ / ۳۴۵.

فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل و فرس و حيوان و سواد و بياض الى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر و الاعراض بل العرضيات [١].

و لا- ريب أنَّها موضوعه لمفاهيمها بما هي مبهمه مهمله بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتَّى لحاظ أنَّها كذلك (١). و بالجمله: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، و صرف المفهوم الغير الملحوظ معه شىء أصلا الذى هو المعنى بشرط شىء و لو كان ذلك الشىء هو الارسال و العموم البدلِّى، و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شىء معه الذى هو الماهية اللابشرط القسمى، و ذلك لوضوح صدقها بمالها من المعنى بلا عنايه التجريد عمَّا هو قضيه الاشتراط و التقييد فيها، كما لا يخفى. مع بداهه عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد و ان كان يعم كلَّ واحد منها بدلا أو استيعابا. و كذا المفهوم اللابشرط

- شرح :

مصاديق كلمه «مطلق»

اشاره

مصاديق كلمه «مطلق» (٢)

١- اسم جنس

اشاره

[١]- اسم جنس، دائره وسيعى دارد و تنها به باب جواهر (٣) و اعراض- مانند سواد و بياض- اختصاص ندارد بلکه در عرضيات (٤) و امور اعتبارى هم مانند- زوجيت، ملكيت، حرّيت و رقّيت- با اسم جنس، مواجه هستيم.

ص: ٥٢٧

١- اى مبهمه مهمله بلا شرط.

٢- الفاظى كه «مطلق» به آن ها گفته مى شود.

٣- مانند: انسان، رجل، فرس و حيوان.

٤- «عرض» طبق اصطلاح مصنّف، آن است كه تأصل و ما بحذاء خارجى دارد مانند سواد و بياض. «عرضى» آن است كه ما بحذاء خارجى ندارد بلکه يك امر اعتبارى مى باشد مانند حرّيت و ملكيت.

القسمی، فأنه کلّی عقلی (۱) لا موطن له الا الذهن لا یکاد یمکن صدقه و انطباقه علیها، بداهه أنّ مناطه الاتّحاد بحسب الوجود خارجا فکیف یمکن أن یتحد معها ما لا وجود له الا ذهنا [۱].

- شرح :

موضوع له اسم جنس

[۱]- سؤال: موضوع له اسم جنس چیست؟

جواب: اسم جنس برای ذات ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی وضع شده و حتی قید «لا بشرطی» در معنای آن، هیچ گونه مداخلیتی ندارد.

تذکر: برای توضیح کلام مصنف به بیان چهار عنوان - «بشرط شیء»، «بشرط لا»، «لا بشرط مقسمی» و «لا بشرط قسمی» - می پردازیم تا مشخص شود، اسامی اجناس از کدامیک اقسام چهارگانه می باشد.

الف: «بشرط شیء»: گاهی ماهیت، به یک قید وجودی مقید است، کأنّ در باب نکره، چنین است: مثلا موضوع له «رجل»، ماهیت رجل «مقیدا بقید الوحده» می باشد.

ب: «بشرط لا»: ماهیت مقید به قید عدمی را گویند یعنی: مشروط بر این است که شیء دیگری همراه آن نباشد.

ج: «لا بشرط»: آن است که به شیء وجودی یا عدمی مشروط نیست که خود بر دو قسم است:

۱- «لا بشرط قسمی»، آن است که نفس عنوان «لا بشرطی» در ماهیت، لحاظ شده (۲) یعنی: فرضا هنگامی که «واضع»، ماهیت را ملاحظه کرده، عنوان لا بشرطی را هم با آن لحاظ نموده در حقیقت «لا بشرط قسمی» همان ماهیت ملحوظ «لا بشرط» است.

۲- «لا بشرط مقسمی» (۳)، یعنی ذات ماهیت، ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی، حتی

ص: ۵۲۸

۱- مصنف رحمه الله اصطلاحی دارند که مخصوص خودشان هست و در بحث «حروف» هم به آن اشاره کردیم که: هر چیزی که به امر ذهنی، مربوط و مقید باشد، کلی عقلی هست و حال آنکه در علم «منطق»، کلی عقلی را به همان وصف کلیت اطلاق می کنند و ...

۲- کأن «ملحوظیت» هم قید ماهیت است یعنی: ملحوظ است به اینکه چیزی همراه آن نباشد.

۳- در این قسم اصلا لحاظ و ملحوظیت، مطرح نیست.

قید «لا بشرطی»، ارتباطی به آن ندارد(۱).

به نظر مصنف رحمه الله در باب اسامی اجناس، موضوع له انسان، بیاض، زوجیت، و امثال آن ها ذات ماهیت است بدون اینکه خصوصیتی همراه آن باشد یعنی: حتی خصوصیت عدم لحاظ چیزی با آن هم مدخلیت ندارد.

دو احتمال در برابر این مطلب، هست که باید آن ها را نفی نمود تا بیان مصنف رحمه الله ثابت شود.

الف: ممکن است کسی توهم کند موضوع له اسماء اجناس، ماهیت مقید به قید «سریان و شمول» است و نتیجتاً بگوید: «انسان»، یعنی: انسان شامل و ساری در تمام افراد، انسانی که نسبت به تمام افراد عمومیت دارد به نحوی که «شمول» در معنای انسان مدخلیت داشته باشد.

سؤال: چه دلیلی بر بطلان احتمال مذکور وجود دارد؟

جواب: اگر معنای انسان، «انسان شامل» باشد، قضیه «زید انسان»(۲)، کذب است زیرا:

زید نمی تواند با انسان شامل، متحد شود، آن اتحادی که شما ملاحظه می کنید، بین انسان و زید است اما انسان به وصف شمول و عموم نمی تواند با زید، متحد شود، زید که همراه خصوصیات و تشخصات فردی هست چگونه می تواند با انسان مقید به شمول، متحد شود(۳).

ص: ۵۲۹

۱- «لا بشرط مقسمی» و «قسمی» در این جهت، مشترک می باشند که: چیزی با آن ها لحاظ نشده اما فرقیان هم این است که: در «لا بشرط مقسمی»، عدم لحاظ شیء دیگر، ملاحظه نشده اما در «لا بشرط قسمی»، عدم لحاظ شیء دیگر مدخلیت و قیدیت دارد.

۲- بدون اینکه در آن قضیه حملیه، تجوزی قائل شویم.

۳- مفهومی که به قید عموم، مقید باشد بر زید، صادق نیست و با او اتحاد پیدا نمی کند. معنای اتحاد، این است که زید در وجود خارجی، همان انسان است نتیجتاً اگر «انسان» به قید عموم، مقید است و معنایش مقید به «عموم» است، قید هم که مقید به غیر عموم است- ذاتش، جزئیت و تشخص دارد- در این صورت، سؤال ما این است که: چگونه چیزی که مقید به غیر عموم است با چیزی که مقید به عموم می باشد، اتحاد پیدا می کند. خلاصه: بین زید جزئی و انسان مقید به قید عموم، اتحاد، تصور نمی شود، یکی مقید به خصوص است و دیگری مقید به عموم.

ب: احتمال دیگری که در اسماء اجناس، جریان دارد این است که به صورت «لا بشرط قسمی» باشد یعنی: انسان برای ماهیت ملحوظه، وضع شده منتها از این جهت ملحوظ است که چیزی همراهش نباشد- عنوان ملحوظیت هم ضمیمه موضوع له می باشد.

احتمال مذکور هم مردود است زیرا: ملحوظیت، شأن وجود ذهنی است، انسان مقید به لحاظ، یعنی: انسان مقید به ذهن، با توجه به این مسئله، چگونه می توان انسان مقید به ذهن را با زید، منطبق نمود.

وجود خارجی با وجود ذهنی، متباین است در این صورت، چگونه انسان مقید به امر ذهنی، می تواند با وجود خارجی اتحاد پیدا کند.

نتیجتا از قضیه «زید انسان» و اتحادی که بین زید و انسان، محقق است، کشف می کنیم که «انسان»- و اسم جنس- فقط برای ذات و نفس ماهیت، وضع شده که اصطلاحا از آن به «لا بشرط» مقسمی تعبیر می کنیم.

خلاصه: اسم جنس برای ذات ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی وضع شده (۱) و حتی قید

ص: ۵۳۰

۱- الف: اگر قیدی- مانند شمول و سریان و لو به نحو عموم بدلی- همراه آن لحاظ می شد، عنوان «بشرط شیء» پیدا می کرد- ذات اسم جنس، دارای عموم و ارسال است بدون اینکه قید ارسال در موضوع له اخذ شده باشد. ب: عنوان «عدم لحاظ شیء معه» در معنا و موضوع له اسم جنس، اخذ نشده و اگر عنوان مذکور در اسم جنس، مأخوذ می شد، ماهیت، «لا بشرط» بود- به «لا بشرط» مقید می شد- و اگر به «لا بشرط» تقید پیدا کند، عنوانش «لا بشرط قسمی» می باشد. تذکر: مصنف رحمه الله در تعریف اسم جنس فرمودند: «لا ریب انها موضوعه لمفاهیمها بما هی مبهمه مهمله...». سؤال: چرا ایشان اصرار دارند که موضوع له، «نفس المعنی» بدون هیچ قید و شرطی باشد- حتی به نحو لا بشرط قسمی نباشد. جواب: اگر قید شمول و سریان در آن دخیل باشد، اشکالش همان است که در شرح کتاب- تحت عنوان «الف»- بیان کردیم و اگر به نحو «لا بشرط قسمی» باشد اشکالش همان بود که تحت عنوان «ب» توضیح دادیم.

و منها: علم الجنس كاسامه، و المشهور بين أهل العربيّه أنّه موضوع للطّبعه لا بما هي هي، بل بما هي متعيّنه بالتّعين الدّهنيّ، و لذا يعامل معه معامله المعرفه بدون أداه التّعريف [١].

لكن التّحقيق أنّه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس، و التّعريف فيه [معه] لفظيّ، كما هو الحال في التّأنيث اللفظيّ، و الا- لما صحّ حمله على الافراد بلا تصرّف و تأويل، لأنّه على المشهور كلّيّ عقليّ، و قد عرفت أنّه لا يكاد [يصحّ] صدقه عليها [على الافراد] مع صحّ حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى، ضروره أنّ التّصرّف في المحمول باراده نفس المعنى بدون قيده تعسّف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه. مع أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج الى تجريده عن

- شرح :

«لا بشرطي» در آن هيچ گونه مدخليتي ندارد.

٢- علم جنس

[١]- «اسامه» به معنای اسد، علم جنس می باشد (١).

مشهور بين أهل عربيّت، اين است كه موضوع له علم جنس، نفس ماهيت- بما هي هي- نيست بلكه قيدي هم ضميمه آن مي باشد كه عبارت از متعيّن و مشخص بودن آن ماهيت است منتها نه به تعين خارجي بلكه با تعين در ذهن و توجه ذهن به آن.

به عبارت ديگر: اسامه براي ماهيت حيوان مفترس- به تنهائي- وضع نشده بلكه اسد براي آن ماهيت، وضع شده ولي موضوع له «اسامه» آن حيوان مفترس مي باشد با قيد اينكه در ذهن، ملحوظ باشد و تشخص پيدا کرده باشد پس موضوع له اسامه: حيوان مفترس ملحوظ در ذهن است و شاهدش اين است كه با علم جنس و اسامه- بدون اينكه

ص: ٥٣١

١- فرق بين اسد و اسامه، اين است كه اولي، اسم جنس و دومي، علم جنس است.

خصوصیتته عند الاستعمال لا یکاد یصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحکیم [۱].

- شرح :

ادات تعریف همراهش باشد- معامله معرفه می شود(۱) و معرفه بودنش به خاطر این است که در معنای علم جنس، تعرّف و تعین ذهنی مدخلیت دارد.

[۱]- تحقیق در مسئله: همان طور که موضوع له اسم جنس، ذات و نفس ماهیت مبهمه می باشد، موضوع له علم جنس هم همان است بدون اینکه تعین ذهنی در موضوع له آن مدخلیت داشته باشد.

سوال: چرا با علم جنس، معامله معرفه می شود اما با اسم جنس نمی شود؟

جواب: تعریف در باب علم جنس، لفظی است و ارتباطی به معنا ندارد، مانند مؤنث لفظی می باشد که تأنیث به لحاظ معنای آن لفظ نیست بلکه در نفس لفظ، تأنیث رعایت شده بدون اینکه در معنا انوثنی باشد، تعریف در باب علم جنس هم لفظی است و اصلا ارتباطی به معنا ندارد.

سؤال: چرا مصنّف اصرار دارند بر اینکه: قید تعین ذهنی در موضوع له علم جنس مدخلیت ندارد و چه دلیلی بر این مطلب دارند؟

جواب: مصنّف رحمه الله دو، بلکه سه دلیل بر آن اقامه کرده اند(۲):

۱- همان طور که می توان حیوان مفترس خارجی را مشارالیه قرار داد و گفت: «هذا اسد» مسلّما و بلاشکال می توان به صورت قضیه حملیه گفت: «هذا اسامه» درحالی که اگر در معنای «اسامه» خصوصیت ذهتیه، اخذ شده باشد، چگونه می تواند با موجود خارجی، متحد شود، وجود خارجی با ذهنی، متباین و قسیم یکدیگر هستند، امکان ندارد مقید به وجود خارجی- با تقییدش- در ذهن بیاید و همچنین نمی شود مقید به امر ذهنی بر فرد خارجی، حمل شود(۳) و با خارج، اتحاد پیدا کند پس اگر گفتید «هذا اسامه» باید قبلا

ص: ۵۳۲

۱- اما با کلمه اسد، چنان معامله ای نمی شود.

۲- کآن مصنّف، نسبت به تعریف مشهور- درباره علم جنس، دو یا سه اشکال کرده اند.- نگارنده.

۳- ملاک حمل شایع صناعی، اتحاد وجودی است، مقید به امر ذهنی نمی تواند با وجود خارجی اتحاد پیدا کند مثلا آنچه که خارجا می تواند با زید، متحد شود، نفس ماهیت است و چنانچه تقید ذهنی داشته باشد، معقول نیست با زید خارجی اتحاد پیدا کند.

تجریدی اعمال کرده و از تقيّد اسم جنس - مانند اسامه - به امر ذهنی صرف نظر کرده باشید، کأنّ باید تبعیضی در معنای آن قائل شوید تا با اسد موجود در خارج اتحاد پیدا کند (۱). درحالی که مسئله به آن کیفیت نیست و شما «بالوجدان» می دانید قضیه حملیه «هذا اسد» و «هذا اسامه» در یک ردیف هستند، همان طور که در قضیه اول، نیازی به تجرید و عنایت نیست در قضیه «هذا اسامه» هم نیازی به عنایت و تصرّف نمی باشد.

۲) آیا در قضایای حملیه و استعمالات عرفیه می توان پیوسته، قائل به تجرید شد و گفت تمام آن ها مبتنی بر القاء قید ذهنی از معنای علم جنس است؟ خیر!

۳- انگیزه واضع حکیم چیست که اسم جنس - مانند اسامه - را برای معنای مقیّد به ذهن وضع نماید درحالی که او می داند نوعاً در قضایای حملیه باید آن قید حذف شود تا قضیه حملیه تحقق پیدا کند، اگر چنان باشد، واضع، مردم را در زحمت قرار داده و این مسئله با مقام حکمت او هیچ گونه تناسبی ندارد لذا می گوئیم: موضوع له اسم جنس با علم جنس فرقی ندارد (۳). الا اینکه: اسم جنس، فاقد تعریف است اما در علم جنس، تعریف لفظی وجود دارد بدون اینکه آن تعریف از معنا ناشی شده باشد.

ص: ۵۳۳

۱- به نظر مصنف، اسامه طبق معنای مشهور - برای اسم جنس - «کلی عقلی» و مقید به تعیین ذهنی می باشد. مصنف، اصطلاحی دارند که مخصوص خودشان هست یعنی: هر چیزی که به امر ذهنی، مربوط و مقید باشد اصطلاحاً کلی عقلی هست درحالی که در «منطق» کلی عقلی را به همان وصف کلیت اطلاق می کنند.

۲- دلیل دوم، مکمل دلیل اول است - نگارنده.

۳- یعنی: موضوع له، نفس ماهیت مبهمه می باشد بدون اینکه قیدی داشته باشد.

و منها: المفرد المعرف باللام، و المشهور أنه على أقسام: المعرف باللام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها (١) لفظاً أو معنى (٢). و الظاهر أنّ الخصوصية في كلّ واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام، أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال و المدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز، أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول [١].

- شرح :

٣- مفرد معرف به لام

[١]- مفرد محلي به لام یکی از الفاظ «مطلق» است.

الف و لامی که بر مفرد، داخل می شود، ممکن است برای جنس - مانند: «الرجل خير من المرأة» - یا استغراق - مانند: «إنّ الإنسان لَفِي خُسْرِ» - یا عهد باشد که «الف و لام» عهد هم بر سه گونه ذکری، ذهنی یا حضوری می باشد. ضمناً امثله آن به ترتیب، چنین است:

الف: و ارسلنا فرعون رسولا - فعصى فرعون «الرسول». ب: ... ثانی اثین إذ هما فی «الغار» اذ يقول لصاحبه لا تحزن انّ الله معنا ... ج: «اليوم» اكملت لكم دينكم

در «ما نحن فيه» در دو مسئله بحث می کنیم:

١- آیا معنای مفردی که لام به اول آن افزوده شده - مدخول لام - تغییر می کند یا این که «الف و لام» یا قرائن خاصه، دال بر آن خصوصیات می باشد (٣).

کلمه «رجل» اسم جنس و دال بر ماهیت مبهمه می باشد، فرض کنید مدخول لام تعریف، واقع شده و به صورت «الرجل» درآمده، در این صورت اگر کسی بگوید

ص: ٥٣٤

١- ای بین اقسام المعرف باللام. اما الاشتراك اللفظي، فبان يقال: ان لفظ الرجل مثلا- وضع تاره لتعريف الجنس و اخرى للاستغراق و ثالثه للعهد الذهني و رابعه للعهد الخارجي و خامسه للعهد الذكري.

٢- بان يدعى ان اللام وضع للعهد الجامع بين الاقسام و ان الخصوصيه تفهم من الخارج من باب تعدد الدال و المدلول]. ر. ك: منتهى الدرايه ٣ / ٦٩٥.

٣- بحث ديگر، اين است: «لام» که بر تعريف دلالت می کند، مقصود از آن، تعريف خارجي است يا تعريف ذهني؟

و المعروف أنّ اللام تكون موضوعه للتعريف و مفیده للتعيين في غير الذهنى (١) [١].

- شرح :

«رجل»، قبل دالّ بر ماهيت مبهمه بود اما اکنون که مدخول لام، واقع شده، دالّ بر ماهيت متعینه است، کلامش باطل است زیرا کلمه «رجل» چه الف و لام داشته باشد چه فاقد آن باشد، معنایش تفاوتی نمی کند.

ظاهر، این است که اگر خصوصیت زائدی مطرح شده، مستند به لام یا قرائن خاصه دیگر است. نهایتا می توان گفت: کلمه «رجل» بدون لام، دالّ بر ماهيت است اما «مع اللام» بر ماهيت متعین دلالت می نماید منتها تعینش به واسطه الف و لام است. مانند سایر مواردی که تعدد دال و مدلول، مطرح است، اگر گفتیم: «اکرم رجلا عالما»، کلمه رجل، دالّ بر عالمیت نیست بلکه بر ماهيت مطلقه رجل دلالت می نماید و کلمه «عالما» دلالت بر تقييد به علم دارد و چنین نیست کلمه «رجل» را در رجل عالم استعمال کرده باشیم.

کلمه «الرجل» هم، چنین است که: رجل بر ذات ماهيت دلالت می کند و «لام» یا قرائن خاصه، دالّ بر تعريف و تعین است.

خلاصه: ظاهر، این است که خصوصیت شمول، جنسیت و عهدیت در هریک از اقسام از ناحیه لام یا قرائن خاصه دیگر است (٢) نه اینکه از طریق استعمال مدخول لام- مانند رجل- در معانی مختلف باشد، چنانکه ظاهر کلام نحویین است تا نتیجتا «رجل» در معانی مجازی استعمال شده باشد یا بین چند معنا مشترک باشد.

[١]- ٢: «لام» که دلالت بر تعريف می نماید، مقصود از آن، تعريف خارجى (٣) است

ص: ٥٣٥

١- و مرادهم عدم افادتها له فيه بالنسبه الى الفرد فانه لا تعين فيه خارجا، لا بالنسبه الى الجنس المتحقق فى ضمنه فانها مفیده للتعيين بالنسبه اليه حسب افادته فى تعريف الجنس محضا و الا لم يكن من مصاديق ما وضع للتعريف. مشکينى قدس سره ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشکينى ١ / ٣٨٠.

٢- و از باب تعدد دال و مدلول می باشد.

٣- شبيه همان تعريفى که در اعلام شخصيه مانند زید، موجود است.

و أنت خبير بأنه لا تعين [لا تعين] في تعريف الجنس الا الاشاره الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا [١].

و لازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما [مع شيء] لا موطن له الا الذهن الا بالتجريد، و معه لا فائده في

- شرح :

يا تعريف ذهني(١)؟

معروف، این است که «لام»- فی غیر العهد الذهنی(٢)- برای تعریف وضع شده و افاده تعیین می نماید.

[١]- مصنف رحمه الله: «لام» دال بر تعریف ذهنی می باشد نه تعریف خارجی.

بیان ذلك: اگر مقصود از معرفه، تعین و معرفه خارجیه باشد در تعریف «جنس» چگونه می توان مفرد خارجی تصور نمود؟

در جمله «الرجل خیر من المرأة» لام تعریف جنس به کلمه رجل افزوده شده و با آن، معامله معرفه می شود، در این صورت «الرجل» از نظر عنوان خارجی، چه تشخص و تعینی دارد؟

هیچ گونه تمیز و تشخصی در آن نیست پس چون تعریف جنس، یکی از مصادیق لام تعریف است و با تعین در خارج، هیچ گونه تناسبی ندارد لذا تعریف در کلام مشهور را به تعریف ذهنی حمل می نمائیم- یعنی: از جهت توجه نفس «معرفه»، تشخص و تعین دارد.

ص: ٥٣٦

١- یعنی: آن معنا در «ذهن» تشخص دارد و از سائر معانی، متمیز و فاقد ابهام و اجمال است به عبارت دیگر: توجه و التفات ذهن به خصوص یک معنا عنوان معرفه ذهنیه است.

٢- الف: بل و حتی فی العهد الذهنی غایته انها مفیده للتعریف و التعین للمخاطب خاصه من جهة معهودیه المعنی فی ذهنه لا فی ذهن غیره. ر. ک: عنایه الاصول ٢/ ٣٥٦. ب: لان العهد الذهنی هو ما یشار به الی فرد ما بقید حضوره فی الذهن و لا تعین لفرد ما، فاللام لا تفید التعین فی العهد الذهنی. ر. ک: منتهی الدرایه ٣/ ٦٩٦.

التقييد. مع أنّ التأويل و التصرف في القضايا المتداوله في العرف غير خال عن التعسف، هذا. مضافا الى أنّ الوضع لما لا حاجة اليه، بل لا بد من التجريد [التجرد] عنه و إلغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغوا، كما أشرنا اليه [١].

- شرح :

[١]- مصنف رحمه الله سه اشكال بر كلام مشهور دارند:

١- در لام تعريف جنس اگر عنوان «معرفة» مطرح باشد باید در معنای «لام»، اشاره و توجه ذهنی مدخلیت داشته باشد یعنی: کلمه «رجل» بر ذات ماهیت و لام بر تعريف ذهنی آن دلالت نماید و معنای «الرجل» ماهیت متمیزه در ذهن باشد که نتیجه فرض مذکور، این است: قضیه حملیه «زید الرجل» یا «الرجل زید» صحیح نباشد زیرا «زید» تعیین خارجی و «الرجل» تعیین ذهنی دارد و وجود خارجی با ذهنی، متباین است و با فرض تباین، معقول نیست بین زید و «الرجل» اتحاد و «هو هویت» که ملاک قضیه حملیه است، تحقق پیدا کند درحالی که قضایای حملیه به نحو مذکور، شایع و فراوان است.

٢(١)- آیا می توان در قضایای حملیه و استعمالات عرفیه، پیوسته، قائل به تجرید شد و گفت: مثلا کلمه «الرجل» در معنای واقعی استعمال نشده یعنی: تعرف و اشاره ذهنی از موضوع له آن، القا شده(٢)؟

خیر! القاء قید و تصرف در قضایای حملیه متعارفه، خالی از تعسف نیست.

٣- انگیزه واضع حکیم چیست که «لام» را برای تعريفی وضع نماید که نیازی به آن نیست بلکه لازم است در استعمالات متعارف - مانند زید الرجل - آن را حذف و القا نمود

ص: ٥٣٧

١- اشکال دوم در حقیقت، دنباله و مکمل ایراد اول است - نگارنده.

٢- اگر خصوصیت ذهنیه القا شده، لزومی ندارد بگوئید «زید الرجل» بلکه بگوئید: زید رجل.

فالظاهر أنّ اللام مطلقا تكون للترتين كما في الحسن و الحسين عليهما السلام و استفاده الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها [لتعيينها] على كلّ حال و لو قيل بافاده اللام للاشارة الى المعنى، و مع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مخّله، و قد عرفت اخلالها، فتأمل جيّدا [١].

- شرح :

تا قضيه حمله تحقّق پيدا کند، اين مسئله با مقام حکمت واضع تناسبی ندارد و اگر چنان باشد او مردم را در زحمت و مضيقه قرار داده نه سهولت- وضع واضع برای تسهيل است نه تضيق.

[١]- مصنّف رحمه الله بعد از آنکه کلام مشهور را نپذيرفتند، می فرمایند: ظاهر، اين است که لام در تمام موارد (١) برای تزئين است- همان طور که بر اعلام شخصيه، داخل می شود مانند الحسن و الحسين- و استفاده خصوصيات- جنسيت، شمول و عهديت- به واسطه قرائن خاصه می باشد (٢).

مصنّف به نکته ای اشاره کرده اند که: فرض کنید «لام» برای اشاره وضع شده باشد اما چون لام گاهی برای جنس، استغراق یا عهد است لذا باید قرائن معينه باشد تا تعيين کند مثلا لام در فلان مورد برای استغراق است نه تعريف جنس و در فلان مورد برای تعريف جنس است نه استغراق لذا چون به هر حال، آن قرائن، لازم است، بگوئيد: الف و لام، هيچ گونه نقشی ندارد (٣) و فقط برای زينت است و همان قرائن بر خصوصيات دلالت می نماید نتيجا وقتی قرائن، دالّ بر خصوصيات است (٤)، نيازی نیست، بگوئيم در معنای «لام»، تعريف و اشاره اخذ شده- لا حاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مخّله و قد

ص: ٥٣٨

١- خواه برای جنس، استغراق یا عهد باشد.

٢- حتی اگر لام برای اشاره وضع شده باشد.

٣- تا اشکالات سه گانه بر آن وارد نشود.

٤- و وجودش به هر حال، لازم است.

و اما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها [لها] على أنها تكون لاجل دلالة اللام على التعيين، حيث [أنه] لا تعين الا للمرتبه المستغرقة لجميع الافراد، و ذلك لتعين المرتبه الاخرى و هي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى، فلا بد أن يكون دلالاته عليه مستنده الى وضعه كذلك لذلك، لا الى دلالة اللام على الاشاره الى المعين ليكون به التعريف. و أن آيت الا- عن استناد الدلالة عليه اليه، فلا- محيص عن دلالاته على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف الال لفظا، فتأمل جيدا [1].

- شرح :

عرفت اخلالها(1) فتأمل جيدا.

[1]- كأن از ناحیه مشهور، دفاع شده- دلیلی به نفع آن ها اقامه شده.

توضیح ذلك: مسلما جمع محلی به لام مانند «العلماء» دال بر عموم و استغراق است و اکرم العلماء به معنای: اکرم کل عالم می باشد و نباید توهم نمود که دلالت آن بر استغراق، مربوط به وضع واضح است بلکه دلالت بر شمول از شئون «لام» تعریف است(2)- جمع «بما هو جمع» دال بر عموم نیست.

سؤال: تعریف با استغراق و شمول، چه تناسبی دارد؟

جواب: لام، دال بر تعین است و هنگامی که جمع- یعنی رجال و علما- را ملاحظه کنیم، می بینیم دائره احتمالاتش وسیع است، آیا مقصود از آن، سه عالم است یا پنجاه عالم یا تمام علما اما لام تعریف، مقتضی استغراق است زیرا استغراق و شمول، مرتبه معینی است که هیچ گونه ابهامی در آن نیست- یعنی: «جميع العلماء» تعین دارد- پس دلالت لام بر تعریف و تعین اقتضا نموده که «العلماء» دال بر عموم باشد(3).

ص: ۵۳۹

۱- لامتناع الحمل معها الا بالتجريد. ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۵۲.

۲- فان الفرض عدم وضع المدخول لذلك و لا قرينه ظاهرا كى يستند العموم اليه ... ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱ / ۳۴۴.

۳- به جهت اینکه عموم، مرتبه مشخصی است و هیچ گونه ابهامی ندارد.

آیا با وجود این مطلب می توان گفت لام برای تزیین است؟

مستشکل: چاره ای غیر از این نیست که استغراق را از طریق تعریف، ثابت نمود.

مصنّف رحمه الله ابتدا به پاسخ نقضی و سپس به جواب حلّی پرداخته اند:

جواب نقضی: شما درصدد هستید استغراق را از طریق تعین اثبات نمائید لکن اشکال ما این است که دو مرحله از جمع، متعین است. الف: حد اکثر ب: حد اقل، چرا شما اقلّ مراتب جمع - یعنی: ثلاثه - را از طریق تعریف مشخص نمی کنید و حد اکثر - یعنی:

جميع العلماء - را به عنوان تعین انتخاب می نمائید، «حدّ اقل» هم یک مرتبه مشخصی است، رجال، یعنی: ثلاثه رجال و این مرتبه از جمع، هیچ گونه ابهامی ندارد لذا از این مسئله کشف می نمائیم، استغراق و عموم، ارتباطی به لام ندارد.

جواب حلّی: بگوئید: «واضح»، جمع را در حال محلّی بودن برای دلالت بر استغراق وضع نموده - این مسئله، هیچ ارتباطی به دلالت لام بر اشاره و تعین ندارد.

قوله: «و ان ابيت الا عن استناد الدّلاله عليه اليه فلا محيص ...».

اگر از پذیرفتن این مسئله، ابا دارید، بگوئید: نفس «الف و لام» در صورتی که بر جمع داخل شود، دالّ بر استغراق است نه اینکه چون «لام» دالّ بر تعریف است، تعریف، دلیل بر استغراق است.

اشکال: اگر نفس لام، دالّ بر استغراق است و لام دالّ بر تعریف نیست پس چرا با کلمه «العلماء» به عنوان معرفه معامله می شود؟

جواب: کلمه «العلماء» معرفه حقیقی نیست و عینا پاسخی را که در علم جنس بیان کردیم، تکرار می نمائیم که: «العلماء» معرفه لفظی است بدون اینکه تعریفش از معنا ناشی شده باشد.

نتیجه: نمی توان اثبات نمود «لام» دالّ بر تعریف است و جمع محلّی به لام را هم شاهدهی بر آن می دانیم.

و منها: التَّكْرَهُ مِثْلَ «رَجُلٍ» فِي «و جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» أَوْ فِي «جِئْتُ بِرَجُلٍ»، وَ لَا اشْكَالَ أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْهَا فِي الْأَوَّلِ وَ لَوْ بِنَحْوِ تَعَدُّدِ الدَّالِّ وَ الْمَدْلُولِ هُوَ الْفَرْدُ الْمَعْيَنُ فِي الْوَاقِعِ الْمَجْهُولِ (١) عِنْدَ الْمُخَاطَبِ الْمَحْتَمَلِ الْإِنْطِبَاقَ عَلَيَّ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ الرَّجُلِ، كَمَا أَنَّهُ فِي الثَّانِي هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمَأْخُودَةُ مَعَ قَيْدِ الْوَحْدَةِ، فَيَكُونُ حِصَّةً مِنَ الرَّجُلِ، وَ يَكُونُ كَلِّيًا يَنْطَبِقُ عَلَيَّ كَثِيرِينَ، لَا فَرْدًا مَرْدَدًا بَيْنَ الْإِنْفِرَادِ [١].

- شرح :

٤- نكرة

[١]- نكرة، همان اسم جنس «مع التثوين» است مانند: «رجل، رجل و رجلا».

مصنّف رحمه الله دو معنا برای نكرة ذکر کرده اند:

١- گاهی نكرة در مقام اخبار استعمال می شود مانند: «و جاء رجل من أقصى المدينة يسعى...» یا مثل اینکه دیروز فردی به منزل شما آمده، امروز به صورت اخبار می گوئید: «جاءني رجل»، معنای نكرة در فرض مذکور، فرد خارجی معین مشخص - عند المتكلم - است (٢) اما از نظر مخاطب، مجهول و قابل انطباق بر افراد متعدّد - و گاهی بر تمام افراد - است زیرا خصوصیات او در کلام ذکر نشده.

٢- گاهی نكرة در مقام انشا استعمال می شود مانند: اعتق رقبه یا جئني برجل که در فرض مذکور، معنای نكرة، طبیعت رجل «مقیداً» به قید وحدت می باشد (٣) لکن در عین حال که به قید وحدت، مقید است، کلیت هم دارد، هنگامی که عبد، زید را نزد مولا حاضر نماید، یک مصداق را اتیان نموده و اگر عمرو را نزد او حاضر کند آن هم یک مصداق رجل است و علتش این است که ماهیت مقید به قید وحدت بر تمام مصادیق و

ص: ٥٤١

١- او عند المتكلم كما في قولك اي رجل جاءك و قد تقدم التمثيل بذلك منا و ذكرنا ان الفرد المعين كما انه قد يكون مجهولا عند المخاطب فكذلك قد يكون مجهولا عند المتكلم. ر. ك: عنایه الاصول ٢ / ٣٦٣.

٢- یعنی: رجل، دال بر ماهیت و تنوین دال بر فرد معین است - به نحو تعدد دال و مدلول.

٣- یعنی: رجل، دال بر طبیعت و تنوین، دال بر وحدت است.

و بالجمله (۱): النکره- ای ما بالحمل الشائع يكون نکره عندهم- اما هو فرد معین فی الواقع غیر معین للمخاطب، أو حصه کلیه، لا- الفرد المرّد بین الافراد، و ذلك لبداهه کون لفظ (رجل) فی «جئنی برجل» نکره، مع أنه یصدق علی کلّ من جیء به من الافراد، و لا یکاد يكون واحد منها هذا أو غیره، كما هو قضیه الفرد المرّد لو کان هو المراد منها، ضروره أنّ کلّ واحد هو هو، لا هو أو غیره، فلا بدّ أن تكون النکره الواقعه فی متعلق الامر هو الطبیعی المقید بمثل مفهوم الوحده، فیکون کلیًا قابلاً للانطباق، فتأمل جیداً [۱].

- شرح :

افراد صدق می کند پس همان طور که کلمه «رجل»، کلی است لفظ «رجل» هم کلی و قابل انطباق بر تمام افراد و مصادیق رجل می باشد.

[۱]- بحث ما در معنا و مفهوم «نون، کاف، راء و ...» نیست بلکه بحث ما در چیزی است که در ادبیات به آن نکره گفته می شود و به اصطلاح علمی درباره چیزی بحث می کنیم که: به حمل شایع، مفهوم نکره بر آن، قابل انطباق است.

مجدداً متذکر می شویم که معنای نکره در مقام اخبار، همان فرد معین- فی الواقع- می باشد که برای متکلم، مشخص و برای مخاطب، مجهول (۲) است و معنای نکره در مقام انشا مانند «جئنی برجل» طبیعت رجل «مقیداً» به قید وحدت می باشد که در عین حال، دارای کلیت (۳) است.

ص: ۵۴۲

۱- قد اشرنا آنفا انه من المحتمل أن تكون هذه العبارة الی قوله «لا هو او غیره» ردا علی الفصول لما فیها من ابطال الفرد المررد و اثبات کون النکره بالمعنی الثانی کلیاً لا جزئياً و قدا دعی صاحب الفصول ان النکره هی الفرد المررد و انها جزئی لا کلی و لم یفصل فیها. ر. ک: عنایه الاصول ۲/ ۳۶۳.

۲- گاهی ممکن است، مسئله به عکس باشد که توجه شما را در این زمینه به پاورقی صفحه ۵۴۱ جلب می نمائیم.

۳- و آن قید، سبب نمی شود کلیت، منتفی شود، آیا اگر انسان را به «ابيض» مقید نموده و گفتیم: «الانسان الابيض»، کلی و قابل صدق بر تمام انسان های ابيض نیست؟

اذا عرفت ذلك فالظاهر صحه اطلاق المطلق عندهم حقيقه على اسم الجنس و النكره بالمعنى الثانى، كما يصح لغه، و غير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الاطلاق على وفق اللغه من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى. نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا لما قيد بالارسال و الشمول البدلى لما كان ما أريد منه الجنس (١) أو الحصه (٢) عندهم بمطلق [مطلقا]، الا أن الكلام فى صدق النسبه [١].

- شرح :

گفته شده معنای «رجل» در جئى برجل - و امثال آن - کلی نیست و بر ماهیت مقید به قید وحدت دلالت ندارد بلکه کلمه «رجل» بر فرد مردد دلالت می کند.

مصنّف رحمه الله: اگر آن عبد مأمور فرضاً زید را نزد مولا حاضر نمود در این صورت:

آیا عبد، «زید» را به عنوان مصداق «رجل» - و نفس مأمور به - احضار نموده یا به عنوان اینکه «مأمور به» بین این فرد یا آن فرد، مردد است، اتیان کرده؟

مسئله و بدون تردید، عبد هر فردی از افراد رجل را که انتخاب و نزد مولا حاضر نماید بر آن فرد، عنوان مأمور به صادق است زیرا مأمور به «کلی» - مقیداً بقید الوحده - و قابل صدق بر «کثیرین» است پس نکره، دارای عنوان «کلی» و اطلاقش محفوظ است.

[١] - تاکنون الفاظی را که به آن ها عنوان «مطلق» اطلاق می شد، بیان کردیم، اکنون باید بینیم اطلاق کلمه «مطلق» بر آن ها صحیح و حقیقت است یا نه؟

به «مشهور» نسبت داده شده (٣) که: «مطلق» برای ماهیت مقید به «سریان» و «شیوع بدلی» وضع شده به عبارت دیگر: مطلق، یعنی: ماهیت اما نه ماهیت مجزده و مبهمه بلکه

ص: ٥٤٣

١- ای: اسم الجنس.

٢- ای: اسم النکره.

٣- البته معلوم نیست، آن نسبت، صادق و صحیح باشد.

ماهیتی که قیدش جریان و شیوع در تمام افراد باشد یعنی: شیوعش به نحو استیعاب نیست بلکه به نحو بدلیت است مثلاً در جمله «اعتق رقبه» معنای رقبه، ماهیتی است که «علی البدل» نسبت به تمام افراد رقبه، صادق است و هر کدامش اتیان شود، کفایت می کند.

مصنّف رحمه الله: آنچه را به مشهور نسبت داده اند، مستلزم سه تالی فاسد است:

۱- باید گفت مشهور در کلمه و لفظ «مطلق»- در مقابل لغویین- اصطلاح خاصی دارند زیرا مطلق از نظر لغت به معنای «آزاد» و «رها» می باشد و قید شیوع و سریان- در تمام افراد- در معنای لغوی «مطلق» اخذ نشده.

نتیجه: بعید است که مشهور در مقابل لغویین برای مطلق، اصطلاح خاصی داشته باشند.

۲- باید اسم جنس و نکره به معنای دوّم (۱) را از مصادیق مطلق ندانیم در حالی که اسم جنس از مصادیق اظهر مطلق است. به عبارت دیگر: باید طبق معنای منسوب به مشهور، اسم جنس «مطلق» نباشد زیرا اسم جنس- بدون هیچ قید و شرطی- دالّ بر ماهیت مبهمه هست (۲) و همچنین نکره به معنای دوّم هم نباید از مصادیق «مطلق» باشد زیرا قید آن «وحدت» است نه شیوع و سریان به نحو بدلیت.

آیا می توان ملتزم شد که اسم جنس اطلاق ندارد؟ خیر!

اگر اسم جنس، «مطلق» نباشد پس الفاضلی که دالّ بر اطلاق می باشد، کدام است؟

ص: ۵۴۴

۱- نکره به معنای اول، «مطلق» نیست بلکه آن، فرد معین واقعی است که نزد مخاطب، مجهول است.

۲- قبلاً گفتیم به نحو «لا بشرط مقسمی» است.

و لا- يخفى أنّ المطلق بهذا المعنى (١) لظوء التقييد غير قابل، فإنّ ما له من الخصوصيّة ينافيه، و يعانده، بل و هذا بخلافه بالمعنيين (٢)، فإنّ كلّاً منهما له قابل، لعدم (٣) اثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفى. و عليه لا يستلزم التقييد تجوّزا في المطلق، لا مكان اراده معنى لفظه منه، و اراده قيده من قرينه حال أو مقال، و أنّما استلزمه لو كان [المطلق] بذاك المعنى.

نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً كان التقييد بمتصل أو منفصل [أو بمنفصل] [١].

- شرح :

[١]- ٣- اشكال دیگری که بر تعریف منسوب به مشهور- درباره مطلق- وارد می باشد این است که:

مقدمه: در بحث عام و خاص گفتیم، تخصیص عام، مستلزم مجازیت نیست اگر مولا امروز فرمود اکرم العلماء، فردا خطاب لا تکرم زیدا العالم را صادر نمود، مجازی محقق نشده زیرا تخصیص، تصرّف در مقام استعمال نیست بلکه تصرّف در اراده جدی متکلم است.

ص: ٥٤٥

١- ای: المعنى المشهور و هو المقيد بالشمول، و غرضه من هذه العبارة تزييف ما نسب الى المشهور و حاصله: ان الاطلاق بمعنى الشیوع غير قابل للتقييد الموجب للضييق لان السعه و الضيق متنافيان و متقابلان و من الواضح عدم قابليه احد المتقابلين لقبول الآخر و لا ريب في صحه تقييد المطلق عند هم فلا بد ان يراد بالمطلق معنى يقبل التقييد فلا مجال لصحه المطلق الذى نسب الى المشهور من انه الماهيه المقيده بالشیوع.

٢- ای: المعنيين المزبورين لاسم الجنس و النكره ...

٣- تعليل لقوله: «قابل» و تقریبه: ان الماهيه المهمله قابله للتقييد، فاذا قال: «جئني برجل عالم» مثلاً، ف«رجل» قد استعمل في نفس الطبعه، و قيده و هو العالميه قد ارید بدال آخر فتقيده لا يوجب اثلامه اصلاً. ر. ك: منتهى الدرايه ٣/ ٧١١- ٧١٠

همین مسئله در تقييد مطلق هم جاری می باشد یعنی: تقييد مطلق، مستلزم مجازيت نيست اگر مولا امروز فرمود: اعتق رقبه و فردا خطاب لا تعتق الرقبه الكافره را صادر نمود از دليل دوّم استفاده می کنیم قيد ايمان در عتق رقبه مدخليت دارد و هيچ گونه مجازي هم محقق نشده زيرا کلمه «رقبه» در رقبه مؤمنه استعمال نشده تا مستلزم مجاز باشد بلکه مطلق، دالّ بر ماهيت است و مقيد- لا تعتق الرقبه الكافره- دالّ بر قيد ايمان است- البته فرقی هم ندارد که تقييد به متصل باشد يا منفصل.

تذکر: اگر آنچه را به مشهور نسبت داده اند، اخذ نمائیم، باید تمام تقييدها را مستلزم مجازيت بدانیم(۱) زیرا طبق مبنای مشهور، معنای رقبه در جمله «اعتق رقبه» ذات و ماهيت رقبه- بدون قيد و شرط- نيست بلکه معنایش عتق رقبه ای است که مقيد به شمول و سريان در تمام افراد- اعم از مؤمن و کافر- باشد یعنی: قيد شيوع در معنای رقبه مدخليت دارد نتيجتا اگر مولا بعد از «اعتق رقبه» فرمود: «لا تعتق الرقبه الكافره» آن دو قضيه با يکديگر منافات پيدا می کند زيرا به موجب قضيه اول، عتق رقبه «شايعه» در تمام افراد- اعم از مؤمن و کافر- کفايت می کند درحالی که قضيه دوّم می گوید: «لا تعتق الرقبه الكافره» منتها چون ظهور قضيه دوّم را از اول، قوی تر می دانیم آن را بر «اعتق رقبه»(۲) مقدم می داریم پس نتيجتا باید ملتزم شد که رقبه در معنای حقيقي خودش استعمال نشده و قيد شيوع و سريان در تمام افراد از آن القا شده و بديهی است که اگر رقبه در تمام و جميع معنای حقيقي استعمال نشود، مستلزم مجاز است بنا براین، طبق آنچه را

ص: ۵۴۶

۱- چون لازمه تقييد، این است که قيد شمول و سريان القا شود و الا نمی توان بين مطلق و مقيد جمع نمود.

۲- یا «اعتق الرقبه».

به مشهور نسبت داده اند دائما تقييد، مستلزم مجاز است (۱) درحالی که نمی توان به آن ملتزم شد لذا از این مسئله کشف می کنیم، آنچه را به مشهور نسبت داده اند، غیر صحیح و غیر صادق است بلکه مشهور هم مطلق را طبق لغت، تفسیر و معنا می کنند یعنی: آزاد و مجرد که هم بر نکره، صادق است و هم بر اسم جنس، ضمنا تقييد، مستلزم مجازیت هم نیست.

قوله: «نعم لو ارید من لفظه المعنی المقید (۲) کان مجازا مطلقا...».

اگر کسی لفظ مطلق را در مقید استعمال کند چه طبق آنچه به مشهور نسبت داده شده و چه طبق بیان ما مستلزم مجازیت است. بدیهی است که طبق بیان ما «لازمه» تقييد، استعمال مجازی نیست اما بنا بر آنچه به مشهور نسبت داده شده، تقييد دائما مستلزم مجازیت است.

تذکر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته ای از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی جلب می نماید- جلد اول، صفحه ۳۴۶.

«ثم انه قد ظهر لك من مطاوی ما ذكرنا ان الاطلاق و التقييد حالتان عرضيتان معروضهما الأولى و الذاتى هو المفهوم و اتصاف اللفظ بهما انما هو بالعرض و المجاز و ان كان التعريف المذكور فى صدر البحث يشعر بكون معروضهما أولا و بالذات هو اللفظ لكنهم ارادوا اتصاف اللفظ بهما تبعا و بالعرض».

ص: ۵۴۷

۱- بنا بر آنچه که ما درباره اسم جنس و نکره بیان کردیم، تقييد، مستلزم مجازیت در مطلق نیست چون رقبه را در رقبه مؤمنه استعمال نمی کنیم بلکه رقبه، دال بر ماهیت مبهمه است و قیدش را از قرینه دیگری مانند «لا تعتق الرقبه الكافره» استفاده می کنیم.

۲- كأن ارید من لفظ رقبه فى قولنا «اعتق رقبه مؤمنه» الرقبه ذات الايمان و جعل القيد قرينه على المراد. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱ / ۳۴۶.

فصل: قد ظهر لك أنه لا- دلالة لمثل «رجل» الا على الماهية المبهمة وضعا و أنّ الشّيع و السّريان كسائر الطّوائى(١) يكون خارجا عمّا وضع له، فلا بدّ فى الدّلاله عليه من قرينه حال أو مقال أو حكمه و هى تتوقّف على مقدّمات:

احداها: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، لا الاهمال(٢) أو الاجمال [١].

- شرح :

مقدّمات حكمت

اشاره

[١]- از مطالب قبل مشخص شد که اسم جنس(٣)، مانند رجل «وضعا» دالّ بر ماهيت مبهمه مى باشد و هيچ قيدى ضميمه آن نيست حتّى قيد شيع و سريان هم مانند ساير قيود و خصوصيات، خارج از دائره موضوع له مى باشد و اگر بنا باشد بر شيوع و سريان دلالت نمايد بايد قرينه حالیه، مقالیه(٤) يا قرينه حکمت- يعنى: مقدّمات حکمت- ثابت و محقق باشد.

بدیهى است که قرينه حالیه، عبارت از خصوصيات و حال متکلم و قرينه مقالیه، لفظیه است لکن مقدّمات حکمت، قرينه عقليه است.

تذکر: اگر مقدّمات حکمت، کامل و تمام باشد، استفاده شيوع و سريان به استناد همان قرينه حکمت است نه به استناد اینکه فرضا رقبه، دالّ بر شيوع و سريان است.

اينک به بيان مقدّمات سه گانه حکمت مى پردازيم:

ص: ٥٤٨

١- من الخصوصيه المعينه او التقيد بفرد ما او بجمع الافراد.

٢- اى: فى مقام اثبات الحكم لطبيعه الموضوع فى الجملة و ان لم يكن المتكلم عالما بكيفيه تحققه له و لا بكيفيه تحقق نفس الموضوع كما فى قول القائل الغير الطيب لا بد لهذا المرض من شرب دواء]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٣٤٦.

٣- اسم جنس به عنوان يك مثال است لکن بايد توجه داشت که نکره هم مانند آن هست.

٤- قرينه حالیه و مقالیه را نمى توان تحت ضابطه خاصّی درآورد زیرا به حسب اختلاف خصوصيات کلام و مقام، متغير است. اما مقدّمات حکمت دارای ضابطه است- «نگارنده».

۱- اولین مقدمه حکمت، این است که مولا در مقام بیان تمام مراد(۱) خود باشد نه مقام اهمال یا اجمال(۲).

بدیهی است که گاهی انسان درصدد است مطلبی را به نحو اجمال یا اهمال بیان کند و به مقصود خویش اشاره نماید مثل اینکه مولا- در مقام بیان اصل وجوب صلات است نه خصوصیات، شرائط و موانع نماز، لذا امری را به نحو «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» صادر می نماید اما گاهی او در مقام این است که: آنچه در مأمور به مدخلیت دارد، بیان کند.

یادآوری: اجمال و اهمال در این جهت مشترک هستند که مولا در هر دو صورت در مقام بیان نیست. اما وجه افتراقشان: در اجمال، همان طور که غرض مولا به بیان تعلق نگرفته به نقطه مقابلش متعلق شده یعنی: به خاطر مصلحت و حکمتی درصدد اجمال گوئی است.

اما در اهمال گوئی مولا ملاحظه نموده که: نه مصلحت، مقتضی بیان است و نه عدم البیان به عبارت دیگر نه غرض به بیان، متعلق است نه به عدم البیان.

ص: ۵۴۹

۱- منتها نه مراد جدی بلکه مراد ضابطه ای، قانونی و استعمالی که به زودی درباره اش بحث می کنیم.

۲- ای: فی مقام اثبات الحكم للطبيعه فی الجملة مع كونه عالما بالکيفيتين الا انه لم يبينهما لاجل مصلحه كما فی قول الطيب اسقوه «السقمونيا» مع العلم بكيفيه شربه و لكن لم يبينها لاجل مصلحه و بالجملة فيما لم يكن فی مقام البیان كمقام التشريع فقط او كان فی مقام بیان حکم آخر كما فی قوله «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَیَ كُنَّ» الوارد فی مقام بیان عدم كون ما اصطاده الكلب المعلم حراما لا- يمكن التمسك بالاطلاق فی رفع جزء او قيد شك فی دخله فی المطلوب كما لا يمكن التمسك باطلاق الامر بالاكل فی الآيه على طهاره مواضع عض الكلب فان كونه فی مقام التشريع قرينه على انه ليس بصدد تمام مراده و كذلك اذا كان فی مقام بیان حکم آخر فلا- يكون هناك دليل على كونه فی مقام البیان من الجهة التي يراد اثباتها بالاطلاق كطهاره مواضع العض من اطلاق الامر بالاكل فی الآيه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۳۴۶.

ثانیها: انتفاء ما یوجب التّعیین.

ثالثها: انتفاء القدر المتیقّن فی مقام التّخاطب و لو كان المتیقّن بملاحظه الخارج عن ذاك المقام فی البین، فأنّه غیر مؤثر فی رفع الاخلال بالغرض لو كان بصدد البیان كما هو الفرض، فأنّه فیما تحققت لو لم یرد [المتكلم] الشّیاع لأخلّ بغرضه، حیث أنّه لم یبینه مع أنّه بصدده، و بدونها لا یکاد یكون هناك اخلال به، حیث لم یکن مع انتفاء الاولی الا فی مقام الاهمال أو الاجمال، و مع انتفاء الثّانیه كان البیان بالقرینه، و مع انتفاء الثّالثه لا اخلال بالغرض لو كان المتیقّن تمام مراده، فانّ الفرض أنّ بصدد بیان تمامه، و قد یبینه، لا بصدد بیان أنّ تمامه کی أخلّ ببیانہ فافهم [۱].

- شرح :

[۱]- ۲: مقدّمه دیگر، این است که متکلم، قرینه متّصله یا منفصله ای - اعمّ از حالیه یا مقالیه - برخلاف اطلاق بیان نکرده باشد.

۳- مقدّمه سوّم حکمت، نبودن قدر متیقّن در مقام تخاطب است.

بیان ذلک: قدر متیقّن بر دو گونه است:

الف: قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب (۱): هر کلی و مطلقى دارای یک قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هر کلی دارای فرد یا افراد بارز «مسلم الفردیه» هست فرضاً قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب «انسان» همان افراد برجسته و مشخصی است که هیچ گونه ابهام و تردیدی در فردیت آن ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقّن (۲)، ارتباطی به بحث ما ندارد. و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقّن در مقام تخاطب: همان قدر مسلم و متیقّن در مقام گفتگو می باشد.

مثال: فرضاً مولائی با عبدش در فضیلت عتق رقبه مؤمنه بحث می کند و روایات آن باب را ملاحظه می کنند که می گوید: هر کس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات

ص: ۵۵۰

۱- کتیبین العادل من قوله: «اکرم عالماً» او تیقن الماء الطاهر من قوله: «جئنی بماء» ... ر. ک: عنایه الاصول ۲ / ۳۶۹.

۲- که به آن «قدر متیقّن به حسب غلبه وجود» هم می گویند. نگارنده.

آزادی او را فراهم کند، فلان مقدر اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «اعتق رقبه»، بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبه مؤمنه هست و قدر متیقن در مقام مخاطب، آن را به رقبه مؤمنه سوق می دهد.

سؤال: آیا در این شرایط می توان به اطلاق خطاب مولا تمسک نمود؟

خیر! زیرا اولین شرط تمسک به اطلاق، این بود که مولا در مقام «بیان» باشد لذا می گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می خواهد مرادش را اجمالاً- بیان نماید چگونه می توان به اطلاق خطابش تمسک کرد(۱)؟ و شرط دوم تمسک به اطلاق، این بود که رقبه ای برخلاف نباشد و شرط سومش این بود که قدر متیقن در مقام مخاطب هم نباشد پس اگر در مقام مخاطب، قدر متیقنی بود، نمی توان گفت کلام مولا- دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبد به مولایش بگوید، شما فرمودید: «اعتق رقبه» و آن را به ایمان مقید نمودید، مولا علیه او احتجاج می کند که اصل بحث ما درباره عتق رقبه مؤمنه بود.

جمع بندی: اگر مقدمات سه گانه حکمت، تمام و کامل باشد، شیوع و سریان را استفاده می کنیم و می گوئیم معنای «اعتق رقبه»، عتق هر رقبه ای است خواه مؤمن باشد یا کافر و این مسئله، همان مقدمات حکمت و نتیجه اش اطلاق(۲) است و اطلاقش هم به معنای شیوع و سریان است منتها نه شیوعی که به لفظ، مربوط باشد بلکه شیوعی که به اتکاء مقدمات حکمت، محقق می شود.

قوله: ... و بدونها لا یکاد یکون هناك اخلال به حیث لم یکن مع انتفاء الاولى الا فی مقام الاهمال او الاجمال و مع انتفاء الثانیة «...».

ص: ۵۵۱

۱- اطلاق نیست تا به آن تمسک نمود- نگارنده.

۲- اگر مقصود متکلم، اطلاق نبوده او نسبت به غرض خود اخلال نموده زیرا درعین حال که درصدد بیان بوده، تنبیهی به غرض خود نموده- نتیجتاً می گوئیم مقصود او شیاع و سریان بوده است.

تذکر: بدون مقدمات حکمت نمی توان گفت کلام مولا اطلاق دارد زیرا:

۱- با عدم تحقق مقدمه اول، مولا در مقام اهمال یا اجمال است لذا نمی توان گفت کلام او اطلاق دارد.

۲- اگر مقدمه دوم منتفی باشد (۱)، معنایش این است که قرینه برخلاف، محقق است.

در این صورت بیان به وسیله قرینه اظهار شده به عبارت دیگر: فرض، این است که مولا فرموده «اعتق الرقبه الموصوفه بالایمان» که در این صورت هم نمی توان گفت کلام او دارای اطلاق است.

۳- مقدمه سوم حکمت، نبودن قدر متیقن در مقام تخاطب است که انتفاء مقدمه سوم، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب است لذا می گوئیم اگر قدر متیقن در مقام تخاطب، محقق و تمام مراد مولا هم، همان قدر متیقن باشد او اخلال به غرض ننموده و نمی توان گفت شما در مقام بیان بودید و چیزی را اظهار نمودید «فانّ الفرض انه بصدد بیان تمامه و قد بینة لا بصدد بیان انه تمامه کی اخلّ بیبانه فافهم».

نکته: گاهی متکلم در مقام بیان «تمام المراد» می باشد در این صورت، قدر متیقن در مقام تخاطب «تمام المراد» است و وجودش مانع انعقاد اطلاق است. اما گاهی نه، او در مقام بیان توصیف می باشد و درصدد است بگوید: «القدر المتیقن تمام مرادی» در این صورت، قدر متیقن در مقام تخاطب اثری ندارد.

به عبارت دیگر: گاهی متکلم درصدد است بین قدر متیقن و «تمام المراد» ایجاد رابطه و بیان نماید در این صورت می گوئیم او چنین رابطه ای ایجاد نکرده و نگفته «القدر المتیقن تمام مرادی»، گاهی نه، هدفش این است که «تمام المراد» را بیان کند، وجود قدر

ص: ۵۵۲

۱- مقدمه دوم، این بود که مولا قرینه ای برخلاف اطلاق بیان نکرده باشد.

ثم لا يخفى عليك أنّ المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك، و اظهاره و افهامه و لو لم يكن عن جد، بل قاعده و قانونا لتكون حجّه فيما لم تكن حجّه أقوى على خلافه، لا البيان في قاعده قبّح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيّد و لو كان مخالفا كاشفا [لو كان كاشفا] عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، و لذا لا ينتم به اطلاقه، و صحّه التمسك به أصلا، فتأمل جيّدا. و قد انقدح بما ذكرنا أنّ النكره في دلالتها على الشّيع و السّريان أيضا تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال الى مقدّمات الحكمه، فلا تغفل [١].

- شرح :

متيقّن در مقام تخاطب، عنوان «تمام المراد» را بر خودش منطبق می کند(١).

مصنف رحمه الله در پایان، فرموده اند: «فافهم»(٢).

[١]- سؤال: اینکه در مقدّمه اوّل حکمت گفتید: باید مولا در گفتار خود در مقام بیان مراد باشد، مقصود از بیان مراد چیست؟

جواب: منظور، بیان مراد جدی نیست بلکه مقصود، مرادی است که با جعل قانون و مراد استعمالی تطبیق می کند.

ص: ٥٥٣

١- مانند «کان» تامه و ناقصه است که: گاهی مولا درصدد است «تمام المراد» را بیان کند، این بر قدر متیقّن در مقام تخاطب، منطبق می شود و گاهی به صورت «کان» ناقصه درصدد است بگوید: «القدر المتیقّن تمام مرادی» در این صورت، صرف قدر متیقّن کفایت نمی کند زیرا او فرموده «القدر المتیقّن تمام مرادی» و این مطلب از کلام مولا استفاده نمی شود. خلاصه: اینکه می گوئیم اگر قدر متیقّن در مقام تخاطب باشد، مانع انعقاد اطلاق می شود، در صورتی است که به صورت «کان» تامه باشد نه نحو «کان» ناقصه.

٢- اشاره الی انه لو كان بصدد بیان انه تامه ما اخل ببیان بعد عدم نصب قرینه علی اراده تمام الافراد فانه بملاحظته يفهم ان المتیقّن تمام المراد و الا كان عليه نصب القرینه علی اراده تمامها و الا قد اخل بغرضه. نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الا بصدد بیان ان المتیقّن مراد و لم يكن بصدد بیان ان غیره مراد او ليس بمراد قبلا للاجمال او الاهیال المطلقین فافهم فانه لا يخلوا عن دقه. «منه قدس سرّه» ر. ک: حقائق الاصول ١/ ٥٥٧.

بیان ذلک: روش عقلا- در قانون گذاری، این است که ابتدا یک مطلب کلی را به عنوان اصل بیان می نمایند سپس تحت عنوان «تبصره» مخصّصات یا مقیداتی برای آن ذکر می کنند.

سؤال: آیا قانونی که ابتدا- قبل از بیان مخصّص و مقید- جعل شده، بیانگر مراد جدی مقنن نیست؟ خیر! ابتدا ضابطه کلی را بیان می کنند سپس مراد جدی به وسیله مقید و مخصّص بیان می شود.

اگر کسی در مقام تقنین، قانونی را جعل کرد سپس با مقیدی درباره آن قانون، مواجه شدیم، نمی توان گفت قانون گذار و متکلم در مقام بیان نبوده زیرا مقصود از بیان در محلّ بحث، همان بیانی است که در باب عام با آن آشنا هستید، فرضاً اگر متکلمی گفت:

اکرم العلماء و سپس گفت لا تکرم زیدا العالم نمی توان کشف نمود که متکلم در مقام القاء عام در صدد افاده مطلب، قانون و قاعده ای نبوده، تخصیص، دالّ بر عدم شمول و مستلزم تجوّز نیست.

آیا اگر شما نسبت به تخصیص زائد تردید نمائید به اصالت العموم تمسک نمی کنید؟

اگر تخصیص، دالّ بر این باشد که عام به عنوان عموم، القا نشده- و ملاک را مراد جدی مولا بدانیم- باید با وجود یک تخصیص از عام صرف نظر نمود درحالی که چنین نیست.

در محلّ بحث هم اگر مطلقاً، مقید شد، نمی توان کشف نمود که متکلم در حین اطلاق در مقام بیان نبوده بلکه او کاملاً در مقام بیان بوده و می خواسته مراد قانونی و استعمالی را بیان کند اما مراد جدی او با ملاحظه مقیدات و ادله بعدی مشخص می شود.

خلاصه: مقصود ما از اینکه در مقدمه اول گفتیم باید مولا- در مقام بیان تمام مراد خویش باشد، این است که: در مقام بیان مراد استعمالی و قانونی باشد نه مراد جدی

بقی شیء و هو أنه لا- یبعد أن یكون الاصل فیما اذا شكّ فی كون المتكلم فی مقام بیان تمام المراد هو كونه بصدد بیانہ و ذلك لما جرت علیه سیره أهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فیما اذا لم یكن هناك ما یوجب صرف وجهها الی جهة خاصه، و لذا ترى أنّ المشهور لا یزالون یتمسكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البیان، و بعد كونه لاجل ذهابهم الی أنّها موضوعه للشیاع و السیریان، و ان كان ربما نسب ذلك الیهم، و لعل وجه النسبه ملاحظه أنّه لا وجه للتمسك بها بدون الاحراز و الغفله عن وجهه، فتأمل جیدا [۱].

- شرح :

واقعی (۱) و الا- اگر چنین باشد، همیشه مطلق و مقید با یکدیگر منافات پیدا می کنند، زیرا معنای اعتق رقبه این است: مراد جدی، اعتق طبیعت رقبه است درحالی که مقید- لا تعتق الرقبه الكافره- می گوید اعتق طبیعت رقبه، مراد جدی نیست بلکه باید رقبه، مؤمنه باشد پس بین آن دو، تعارض است درحالی که هیچ گونه تعارضی بین مطلق و مقید وجود ندارد.

تذکر: منظور از بیان در «قبح تأخیر بیان از وقت حاجت»، بیان مراد جدی است اما در محلّ بحث، منظور از «بیان»، بیان مراد استعمالی و ضابطه ای می باشد.

یادآوری: ابتدای این بحث هم گفتیم که: مصنف رحمه الله مسئله را با اسم جنس، بیان و شروع نمودند لکن باید توجه داشت که نکره هم مانند آن است.

تأسیس اصل

[۱]- گاهی احراز می کنیم که مولا- در مقام بیان مراد است و گاهی احراز می نمائیم که او در مقام بیان مراد ضابطه ای و استعمالی نمی باشد بلکه در مقام اجمال یا اهمال است که در این دو صورت، حکم مسئله، واضح است اما بحث فعلی، این است که:

ص: ۵۵۵

خطابی از مولا صادر شده که نه مقام «بیان» احراز شده و نه «عدم البیان» لذا باید بررسی نمود که حکم مسئله چیست.

بعید نیست، بگوئیم: مقتضای اصل اولی عقلائی «بیان» است یعنی: تا وقتی قرینه ای برخلاف اصل مذکور، قائم نشود، می گوئیم: متکلم در مقام بیان تمام مراد استعمالی خود بوده، نتیجتاً مهم ترین مقدمه حکمت- یعنی مقدمه اول- به وسیله همان اصل عقلائی ثابت می شود و لزومی ندارد، دلیل خاصی وارد شود که اثبات کند، مولا در فلان خطاب در مقام بیان بوده و شاهدش این است که وقتی به عمل اصحاب و مشهور مراجعه نمائیم، می بینیم آن ها دائماً و به سهولت به اطلاقات تمسک می نمایند به عبارت دیگر: هنگامی که با مطلقى مواجه می شوند، چندان بحث نمی کنند که آیا مولا در مقام بیان هست یا نه بلکه در مواردی که دلیلی نباشد که مولا در مقام بیان نیست (۱) به مطلقات تمسک می نمایند لذا از این مسئله کشف می کنیم در محاورات، یک اصل عقلائی جریان دارد که نامش کأن «اصالت البیان» است یعنی: هنگامی که در بیان و عدم البیان تردید نمایند، می گویند مولا در مقام بیان بوده.

اشکال: مشهور، موضوع له و معنای حقیقی مطلق را ماهیت مقید به شیوع و سریان می دانند لذا می گویند تا وقتی قرینه ای برخلاف آن نیست، مطلق را بر معنای حقیقی حمل می نمائیم (۲).

جواب: شاید آنچه را به مشهور نسبت داده اند، منشأش این باشد: دیده اند مشهور در موارد شک به اطلاقات تمسک می کنند لذا نسبت دهنده، نزد خود، چنین محاسبه نموده:

مشهور با عدم احراز مقدمه اول حکمت به اطلاق تمسک می نمایند پس معلوم می شود،

ص: ۵۵۶

۱- به عبارت دیگر: قرینه ای بر اهمال و اجمال نیست.

۲- نتیجتاً تمسک آن ها به اطلاقات، مستند به اصل عقلائی مذکور نیست تا شاهدهی بر صحت آن «اصل» باشد.

ثمَّ أنه قد انقده بما عرفت- من توقّف حمل المطلق على الاطلاق فيما لم يكن هناك قرينه حالیه أو مقالیه على قرينه الحكمة المتوقّفه على المقدمات المذكوره- أنه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد أو الاصناف، لظهوره فيه، أو كونه متیقنا منه و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف.

كما أنه [أَنَّ] منها ما لا يوجب ذا و لا ذاك، بل يكون بدویًا زائلا بالتأمل. كما أنه [أَنَّ] منها ما يوجب الاشتراك أو النقل [١].

- شرح :

اطلاق و شیوع را جزء موضوع له و معنای حقیقی مطلق می دانند اما نسبت دهنده، غفلت نموده که اطلاق و سریان، جزء معنای حقیقی نیست و در محلّ بحث، مقدمات حکمت، محقق است منتها لازم نیست مقدمه اول را احراز نمائیم زیرا همان اصل عقلانی- در مورد شک- مسأله بیان را اثبات می کند.

[١]- تذکر: گفتیم با تحقق مقدمات سه گانه حکمت به اطلاق تمسک می نمائیم لکن باید توجه داشت که در هر موردی انصراف (١)، محقق باشد، مانع انعقاد اطلاق می شود لذا لازم است به بیان اقسام و مراتب انصراف پردازیم:

اقسام انصراف

١- انصراف بدوی: گاهی انسان، مطلق می شنود و فوراً فرد بارزی از آن به ذهنش خطور می کند، مثل اینکه شما کلمه انسان را بشنوید و فرضاً نژاد سفید از آن به ذهنتان خطور کند و اصلاً نژاد سیاه در مرحله اول به ذهن خطور ننماید.

انصراف مذکور، بدوی است و با مختصری تأمل، مشخص می شود که مسأله نژاد در ماهیت انسان مدخلیتی ندارد لذا می گوئیم این نوع انصراف، وجودش «کالعدم» است و «لا- یترتّب علیه شیء اصلاً»- نه سبب ایجاد قدر متیقن است نه موجب ظهور.

ص: ٥٥٧

١- انصراف به بعضی از مصادیق یا انصراف به بعضی از اصناف معنا.

۲- انصراف تیقنی (۱): از انصراف بدوی، بالاتر، انصرافی است که سبب ایجاد قدر متیقن (۲) می شود یعنی: در اثر کثرت استعمال لفظ در مقید، بین آن لفظ و مقید، ارتباطی برقرار شده که به مجرد شنیدن آن لفظ مطلق- مانند همان قدر متیقن در مقام مخاطب- از ظهور لفظ در اطلاق ممانعت می کند اما در خصوص این هم ظهور ندارد بلکه انصراف، شبیه مانعی است و از ظهور اطلاق ممانعت می نماید اما خودش هم «تمام المراد» نیست.

انصراف مذکور، مانع تمسک به اطلاق است و علت ممانعتش انتفاء مقدمه سوّم حکمت- یعنی: وجود قدر متیقن در مقام مخاطب- است.

قبلا- اشاره کردیم که: اثر وجود قدر متیقن، این بود که لفظ در قدر متیقن، ظهور پیدا نمی کرد اما در عین حال، قدر متیقن، مانع ظهور لفظ در اطلاق می شد.

۳- انصراف ظهوری (۳): مرحله بالا-تر از انصراف تیقنی، این است که سبب ایجاد ظهور برای خودش می شود یعنی: به مجرد شنیدن لفظ در همان معنای انصرافی، ظهور پیدا می کند (۴).

اگر انصراف به این مرحله برسد، مقدمه دوّم حکمت، منتفی هست چون مقدمه دوّم، انتفاء قرینه متّصله یا منفصله بر تعیین بود و در فرض ما قرینه بر تعیین، همان ظهور لفظ

ص: ۵۵۸

۱- مثلا- القدر المتیقن من ادله التقلید کآیه الانذار و السؤال و روایه الاحتجاج و التوقیع هو البالغ الطاهر المولد و ان لم یکن اللفظ ظاهرا فیه فقط. ر. ک: الوصول الی کفایه الاصول ۳/ ۲۵۲.

۲- کأنّ مانند قدر متیقن در مقام مخاطب.

۳- ... مثل رجل در (ذو رأس واحد) که گویا اصلا شامل (ذو رأسین) نمی شود و این نحو از انصراف، مانع است از حمل لفظ رجل مثلا در (جنتی برجل) بر اطلاق که شامل ذو رأسین هم بشود» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۷۲.

۴- در آن فرد یا همان صنفی که لفظ به آن منصرف شده، ظهور پیدا می کند.

خلاصه: مرتبه سوّم انصراف، سبب ایجاد ظهور برای لفظ می شود لذا می گوئیم مسلماً مانع انعقاد اطلاق می شود.

۴- مرحله بالاتر از انصراف قبلی، این است که انصراف، سبب ایجاد «اشتراک» (۲) می شود و کأنّ لفظ، واجد دو موضوع له می شود، یکی همان معنای مطلق است و موضوع له دیگر، معنای انصرافی هست که به مرتبه حقیقت می رسد اما نه به نحوی که مانع معنای حقیقی اوّل شود بلکه خود را در عرض معنای حقیقی اوّل قرار می دهد.

تذکر: در مرحله قبل هم ظهور، محقق می شد اما به حدّ حقیقت نمی رسید (۳) امّا در این مرحله به مرتبه حقیقت می رسد و خود را در ردیف معنای حقیقی اوّل قرار می دهد و در نتیجه «اشتراک» محقق می شود.

۵- مرحله بالاتر از انصراف قبلی، این است که هم به معنای حقیقی می رسد و هم مانع معنای حقیقی اوّل می شود که از آن به «نقل» (۴) تعبیر می کنند یعنی: انصراف، موجب تحقّق نقل است به عبارت دیگر: یک حقیقت ثانوی محقق می شود که حقیقت اوّلیه را

ص: ۵۵۹

۱- که قرینه بارزی است زیرا لفظ مستقیماً در معنای انصرافی، ظهور پیدا کرده.

۲- ... كما اذا فرض ان «الصعيد» وضع لمطلق وجه الارض ثم استعمل كثيرا في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركا بينهما، فاذا قال المولى: «تيمم بالصعيد» لا يحمل على المطلق الا بالقرينه لكن فيه انه يحمل على المنصرف اليه لان ... ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۷۳۱.

۳- عنوان «ظهور» اعم از حقیقت است وقتی می گوئید «رأيت اسدا يرمى» کلمه اسد در رجل شجاع ظهور دارد درحالی که رجل شجاع، معنای حقیقی اسد نیست.

۴- «مانند دابّه» که حقیقت است در فرس و معنای لغوی آن مطلق (ما يدب في الارض) است. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني ۱ / ۱۷۲.

لا يقال: كيف يكون ذلك(1)؟ وقد تقدّم أن التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق أصلاً [١].

- شرح :

تحت الشّعاع قرار می دهد.

تذکر: دو قسم اخیر- اشتراک و نقل- مانع تمسّک به اطلاق هستند.

امّا در اشتراک: معنای انصرافی بر معنای حقیقی رجحانی ندارد- و بالعکس- و برای تعیین و رجحان یکی بر دیگری وجود قرینه، لازم است.

امّا انصراف در مرحله پنجم: می توان گفت انصراف برای تمسّک به اطلاق، مانع است امّا حقیقتاً مسأله مانعیّت، مطرح نیست چون حقیقت اولیّه به کلی مضمحل و فراموش شده و حقیقت ثانویه انصرافیّه، جایگزین آن گشته و معنایی غیر از همان معنای انصرافی تحقق ندارد.

[١]- گفتیم انصراف، دارای مراتبی هست لکن باید توجه داشت که اگر بنا باشد لفظی نسبت به بعضی از افراد یا اصناف معنا انصراف پیدا کند باید منشأش کثرت استعمال لفظ در آن فرد یا صنف باشد لذا در محلّ بحث، اشکالی مطرح شده که مصنّف رحمه الله جدّاً آن را به نحو اختصار بیان کرده اند که اینک به توضیحش می پردازیم:

اشکال: کجا و در کدام مورد، شما مطلق را در مقیّد استعمال می نمائید که موجب انصراف شود؟- انصراف باید منشأش کثرت استعمال باشد.

البته کثرت استعمال لفظ در معانی مجازی اشکالی ندارد، ممکن است شما کلمه اسد را به قدری در رجل شجاع استعمال نمائید تا به حدّ اشتراک یا نقل برسد و این مسئله، مورد

ص: ۵۶۰

١- هل هی اشاره الی المرتبتین الاخیرتین او الی جمیع الاربع؟ الظاهر هو الثانی بقرینه تأتی الاشاره الیها. مشکینی رحمه الله. ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ١/ ٣٨٨.

فأنه يقال: مضافا الى أنه انما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم امكانه، فان استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان أن كثره اراده المقيد لدى اطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمثابه توجب له مزيه أنس (1) كما في المجاز المشهور، أو تعيينا

- شرح :

قبول ما هم هست اميا شما در مسأله مطلق و مقيد می گوئيد: مطلق همیشه در معنای اطلاقش استعمال می شود و حتی اگر مطلق را مقيد نمائيد، مثلا ابتدا بگوئيد: «اعتق الرقبه» و سپس بگوئيد: «لا تعتق الرقبه الكافره»، تقييد مذکور، مستلزم مجازيت نيست زيرا «رقبه» اسم جنس است و همیشه در ماهيت، استعمال می شود و قيدش را از «لا- تعتق الرقبه الكافره» استفاده می کنيم.

سؤال: فرضا اگر استعمال مذکور، هزار مرتبه تکرار شود، انصراف تحقق پيدا می کند؟

جواب: خيرا! زيرا شما رقبه را در معنای حقيقيش استعمال نموديد و استعمال لفظ در معنای حقيقي و اطلاقي، موجب انصراف نمی شود.

آری اگر تقييد، مستلزم مجازيت باشد، لازمه تجوز، اين است که رقبه در غير موضوع له - يعنى: رقبه مؤمنه - استعمال شود و اگر آن استعمال تکرار شود، انصراف، محقق می شود و معنائی برخلاف حقيقت تحقق پيدا می کند - با اختلافی که بين مراتب

ص: ۵۶۱

۱- الظاهر ان مراده من مزيه الانس الجامع بين المرتبتين الاوليين، غايه الامر انه لم يذكر في مقام التشبيه الا ما شابه الاخيره منهما لما تقدم من ان مرتبه الانصراف الموجب للتعين مشابهه للمجاز المشهور و التي قبلها مشابهه للمجاز الراجح و هذه هي القرينه على كون قوله: «يكون ذلك» اشاره الى جميع المراتب كما ان المراد من التعيين و الاختصاص: هو الجامع بين مرتبتى الاشتراك و النقل و ان لم يذكر الا ما شابه الاخير و هو المنقول بالغلبه. و السر في التشبيه به لا بمطلق المنقول معلوم لان الوضع في غير المنقول بها ليس بكثره الاستعمال فالمتعين التشبيه به بالخصوص مشكيني رحمه الله ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مشكيني ۱ / ۳۸۹.

- شرح :

انصراف هست - اما اگر شما دائما رقبه را در معنای حقیقی استعمال کنید و تقيید هم اصلا مستلزم استعمال لفظ در غیر موضوع له نباشد، چگونه انصراف محقق می شود؟ شما - مصنف - فرمودید مطلق همیشه در معنای اطلاق خودش استعمال می شود و قید را از دالّ دیگری استفاده می کنیم - مانند اکرم رجلا عالما که رجل در معنای خودش استعمال شده و قید عالمیت را از کلمه عالم استفاده می کنیم. - پس انصراف، چگونه محقق می شود؟

[۱] - جواب: «اولا» اینکه گفتیم تقيید، مستلزم مجازیت نیست، مقصود، این بود که: لازم نیست، مطلق در مقید استعمال شود به عبارت دیگر: درصدد نفی ملازمه بودیم یعنی: کسی توهم نکند تقيید با مجازیت، «ملازم» است بلکه مطلق در اطلاق خودش باقی هست و قید را هم از دلیل مقید استفاده می کنیم بدون اینکه «مجاز» تحقق پیدا کند اما اگر کسی بخواهد این مسئله را رعایت نکند و از ابتدا مطلق را در مقید - مجازا - استعمال نماید، مانعی ندارد و ما در مقام نفی استعمال مجازی نبودیم.

خلاصه: در کلام قبل، ملازمه را نفی نمودیم نه «امکان» را.

«ثانیا» در همان مثال اگر کلمه رقبه در معنای اطلاقش استعمال شود و شما قید را از دلیل مقید استفاده کنید و آن معنا و استعمال، تکرر پیدا کند، همین مسئله، موجب انصراف است چون مخاطب ملاحظه می کند که متکلم فرضا صد مرتبه گفته «اعتق رقبه» (۱) و بعد هم به دلیل دیگر گفته «لا- تعتق الرقبه الکافره» لذا همین امر، موجب انصراف است زیرا تقيید مکرر و پیوسته، محقق کثرت استعمال است و سبب ایجاد انس و ارتباط، بین «رقبه» و «رقبه مؤمنه» می شود و این گونه انس و ارتباط، مراتبی دارد که گاهی به صورت قدر متیقن و گاهی به صورت ظهور است البتّه گاهی هم انس به حدی

ص: ۵۶۲

۱- و مراد جدی او، رقبه مؤمنه بوده نه اینکه رقبه را در رقبه مؤمنه استعمال کرده باشد.

تنبيه: و هو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان واردا في مقام البيان من جهة منها و واردا في مقام الاهیمال أو الاجمال من أخرى، فلا بد في حمله على الاطلاق بالنسبه الى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، و لا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى الا اذا كان بينهما ملازمه عقلا، أو شرعا، أو عادة كما لا يخفى [۱].

- شرح :

شدت پیدا می کند که معنای اطلاقى رقبه اصلا در بوته فراموشى واقع می شود پس مانعى ندارد که استعمال، حقیقى باشد و تقیید هم مستلزم مجازیت نباشد اما در عین حال، انصراف پیدا شود.

قوله «فافهم» (۱).

شاید اشاره به «ضعف» بیان اخیر باشد.

آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدّد باشد، می توان به آن تمسک نمود؟

[۱]- ممکن است «مطلق» دارای جهات متعدّدی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخواهیم به مطلق تمسک نمائیم، ابتدا باید- و لو با تمسک به همان اصل عقلائی (۲)- احراز نمائیم که متکلم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلم در مقام بیان یک جهت باشد فقط از همان لحاظ می توان به اطلاق کلامش تمسک نمود و از جهت دیگر نمی توان به اطلاق کلام او استدلال نمود.

مثال: مولائى فرموده: «اعتق رقبه» لکن مردّد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و

ص: ۵۶۳

۱- ... اقول: ان مجرد دعوى امکان ذلك اى كثره الاستعمال بحد يحصل بسببه مزيه انس الى آخره مما لا يشفى العليل و لا يروى الغليل اذ لا وجه لاستعمال اللفظ فى معناه الموضوع له و صيرورته بذلك حقيقه فى امر آخر لم يستعمل فيه اللفظ اصلا و لعله) اليه اشار اخيرا بقوله فافهم. ر. ك: عنايه الاصول ۲ / ۳۸۲.

۲- كه اخيرا به نحو مشروح بيان كرديم- ر. ك: صفحه: ۵۵۶.

کفر- نسبت به رقبه- اطلاق دارد یا نه در این صورت باید- و لو با همان اصل عقلائی- احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را «رقبه» قرار داده بدون اینکه مسأله کفر و ایمان، مطرح باشد.

سؤال: چون «رقبه» از نظر صنف، قیمت، اسود و ایض، مختلف است، آیا می توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک نمود؟

جواب: باید احراز نمود که مولا- از آن جهت در مقام بیان بوده و الا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت اسود و ایض بودن رقبه نمی توان به اطلاق کلامش تمسک نمود پس تمسک به هر اطلاقی مشروط بر این است که مولا از آن جهت در مقام بیان باشد.

تذکر: گاهی جهات متعدّد، مطرح است ولی بین آن ها ملازمه عقلی(۱)، شرعی(۲) یا عادی(۳) هست که در این صورت اگر مولا در مقام بیان یک جهت باشد، «لا محاله»، بیان

ص: ۵۶۴

۱- كما اذا ورد: «لا بأس بالصلاه في عذره غير المأكول ناسيا» فان نفى مانعيتها من حيث النجاسة ملازم عقلا لئفيها من حيث الجزئيه لغير المأكول فاذا فرض كون المولى في مقام البيان من الجهه الاولى يحمل على الاطلاق من الجهه الثانيه ايضا للملازمه العقلية.

۲- مثل قوله: «اذا سافرت فقصر» بناء على شمول التقصير للافطار فاذا فرض كونه في مقام البيان من جهه الصلاه، يحمل على الاطلاق من جهه الافطار ايضا للملازمه الشرعيه المستفاده من قوله عليه السلام: «اذا قصرت افطرت» [مشكيني رحمه الله] ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۱/ ۳۹۰.

۳- مثل ما ورد في طهاره سور الهره مع ان الغالب عدم خلو موضع السور عن النجاسه فان اطلاق ما دل على طهاره سور الهره و ان كان ناظرا الى حكم الهره من حيث ذاتها كما يظهر من النصوص الا ان النجاسه العرضيه الحاصله بملاقاه الميته لما كانت مقارنة لموضع السور غالبا كان اطلاق دليل الطهاره مقتضيا لطهاره السور مطلقا و لو كان موضع السور قبل الملاقاه ملاقيا للنجاسه و الا لوجب التنبيه على نجاسته ر. ك: منتهى الدرايه ۳/ ۷۳۸.

فصل: اذا ورد مطلق و مقید متنافیین (۱)، فأمّا یكونان [أن یكونا] مختلفین فی الاثبات و النفی، و أمّا یكونان [أن یكونا] متوافقین فان كانا مختلفین مثل «اعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر» فلا اشكال فی التّقیید.

و ان كانا متوافقین، فالمشهور فیهما الحمل و التّقیید، و قد استدلّ بأنّه جمع بین الدّلیلین و هو أولى [۱].

- شرح :

به جهات دیگر هم متعلق می شود و لذا می توان از آن جهات هم به اطلاق کلامش تمسک نمود.

حمل مطلق بر مقید

اشاره

[۱]- مطلق و مقیدی که از ناحیه شارع مقدّس وارد می شود، دارای دو صورت است:

۱- گاهی آن دو از لحاظ نفی و اثبات با یکدیگر مختلف می باشند مانند «اعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه کافر» قدر متیقّن از مسأله حمل مطلق بر مقید، همین فرض است یعنی:

مقید، دالّ بر این است که مطلق هم مقید است.

۲- اشکال در این فرض است که: مطلق و مقید از نظر نفی و اثبات، متوافق باشند مثل اینکه هر دو مثبتین باشند مانند «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» (۲).

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مشهور، مطلق را بر مقید حمل نموده اند لکن اشکالی در محلّ بحث، مطرح شده که: آن دو دلیل با یکدیگر منافات ندارند چون هر دو مثبتین هستند لذا چرا مطلق را بر مقید حمل می کنید؟

دلیلی که برای مشهور ذکر شده، این است: «الجمع بین الدلیلین مهما امکن اولی من

ص: ۵۶۵

۱- متنافیین در محلّ بحث، مانند متخالفین در عام و خاص هست یعنی «ظاهراً» بین آن ها منافات است نه واقعاً چون یکی مطلق و دیگری مقید است.

۲- تذکر: بحث ما در صورتی است که قضیه وصفیه، فاقد مفهوم باشد زیرا اگر بگوئیم قضیه وصفیه، دارای مفهوم هست در این فرض «مفهوم» «اعتق رقبه مؤمنه»، «لا تعتق الرقبه الكافره» می باشد و نتیجتاً «لا تعتق...» مقید «اعتق رقبه» می شود.

و قد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الامر في المقيّد على الاستحباب.

و ردّ عليه بأنّ التقييد ليس تصرّفًا في معنى اللفظ، و أنّما هو تصرّف في وجه من وجوه المعنى اقتضاه تجرّده عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، و بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال، فلا اطلاق فيه حتّى يستلزم تصرّفًا، فلا يعارض ذلك بالتصرّف في المقيّد بحمل أمره على الاستحباب [١].

- شرح :

الطرح، جمع بين دليلين اقتضا مي کند، مطلق را بر مقيّد حمل نمائيم.

در فرض مذکور كأنّ دو حکم و دو وظیفه، مطرح نیست بلکه یک وظیفه یعنی: «عتق الرّقبه» مطرح است منتها دليل اول می گوید عتق مطلق رقبه، واجب است و دليل دوم می گوید عتق رقبه مؤمنه و جوب دارد پس در حقیقت، دليلين، یک وظیفه را تشریح و تبیین می نمایند و چون وظیفه «واحد» است، امکان ندارد هم مطلق باشد و هم مقيّد لذا می گوئيم: به خاطر جمع بين دو دليل، مطلق را بر مقيّد حمل می نمائيم.

[١]- اشکال: بر استدلال مشهور، اشکال شده که: طریق «جمع» منحصر به حمل مطلق بر مقيّد نیست بلکه راه دیگرش این است که مقيّد را بر استحباب حمل نمود یعنی:

وظیفه و جوبی، عتق مطلق رقبه است لکن عتق رقبه مؤمنه، مستحب می باشد(١).

نتیجه: طریق شما- مشهور- بر راه حلّ ما رجحان ندارد و با وجود دو راه حل، انتخاب هر کدامش باید دارای رجحان باشد.

جواب: مشهور یا مدافعين از مشهور در صدد جواب برآمده اند که: حمل مطلق بر مقيّد، دارای رجحان و مزیتش این است: اگر مطلق را بر مقيّد حمل نمائيد، هیچ گونه تصرّفی در دليل مطلق، محقق نمی شود(٢) اما حمل مقيّد بر استحباب، موجب تصرّف در

ص: ٥٦٦

١- که در این صورت، مطلق بر مقيّد حمل نشده بلکه مقيّد بر استحباب، حمل شده.

٢- تقييد، موجب تصرف در معنای لفظ نیست.

و أنت خبير بأن التقييد أيضا يكون تصرفا في المطلق، لما عرفت من أن الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونه الحكمه بمراد جدّي، غايه الامر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوّز فيه [۱].

- شرح :

معنای لفظ است.

بیان ذلک: اگر مقید را که با صیغه «افعل» بیان شده بر استحباب، حمل نمائید، نتیجه اش این است: صیغه افعل که در وجوب ظهور دارد بر استحباب، حمل شود و این امر، موجب تصرف در نفس معنای لفظ است اما در حمل مطلق بر مقید، هیچ گونه تصرفی محقق نمی شود زیرا: وقتی متکلم گفت: اعتق رقبه شما «توهم نمودید» که او در مقام بیان بوده و قیدی ذکر نکرده لکن بعد از آنکه دلیل مقید را ملاحظه نمودید، متوجه اشتباه خود شدید که مولا در مقام بیان تمام مراد خویش نبوده بلکه در دلیل اول - یعنی:

مطلق - درصدد بوده مقصودش را به نحو اجمال بیان کند پس وجود دلیل مقید، تصرفی در دلیل مطلق نمی کند بلکه موجب رفع تخیل از سامع و مخاطب می شود بنابراین، حمل مطلق بر مقید، موجب هیچ گونه تصرفی نیست اما حمل مقید بر استحباب، مستلزم تصرف در معنای لفظ - و صیغه افعل - است لذا طریقی را که مشهور انتخاب کرده اند، دارای رجحان می باشد.

[۱] - مصنف، علیه مدافعین از مشهور دو جواب بیان کرده و عکس ادعای آن ها را اثبات نموده اند یعنی: حمل مطلق بر مقید، موجب تصرف در مطلق است اما حمل مقید بر استحباب، موجب تصرف در صیغه افعل نیست که اینک به توضیح آن دو می پردازیم.

۱- مصنف رحمه الله در پاسخ اول با مدافعین از مشهور، مماشات نموده و فرموده اند:

همان طور که شما گفتید، حمل امر مقید بر استحباب، موجب تصرف در معنای صیغه افعل هست ما هم اثبات می کنیم که حمل مطلق بر مقید، موجب تصرف در مطلق است.

توضیح ذلک: تقیید هم مانند تخصیص است یعنی: هیچ کدامشان مستلزم مجازیت

ص: ۵۶۷

مع أنّ حمل الامر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزا فيه، فإنّه في الحقيقة مستعمل في الايجاب، فان المقيّد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّا فعلا، ضروره أنّ ملاكه لا يقتضى استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه [۱].

- شرح :

نیست اما هر دو، موجب تصرّف- و ضربه- در اصالت الظهور و اصالت الاطلاق می شوند.

اصالت الاطلاق، یک اصل لفظی، پشتیبان «اعتق رقبه» و می گوید حکم به نحو شیاع و سریان، ثابت است اما با ورود دلیل مقيّد به اصالت الاطلاق، ضربه وارد شده منتها نسبت به همان مقداری که دلیل مقيّد(۱) دلالت می کند اما اصالت الاطلاق، نسبت به تقييدات مشکوک به قوت خود، باقی هست پس اینکه گفتید، تقييد، موجب هیچ گونه تصرّفی در دلیل مطلق نمی باشد، صحیح نیست بلکه حقیقت امر، این است که موجب کمال تصرّف در دلیل مطلق است منتها تصرّفش به نحوی نیست که مستلزم تجوّز باشد چون مجازیت، یک مسئله و تصرّف، مسأله دیگری است و شما اصل تصرّف را انکار نمودید.

سؤال: آیا با وجود دلیل مقيّد، اصالت الاطلاق به قوت قبلی خود، باقی هست(۲)؟ خیر! وجود مقيّد، موجب تصرّف در دلیل مطلق است به عبارت دیگر: مسلّما تقييد در تمام موارد، باعث تصرّف در دلیل مطلق است منتها تصرّفی است که مستلزم مجازیت نمی باشد.

[۱]- ۲: اما اینکه- در دفاع از مشهور- گفتید اگر مقيّد را بر استحباب، حمل نمائیم

ص: ۵۶۸

۱- تذکر: تقييد، دال بر این نیست که مولا در مقام بیان نبوده زیرا مقصود از بیان، مراد جدی نیست بلکه منظور، مراد استعمالی و ضابطه ای است که در تأسیس اصل توضیح دادیم.

۲- و آیا اصالت العموم با وجود مخصص- و لا تکرم زيدا العالم- به قوت خود، باقی هست؟ خیر!

موجب تصرّف در معنای صیغه افعال می باشد، پاسخش این است: در سائر موارد که صیغه افعال در وجوب ظهور دارد اگر آن را بر استحباب حمل کنید در معنای آن تصرّف نموده اید اما در محلّ بحث اگر امر مقیّد را بر استحباب حمل نمائیم، مستلزم تصرّف و تجوّز نیست زیرا وضع «ما نحن فیه» از قبیل «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»* و «صَلِّ (۱) فی المسجد» می باشد.

کسی که نماز ظهر را در خانه اش اتیان نموده، انجام وظیفه کرده اما آیا نسبت به فردی که نماز ظهرش را در مسجد اتیان نموده، می توان گفت او وظیفه و جوبی خود را انجام نداده؟ خیر! نماز در مسجد هم دارای وجوب و چون افضل افراد واجب است از آن به استحباب تعبیر می نمائیم (۲). یعنی: همان نماز ظهر واجب با یک مزیت در مسجد تحقّق پیدا می کند.

امّا در محلّ بحث: اگر مولا- ابتدا فرمود: اعتق رقبه و سپس گفت: اعتق رقبه مؤمنه و ما آن امر مقیّد را بر استحباب حمل نمودیم، استحبابش مانند استحباب صلوات لیل نیست که صیغه افعال در غیر موضوع له استعمال شده باشد بلکه هیئت امر در همان مفاد خودش استعمال شده- منتها با اضافه رجحان و مزیت- پس معنای «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» این نیست که عتق رقبه، واجب و عتق رقبه مؤمنه، مستحب می باشد (۳). بلکه مفادش این است که عتق رقبه مؤمنه، افضل افراد واجب است لذا چرا شما در دفاع از

ص: ۵۶۹

۱- «صل» در غیر معنای حقیقی استعمال نشده.

۲- مانند صلاه اللیل نیست که مستحب «فعلی» هست و هیچ شائبه ای از وجوب در آن تحقّق ندارد.

۳- در مواردی که وجوب، ثابت است اگر استجابی هم مطرح باشد، می گوئیم آن استحباب به افضل افراد واجب ارشاد می نماید به عبارت دیگر: اگر ملاک وجوب با ملاک استحباب جمع شد، حکم فعلی، تابع وجوب است.

نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل كان من التوفيق بينهما حملة على أنه سيق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل، فافهم [۱].

- شرح :

مشهور گفتید حمل مقید بر استحباب، موجب تصرف در معنای صیغه امر است.

[۱]- مصنف رحمه الله در یک مورد با مدافعین از مشهور مماشات می کنند.

توضیح ذلک: مقدمه: گفتیم برای تمسک به اطلاق باید مقدمات سه گانه حکمت، تمام و کامل باشد. یکی از آن مقدمات، این بود که متکلم در مقام بیان باشد که گفتیم مقدمه مذکور از دو طریق، ممکن است اثبات شود.

الف: گاهی «بالوجدان» احراز می کنیم که مولا در مقام بیان بوده.

ب: ممکن است در صورت تردید با تمسک به «اصل عقلائی» اثبات نمائیم، متکلم در مقام بیان بوده.

در صورت تردید در بیان و عدم الیابان اگر از طریق اصل عقلائی احراز نمائیم مولا در مقام بیان بوده، چنانچه با مقیدی مواجه شویم، بعید نیست از مدافعین مشهور بپذیریم که وجود دلیل مقید، کاشف از این است که مولا از ابتدا در مقام بیان نبوده زیرا ما هم که «بالوجدان» احراز نکردیم او در مقام بیان بوده (۱) بلکه از طریق اصل عقلائی، «بیان» مولا را احراز نمودیم لذا می گوئیم اصل عقلائی در موردی کارساز است که دلیل مقیدی نباشد و چنانچه با مقیدی مواجه شویم، کاشف از این است که مولا در دلیل مطلق در مقام بیان نبوده.

قوله: «فافهم».

اگر با اصل عقلائی هم «بیان» را احراز نمائیم چنانچه با مقیدی مواجه شویم، کاشف از این نیست که متکلم در مقام بیان نبوده و شاهدش این است که:

ص: ۵۷۰

۱- لذا می گوئیم: یکی از طرق جمع بین مطلق و مقید، این است: «حمل المطلق علی گونه مسوقا فی مقام الاهمال فیکون المقید بیانا له».

و لعل وجه التقييد (۱) كون ظهور اطلاق الصيغه فى الايجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق [۱].

- شرح :

اگر وجود دلیل مقید، کاشف از این شد که متکلم در مقام بیان نبوده، نسبت به سایر تقييدات مشکوک هم شما نباید به مطلق تمسک کنید درحالی که عقلا تمسک می نمایند لذا می گوئیم: هیچ گاه مقید، کاشف از این نیست که متکلم در مقام بیان نبوده.

[۱]- آیا می توان کلام مشهور- در حمل مطلق بر مقید (۲)- را توجیه نمود؟

مصنّف رحمه الله: شاید وجه «حمل»، این باشد که با دو ظهور متعارض، مواجه هستیم لکن چون ظهور مقید، نسبت به مطلق، اقوا هست، مطلق بر مقید حمل می شود.

بیان ذلك: ظاهر «اعتق رقبه» این است که حکم به نحو اطلاق، ثابت است و فرقی بین عتق رقبه مؤمنه و غیر مؤمنه وجود ندارد و ظهور دلیل مقید- اعتق رقبه مؤمنه- این است که عتق رقبه مؤمنه، متعین است (۳)، اگر مولا بدون اینکه مطلق را بیان نماید، می گفت اعتق رقبه مؤمنه، شما از آن استفاده می کردید که عتق رقبه مؤمنه، واجب تعیینی هست و عدلی ندارد.

نتیجه: ظهور دلیل مقید در وجوب تعیینی با ظهور دلیل مطلق در اطلاق، معارض

ص: ۵۷۱

۱- و حاصله: ان التعارض انما هو بين الظهور الاطلاقى للرقبه- مثلا- و بين الظهور الاطلاقى للامر فى طرف المقيد لان ظاهر اطلاقه كون متعلقه واجبا تعيينيا غايه الامر ان مقدمات الحكمه قاضيه فى الاول بالعموم البدلى و فى الثانى بخصوص فرد معين و الا فليست صيغه الامر حقيقه الا فى الجامع بين الوجوبين و لكن الغالب كون الاطلاق الثانى اقوى من الاول فيقدم عليه و لذا لو كان الاول اظهر او تساويا بحسب خصوصيات المقامات لكان مقدا على الثانى فيحمل الامر بالمقيد على الوجوب التخييري مع استفاده الافضليه من القيد او بدونها فى الاول و يتساقطان و يرجع الى الاصل العملى- على التحقيق- فى الثانى. «مشكينى رحمه الله» ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ۱/ ۳۹۳.

۲- در مواردی که آن دو از نظر نفی و اثبات، متوافق هستند.

۳- نه اینکه عتق رقبه مؤمنه، افضل افراد واجب است.

و ربما يشکل بآنه یقتضی التّقیید فی باب المستحبات، مع أنّه بناء المشهور علی حمل الامر بالمقید فیها علی تأکد الاستحباب [۱].

اللهم الا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبيه، فتأمل [۲].

- شرح :

است و چون ظهور مقید از ظهور مطلق، اقوا هست، مشهور، ظهور مقید را اخذ و وجوب تعیینی را اثبات نمودند- لازمه وجوب تعیینی، این است که مطلق را بر مقید حمل نمود و از ظهور اطلاق مطلق صرف نظر کرد.

[۱]- مصنف رحمه الله توجیه و دلیل مناسبی برای کلام مشهور در حمل مطلق بر مقید بیان نمودند لکن اشکال دیگری مطرح است که: لازمه بیان مذکور، این است که قاعده حمل مطلق بر مقید در مستحبات هم جاری باشد (۱).

مثال: فرضاً یک دلیل می گوید: «یستحب عتق رقبه» و دلیل دیگر می گوید: «یستحب عتق رقبه مؤمنه»، بنا بر مسأله تعارض ظهورین و تقدّم ظهور مقید بر مطلق (۲) باید در مستحبات هم مطلق را بر مقید حمل نمود و گفت: عتق رقبه مؤمنه، مستحب است امّا عتق رقبه غیر مؤمنه، استحباب ندارد- یعنی: لازمه حمل مطلق بر مقید، این است- درحالی که مشهور در باب مستحبات، مطلق را بر مقید حمل نمی کنند بلکه می گویند: عتق مطلق رقبه، مستحب و عتق رقبه مؤمنه، دارای تأکد استحباب است (۳).

اشکال: قاعده حمل مطلق بر مقید در تمام موارد، جاری هست چرا آن ها فرق قائل شده اند؟

[۲]- مصنف رحمه الله در مقام جواب از اشکال اخیر، دو وجه بیان نموده اند:

ص: ۵۷۲

- ۱- آنچه را در توجیه کلام مشهور بیان کردیم در مورد دو حکم وجوبی و لزومی بود نه استحبابی.
- ۲- که در توجیه کلام مشهور بیان کردیم.
- ۳- «مطلق» بر اصل استحباب و «مقید» بر تأکدش دلالت دارد.

أو أنه كان بملاحظه التسامح في أدله المستحبات، و كان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيئ دليل المقيد، و حمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها [١].

- شرح :

الف: «غالبا» در مستحبات، مراتب استحباب و محبوبیت، متفاوت است به عبارت دیگر: در آن باب، استحباب و تأكد استحباب، فراوان است به خلاف واجبات که در آن ها چنان مسأله ای اصلا مطرح نیست یا اگر هم مطرح باشد، غلبه ندارد.

قوله: «فتأمل» (١).

[١]- ب: برای بیان وجه دوّم به ذکر مقدمه ای می پردازیم: اگر روایت ضعیفی بر وجوب یا استحباب شیء دلالت نماید به کمک اخبار «من بلغ» (٢) می توان گفت آن شیء، مستحبّ است.

مثال: اگر خبر ضعیفی دلالت نماید که خواندن دو رکعت نماز در فلان شب، فلان مقدار ثواب دارد در این صورت به کمک اخبار «من بلغ» می گوئیم آن نماز، مستحبّ است (٣).

سؤال: آیا اخبار مذکور، دالّ بر استحباب نفس آن نماز است یعنی همان طور که صلوات اللیل، مستحبّ است آن دو رکعت نماز هم - بذاته - دارای استحباب می باشد یا این که مفاد اخبار «من بلغ» این است که آن دو رکعت نماز به عنوان «محتمل الثواب» و به

ص: ٥٧٣

١- ... و قد يقال ان تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبيه في الواجبات ايضا كثيره فلا يتم هذا الوجه و اليه اشار بقوله: «فتأمل» ر. ك: عنایه الاصول ٢ / ٣٩٤.

٢- مانند: عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه و آله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له و ان كان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يقله. ر. ك: وسائل الشيعه ج ١ / باب ١٨ - از ابواب مقدمات عبادت ح ٣ - ص ٦٠.

٣- لازم به تذكر است که اخبار «من بلغ» به هیچ وجه نمی تواند اثبات وجوب نماید.

عنوان اینکه احتمال دارد مطابق واقع و لوح محفوظ باشد، استحباب دارد که در حقیقت عنوان احتیاط بر آن عمل، منطبق می شود.

جواب: در مسئله دو عقیده، مطرح است که نظر مصنف رحمه الله با عقیده شیخ اعظم رحمه الله متفاوت است (۱).

در «ما نحن فيه» چنین می گوئیم: گرچه در برابر روایت مطلق، با مقید هم مواجه هستیم و مقتضای قاعده، حمل مطلق بر مقید است و در صورت حمل، عتق رقبه غیر مؤمنه استحباب ندارد اما چون ابتدا یک مطلق، وارد شده و به نحو اطلاق بر استحباب عتق رقبه دلالت دارد لذا صغرای تسامح در ادله سنن، محقق می شود و می گوئیم:

عدم رفع ید از دلیل مطلق و حمل دلیل مقید بر تأکد استحباب مقید، «کان من التّسامح فی ادله المستحبّات» نتیجتاً مطلق را اخذ و مقید را بر تأکد استحباب حمل می نمائیم.

تذکر: مصنف رحمه الله در حاشیه «منه» در آن مطلب مناقشه نموده اند (۲).

یادآوری: برای حلّ اشکال، غیر از دو طریق مذکور- الف و ب- راهی نیست و چنانچه هر دو طریق را ابطال و رد نمائید، بین واجبات و مستحبّات- در محلّ بحث- نمی توان فرقی قائل شد.

ص: ۵۷۴

۱- پاسخ سؤال مذکور را مشروحا در جلد چهارم ایضاح الکفایه- صفحه ۵۳۲- بیان کردیم.

۲- و لا یخفی انه لو کان حمل المطلق علی المقید جمعا عرفیا کان قضیته عدم الاستحباب الا للمقید و ح ان کان بلوغ الثواب صادقا علی المطلق کان استحبابه تسامحیا و الا فلا استحباب له و حده کما لا وجه بناء علی هذا الحمل و صدق البلوغ [لتأکد] الاستحباب فی المقید فافهم. «منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۵.

ثم انّ الظاهر أنّه لا يتفاوت (١) فيما ذكرنا بين المثبتين و المنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحده السبب و غيره من قرينه حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر [١].

- شرح :

[١]- «ظاهرا» در جمع بين مطلق و مقيد (٢)، فرقی نیست که مطلق و مقيد، هر دو، اثباتی و مانند «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» باشند یا اینکه هر دو منفيين و به صورت «لا تعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه كافره» باشند البته بعد از فرض اين مسئله که گفتيم بايد بين دو دليل «تنافي» باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی «تنافي» محقق است؟

جواب: در موردی که یک حکم، مطرح باشد به عبارت دیگر: شرط حمل مطلق بر مقيد، اين است که احراز نمائيم مولا درباره عتق رقبه، یک حکم دارد و حکمش بين مطلق و مقيد، مردّد است که در اين صورت، طبق قاعده، مطلق را بر مقيد حمل می نمائيم اما چنانچه مولا در مقام بيان دو حکم باشد که آن دو به یکدیگر ارتباطی ندارند (٣)، نمی توان مطلق را بر مقيد حمل نمود پس شرط حمل مطلق بر مقيد، احراز وحدت حکم است.

سؤال: وحدت حکم از چه طريقي احراز می شود؟

جواب: از طريق وحدت سبب، قرائن حالیه یا مقالیه. مثل اینکه مولا بگوید: «ان ظاهرت فاعتق رقبه» و در خطاب دیگر بگوید: «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» که در فرض مذکور می دانيم «ظهار» برای یک حکم، سببیت دارد و چنین نیست که در «ظهار» دو حکم، ثابت باشد پس وحدت سبب، کاشف از اين است که مولا یک حکم دارد متنها

ص: ٥٧٥

١- نعم لا- يتفاوت بين المثبتين و المنفيين غير ان المشهور في الاول كان هو الحمل و التقييد و في الثاني العمل بهما جمعيا و كان ظاهر قول المصنف فيما تقدم و ان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل و التقييد ... الخ ان في كلا القسمين يكون المشهور ذلك و هو خلاف الواقع اللهم الا- اذا كان مراده من المتوافقين كما اشير قبلا- هو خصوص المثبتين ر. ك: عنايه الاصول ٢/ ٣٩٤.

٢- به حمل مطلق بر مقيد.

٣- مانند: «ان افطرت فاعتق رقبه» و «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه».

تنبيه: لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التّكليفيّ و في بيان الحكم الوضعيّ، فاذا ورد مثلا أنّ البيع سبب و أنّ البيع الكذائي سبب و علم أنّ مراده إمّا البيع على اطلاقه، أو البيع الخاصّ، فلا بدّ من التّقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد، ضروره تعارف ذكر المطلق و اراده المقيّد - بخلاف العكس - بالغاء القيد، و حمله على أنّه غالبيّ، أو على وجه آخر، فأنّه على خلاف المتعارف [١].

- شرح :

بين مطلق و مقيّد، مردّد است که طبق قاعده، مطلق را بر مقيّد حمل می کنیم.

حمل مطلق بر مقيّد، مختصّ احكام تكليفيّ نيست

[١]- حمل مطلق بر مقيّد در متنافيين (١)، مخصوص احكام تكليفيّ نيست بلکه در احكام وضعيه هم - با اجتماع شرائط حمل - جاری هست (٢).

مثال: يك دليل می گوید: «البيع سبب للتّملك و التّملك» و دليل ديگر می گوید:

«البيع العربي سبب للتّملك و التّملك» در فرض مذکور، با احراز اینکه هر دو خطاب، دالّ بر يك جهت است، مطلق را بر مقيّد حمل می نمائيم به عبارت ديگر: حمل در صورتی است که احراز نمائيم، هر دو دليل، بيانگر يك جهت می باشد، یا درصدد است سببیت مطلق بيع را بيان نماید یا سببیت بيع عربي را منتها آن جهت و هدف، مردّد می باشد که آیا واقعا «مطلق» هدف است و قيد عربيّت، هيچ گونه مدخليتی ندارد، مثلا به عنوان وصف غالبيّ - او على وجه آخر (٣) - ذکر شده یا اینکه تقيد به عربيّت هم در سببیت مدخليّت دارد و اگر بيع، فاقد آن شد برای تمليك و تملك

ص: ٥٧٦

١- خواه مثبتين باشند یا منفين.

٢- البته در «مختلفين» مانند: «البيع حلال» و «لا يحلّ البيع الربوي» هم جاری هست - نگارنده.

٣- مثل كون القيد لدفع توهم انتفاء الحكم عن مورد القيد كما لو قال مثلا البيع سبب للنقل و البيع من الكافر سبب للنقل فانه ليس احترازيا و لا غالبيا بل لدفع توهم انتفاء السببه عن بيع الكافر. ر. ك: عنايه الاصول ٢/ ٣٩٦.

تبصره: لا تخلو من تذكره، و هي: أن قضيه مقدمات الحكمه في المطلقات تختلف حسب [بحسب] اختلاف (1) المقامات، فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلي، و أخرى على العموم الاستيعابي، و ثالثه على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام، و اختلاف الآثار و الاحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام [1].

- شرح :

سببیت ندارد.

مصنّف رحمه الله: در احكام وضعيه هم مطلق را بر مقيد حمل می نمائیم (2). «لو كان ظهور دليله في دخل القيد اقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه كما هو ليس ببعيد (3)» یعنی: اگر ظهور دليل مقيد در تقيد از ظهور دليل مطلق در اطلاق، اقوا باشد - كما هو ليس ببعيد.

نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است

[1]- گفتیم اگر مقدمات سه گانه حکمت، جاری شود، نتیجه اش اطلاق است لکن باید توجه داشت که نتیجه اطلاق در موارد مختلف، متفاوت است یعنی: ممکن است نتیجه اطلاق، عموم بدلی (4)، عموم استيعابي یا حتی تعیین فرد یا نوع خاصی باشد که مثال هر کدام

ص: ۵۷۷

۱- ... اما اقتضاء خصوص المقام فكصيغه الامر فان اطلاق الصيغه في مقام الايجاب يقتضى ان يكون مراد الموجب فردا معيناً و هو الوجوب العيني التعيني و اما اقتضاء الآثار و الاحكام فكلفظ «الرقبه» الدال على موضوع حكم تكليفي في مثل «اعتق رقبه» و كلفظ «البيع» الدال على موضوع حكم وضعي في مثل «أحلّ الله البيع» ... ر. ك: منتهى الدرايه ۳ / ۷۶۰.

۲- و باید گفت: فقط بيع عربي، دارای سببیت است اما بيع مطلق فاقد وصف عربيّت برای تمليك و تملك سببیت ندارد.

۳- زیرا متعارف، چنین است که مطلق را ذکر می نمایند اما مراد جدی، همان مقيد است - بخلاف العكس بالغاء القيد و حمله على انه غالبی او على وجه آخر.

۴- مثال: اگر مولا بگوید «اعتق رقبه» و مقدمات حکمت، کامل و تمام باشد، نتیجه اطلاق، عموم بدلی هست یعنی: عتق یک رقبه «على سبيل البدليه» واجب است - نه اینکه معنای آن خطاب «عتق كل رقبه» باشد - به عبارت دیگر، عتق «واحد من الرقبه» واجب است و آن واحد، دارای اطلاق می باشد و بر تمام افراد رقبه، عنوان مذکور، صادق است که از آن به عموم بدلی تعبیر می نمائیم یعنی: عتق یک رقبه، عوض سائر افراد و عتق هریک به جای دیگری کفایت می نماید.

فالحكمه فى اطلاق صيغه الامر تقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التَّعِينِيَّ العَيْنِيَّ النَّفْسِيَّ، فأن اراده غيره تحتاج الى مزيد بيان، و لا معنى لاراده الشَّياع فيه، فلا محيص عن الحمل عليه فيما اذا كان بصدد البيان [١].

- شرح :

را به زودی بیان می نمائیم.

تذکر: مفاد سائر قرائن هم به حسب مقامات، مختلف است پس این مسئله، مختص قرینه حکمت که یک قرینه عقلی هست، نمی باشد.

[١]- گفتیم گاهی ممکن است نتیجه اطلاق، تعین فرد یا نوع خاصی باشد.

مثال: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد لکن تعینیت یا تخییریت آن مشخص نبود، مقتضای تمامیت مقدمات حکمت، این است که بگوئیم آن واجب، «تعینى» هست زیرا واجب تخییری دارای قید هست نه واجب تعینى.

در واجب تخییری در صورتی یک عدل بر مکلف، واجب است که عدل دیگر را اتیان نکرده باشد اما اگر فرضاً عدل اول را اتیان نموده، عدل دوم وجوب ندارد پس واجب تخییری، مقید است نه تعینى.

اگر اصل وجوب شیء را احراز نمودیم اما عینیت یا کفائیت آن برای ما مشخص نبود، مقتضای اطلاق صیغه امر- در صورت تمامیت مقدمات حکمت- این است که آن شیء، واجب «عینى» باشد نه کفائى زیرا واجب عینى قیدی ندارد بخلاف واجب کفائى که مقید است (١).

اگر اصل وجوب شیء را احراز نمودیم اما نفسیت یا غیریت آن محرز نبود، مقتضای اطلاق صیغه امر- در صورت تمامیت مقدمات حکمت- «نفسیت» است زیرا وجوب

ص: ٥٧٨

١- مثلاً در صورتی تجهیز میت مسلمان بر شما واجب است که دیگران بر آن اقدام نمایند اما چنانچه سائرین اقدام کردند بر من و شما لزومی ندارد، اقدام نمائیم.

كما أنها قد تقتضى العموم الاستيعابى كما فى «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» اذ اراده البيع مهملا أو مجملا ينافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، و اراده العموم البدلى لا يناسب المقام، و لا مجال لاحتمال اراده بيع اختاره المكلف أى بيع كان. مع أنها تحتاج الى نصب دلالة عليها لا- يكاد يفهم بدونها من الاطلاق، و لا يصح قياسه على ما اذا أخذ فى متعلق الامر، فإن العموم الاستيعابى [فى مثل ذلك] لا- يكاد يمكن ارادته، و اراده غير العموم البدلى و ان كانت ممكنه الا أنها منافية للحكمه، و كون المطلق بصدد البيان [1].

- شرح :

نفسى، قیدی ندارد بخلاف واجب غيرى (1) که مقید است.

جمع بندى: مقتضای اطلاق صیغه امر، این است که: وجوب، «نفسى تعیینى عینى» باشد- لا غیر- به نحوى که بیان کردیم.

سؤال: آیا می توان گفت مقتضای اطلاق، شیاع است و نتیجتا یک شىء هم واجب تعیینى باشد هم تخییری؟ لا معنى (2) لاراده الشیاع فيه فلا محيص عن الحمل عليه [ای على خصوص الوجوب التعیینی فیما] اذا كان بصدد البيان.

[1]- گاهی نتیجه اطلاق، عمومى شمولی هست مانند «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که در صورت تمامیت مقدمات حکمت، چاره ای غیر از این نیست که بگوئیم: مقصود از «أَحَلَّ اللَّهُ

ص: ۵۷۹

۱- مثلا نمی توان گفت «هذا الشىء واجب» بلکه باید گفت: «هذا الشىء واجب اذا كان ذو المقدمه واجبه» پس اگر مولا فرموده باشد، فلان شىء، واجب است و در مقام بیان هم بوده و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیت نموده و می گوئیم: آن وجوب، نفسى هست نه غيرى زیرا اگر قیدی لازم بود، می بایست مولا آن را بیان نماید و چون بیان نکرده، در می یابیم که قیدی مطرح نیست و آن واجب، نفسى هست نه غيرى.

۲- غرضه: انه ليس قضيه مقدمات الحكمه الحمل على الشیاع فى جميع الموارد بل هی مختلفه باختلاف المقامات اذ لا معنى لحمل الطلب على الجامع بين انواع الوجوب لتضادها. ر. ك: منتهی الدرایه ۳ / ۷۶۱.

الْبَيْعُ»، «احلَّ اللهُ كلَّ بيع» (۱) می باشد زیرا اگر بگوئیم مولا- در مقام اهمال یا اجمال بوده با مقام بیان او منافات دارد چون فرض مسئله در صورتی است که مقدمات حکمت و مقام بیان مولا محرز است.

سؤال: آیا می توان گفت عموم در «أَحِلَّ اللهُ الْبَيْعَ» «بدلی» هست یعنی خداوند متعال یک بیع را «علی سبیل البدلیه» حلال نموده؟

جواب: خیر! این مسئله با مقام (۲) امتنان و امضا تناسبی ندارد مخصوصا که در مقابل آن «حَرَمَ الرِّبَا» هست و ظهورش در این است که «كلَّ ربا و كلَّ ما يتحقَّق عليه هذا العنوان» محکوم به حرمت و فساد است.

سؤال: آیا می توان گفت مقصود از آن، بیعی هست که مکلف خارجا اراده می نماید؟

جواب: خیر! زیرا: ۱- اگر آن را مقید نمودیم، ثمره ای ندارد چون در این فرض هر بیعی را مکلف خارجا انجام دهد، صحیح است درحالی که اگر قید مذکور هم نباشد، همان معنا را استفاده می نمائیم پس قید مذکور، مطلب زائد و اضافه ای را بیان نمی کند پس لغو است.

۲- برفرض که آن قید، دارای اثر و نتیجه باشد، قرینه ای بر تقیید نداریم- بدون قرینه نمی توان چنان برداشتی نمود.

قوله: «و لا یصحَّ قیاسه علی ما اذا اخذ فی متعلِّق الامر فانَّ العموم الاستیعابی لا یکاد

ص: ۵۸۰

۱- یعنی: هر معامله ای که خارجا تحقق پیدا کند و عنوان بیع داشته باشد، خداوند متعال آن را امضا نموده و مؤثر در ملکیت قرار داده.

۲- الذی هو مقام الامتنان اذ لا- امتنان اصلا بالفرد الغير المعین عند المخاطب المعین بحسب الواقع مضافا الی لزوم الاغراء بالجهل علی ما هو المفروض من كونه بصدد البيان. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۱ / ۳۵۹۱.

ی‌مکن ارادته ...».

سؤال: آیا می‌توان «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را با «اعتق رقبه» مقایسه نمود و گفت چون آنجا عمومش بدلی هست در آیه شریفه هم عموم بدلی مطرح است؟

جواب: خیر! عموم استیعابی در متعلق امر - در اعتق رقبه - غیرممکن است و عدم امکانش یا به خاطر این است که می‌دانیم مولا چنان چیزی را اراده نکرده یا از جهت این است که «رقبه»، نکره و مقید به وحدت است و مولا فرموده: یک بنده - «رقبه» - را آزاد نمائید و عتق یک رقبه با عموم استیعابی، سازگار نیست.

در آیه شریفه، خداوند متعال نفرموده «احلّ الله بیعا» پس نمی‌توان «البيع» را با «رقبه» مقایسه نمود.

نتیجه: در «اعتق رقبه» اراده عموم استیعابی، غیرممکن است، اراده غیر عموم بدلی - مانند عتق رقبه مخصوص، یعنی: مؤمنه - هم با قرینه حکمت منافات دارد پس چاره ای غیر از این نیست که آن را بر عموم بدلی حمل نمائیم.

تذکر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته یا نکاتی از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی جلب می‌نماید.

ثم إنه قد تبين لك من مطاوى كلماتنا انه لا فرق بين ما اذا كان دليل المقيد دالا على تقييد المتعلق او الموضوع و بين ما اذا كان دالا على تقييد نفس الحكم فكما يحمل المطلق على المقيد فى متعلقات التكليف و موضوعاتها كما علمت فكذلك يحمل مطلقات التكليف على مقيداتها ايضا كما اذا ورد «حج» و ورد «حج عن استطاعه» بناء على ما هو المشهور من كون القيد فى الواجب المشروط قيدا لنفس الحكم لا للمتعلق و ذلك لاجل اتحاد مناط الحمل فى الصورتين و هو وحده التكليف (1).

ص: ۵۸۱

۱- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۳۶۰.

فصل: فی المَجْمَل و المَبِين و الظَّاهِر أنَّ المراد من المَبِين فی موارد اطلاقه الکلام الذی له ظاهر، و یكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنی، و المَجْمَل بخلافه، فما لیس له ظهور مجمل و ان علم بقربینه (۱) خارجیه ما أريد منه، كما أنَّ ما له الظهور مَبِين و ان علم بالقربینه الخارجیه أنَّه ما أريد ظهوره (۲) و أنَّه مأوَّل [۱].

- شرح :

مَجْمَل و مَبِين

اشاره

-[۱]

تعريف مَبِين:

لفظی است که در یک معنا ظهور دارد و به حسب متفاهم عرفی، آن لفظ برای معنا به منزله «قالب (۳)» است پس هر لفظی که در معنایی ظهور داشته باشد و قالب معنا باشد، مَبِين نامیده می شود.

تذکر: فرقی هم ندارد که متکلم، آن معنای ظاهر را اراده کرده باشد یا غیر آن معنای ظاهر را- به کمک قرینه- اراده نموده باشد چون بحث ما در مراد متکلم نیست.

تعريف مجمل:

لفظی است که ظهوری در معنا ندارد مانند مشترک لفظی. مثلا- اگر متکلمی گفت رأیت «عینا» و قرینه ای همراهش ذکر نکرد، نفس کلمه عین به اعتبار

ص: ۵۸۲

۱- هذا تعریض بما فی التقریرات من عده من المَجْمَل و استشهد علیه بما تقدم من الحكم بسرایه اجمال الخاص الى العام و لا یخفی انه لیس من الاجمال فی الکلام بل فی المراد الا ان یكون اصطلاح علیه كما قد یظهر منه فانه قسم المَجْمَل علی قسمین الاول ما لم تتضح دلالتة و الآخر ما له ظاهر غیر مراد للمتکلم و مثل له بالعام الذی علم اجمالا تخصیصه و المطلق الذی علم اجمالا تقييده. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۸.

۲- نحو جاء ربك.

۳- یعنی: آن لفظ از معنای خاصی حکایت می نماید.

و لكلّ منهما في الآيات و الروايات و ان كان أفراد كثيره لا تكاد تخفى (١)، الا- أنّ لهما أفرادا مشتبهه وقعت محلّ البحث و الكلام للاعلام في أنّها من أفراد أيهما، كآيه السّرقه، و مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» و «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» ممّا أضيف [التّحريم و] التّحليل الى الاعيان، و مثل «لا صلاه الا بطهور» [١].

- شرح :

اشتراك لفظي در خصوص هيچ يك از معاني ظهور ندارد لذا به كلمه عين به اعتبار عدم ظهورش مجمل می گوئيم: البتّه اگر خارجا قرينه ای هم بر مراد متكلّم داشته باشيم، آن لفظ، دارای اجمال ذاتی هست چون ذاتا قالب يك معنای خاصّی نیست چه مراد متكلّم باشد چه نباشد آن لفظ، دارای اجمال هست- لفظ غير ظاهر، مجمل است.

نتيجه: مجمل و مبين بودن از اوصاف لفظ و دائر مدار، ظهور و عدم ظهور نفس لفظ است.

[١]- مصاديق مجمل و مبين در آيات (٢) و روايات، فراوان است لکن موارد زيادی مورد ترديد واقع شده که آيا از مصاديق مجمل است يا مبين که اينک به ذکر بعضی از

ص: ٥٨٣

١- منها ما يكون مجملا باعتبار الوقوع في تركيب خاص لاجل خصوصيه خارجيه بحيث لو كان في غيره لم يكن مجملا كقول عقيل بن ابي طالب امرني معاويه بلعن علي عليه السلام «الافالعهوه» و قال بعض اصحابنا حين سئل عن الخليفه بعد النبي صلى الله عليه و آله قال: من بنته في بيته و منها ما يكون مجملا- باعتبار نفس التركيب كقوله تعالى: «إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» حيث إنه قيل: يحتمل ان يكون المراد بالمعطوف الزوج فيكون العفو عما في ذمه الزوجه اذا قبضت المهر و ان يكون ولي الزوجه فيكون المعفو عنه الزوج يابراء ذمته عن المهر. ر. ك: منتهى الدرايه ٣ / ٧٧٢]. كما انه قد يكون الاجمال في القول المفرد الحاصل بسبب الاعلال كمختار المشترك بين صيغه الفاعل و المفعول او بسبب عدم العلم بالوضع كما في لفظ الصعيد ... ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١ / ٣٦٠.

٢- متشابهات قرآن از نظر بحث فعلي، جزء مجملات است.

۱- «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...»، سوره مائده، آیه ۳۸.

آیه مذکور به جهت اشتغال بر کلمه «ایدی» محلّ بحث واقع شده که آیا در قسمت معینی از «ید» ظهور دارد یا مجمل است و باید با آن معامله مجمل (۱) نمود.

۲- «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...»، سوره نساء، آیه ۲۳.

۳- «... أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ»، سوره مائده، آیه ۱.

در آیتین مذکورتن، تحلیل و تحریم به اعیان خارجیّه نسبت داده شده درحالی که اسناد تحلیل و تحریم به ذوات، فاقد معنا هست و مفهومی ندارد، ذوات، حلال یا حرام باشد بلکه افعال متعلق به ذوات، حلال و حرام است لذا آن دو آیه- و امثال آن ها- محلّ بحث واقع شده که آیا از موارد اجمال (۲) است یا نه به عبارت دیگر آیا آیات و روایاتی که حلیّت و حرمت را به ذوات نسبت داده در تمام افعال متعلق به ذوات ظهور دارد یا در افعال خاصّی.

ص: ۵۸۴

۱- و وجه الاجمال إما لان اليد تستعمل فی الانامل و الاصابع و نفس الكف و ما ينتهي الى المرفق و ما ينتهي الى المنكب و ليس فی الآیه الشريفه قرينه على تعيين المراد. و إما لان تعليق القطع باليد مجمل اذ لا- ظهور له فی محل القطع نظیر قولك: قطعت الحبل حيث يتردد محل القطع بين كل جزء من أجزائه، ... ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۸.

۲- وجه الاجمال فی آیات التحليل و التحريم امتناع تعلقهما بالاعیان فلا بدّ من التقدير و الصالح للتقدير متعدد و ليس بعضه معينا اذ لا قرينه و يمكن دفعه بان الاطلاق يقتضى تقدير كل ما هو صالح للتقدير من افعال المكلف المتعلقة بتلك الاعیان و لو بتقدير الجامع بينها الا ان يكون جهه ظاهره ينصرف اليها الكلام كما فی الآيتين الشريفتين و لذا لم يتوهم احد من الصحابه اجمال آیه تحریم الامهات من جهه احتمال كل من اللمس و النظر و الكلام و التعظيم و غير ذلك. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۹.

و لا- يذهب عليك أنّ اثبات الاجمال أو البيان لا- يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من أنّ ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، و يكون قالبا لمعنى و هو ممّا يظهر بمراجعته الوجدان، فتأمل (١) [١].

ثمّ لا- يخفى أنّهما وصفان اضافيان ربما يكون مجملا عند واحد، لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه، و مبينا لدى الآخر، لمعرفته، و عدم

- شرح :

٤- «لا صلاح الا بطهور»، فقيه: ١/ ٣٥، باب ١٤.

روایت مذکور هم محلّ بحث واقع شده که آیا اجمال (٢) دارد یا نه؟

[١]- تذکر: در کتب اصولی درباره مجمل و مبين «مشروحا» بحث شده لکن مصنف رحمه الله با بیان دو نکته اثبات می نمایند که آن بحث ها از نظر «اصولی»، بدون فائده است که اینک به بیان آن دو نکته می پردازیم:

١- مجمل و مبين بودن «کأنّ» دو امر وجدانی هست، چیزی نیست که انسان بخواهد با برهان ثابت کند، فرضا اگر فلان لفظ، نزد فلان شخص در معنایی ظهور داشت، مبين است و چنانچه فاقد ظهور بود، نمی توان برهان اقامه نمود که آن لفظ، واجد ظهور است.

قوله: «فتأمل»، گاهی مبين بودن از طریق برهان، ثابت می شود.

ص: ٥٨٥

-
- ١- و لعل البرهان على ذلك اى على الظهور هو ذلك الوجدان فانه اذا تبادر معنى من سماع اللفظ الى اذهان اهل تلك اللغة يكون دليلا على ظهوره فيه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٣٦١.
 - ٢- و وجه الاجمال انه- بناء على الاعم- يمكن تقدير الصحه كما يمكن تقدير الكمال و لا قرينه معينه لاحدهما و يمكن دفعه بان الصحه اقرب عرفا و اعتبارا الى نفي الذات من نفي الكمال و الاقرب كذلك يكون اظهر. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ٥٦٩.

التّصادم بنظره، فلا يهْمَنَّا التّعَرُّضُ لموارد الخلاف و الكلام، و النّقص و الابرام في المقام، و على الله التّوكّل و به الاعتصام [۱].

- شرح :

[۱]- ۲: مجمل و مبين بودن، دو وصف اضافی (۱) هست- نه واقعی- و به لحاظ افراد، متفاوت می باشد. ممکن است یک لفظ، نزد کسی مبين امّا از نظر فرد ديگر، مجمل باشد مثلاً- کسی که درباره کلمه «صعيد»- در آیه فَتَيَمَّمُوا صِيْدًا طَيِّبًا* تحقیق نموده و برایش مشخص شده که موضوع له آن، تراب خالص است در این صورت، آیه تيمّم برای او اجمال ندارد امّا فرد دیگری که تحقیق نموده لکن برایش مشخص نشده که صعيد به حسب لغت و عرف برای تراب خالص وضع شده یا برای «مطلق وجه الارض» در این صورت، آیه تيمّم از نظر او اجمال دارد (۲) پس نمی توان گفت آیه مذکور «مطلقاً» مجمل است و نمی توان گفت «مطلقاً» مبين است.

نتیجه: عنوان مجمل و مبين بودن، دو امر اضافی و نسبت به افراد، مختلف است.

جمع بندی: باتوجه به دو نکته مذکور وجهی ندارد- مهم نیست- که هریک از موارد اختلاف بین اصولیین را بررسی نمائیم که آیا مجمل است یا مبين زیرا گفتیم:

۱- مجمل و مبين بودن، دو امر اضافی هست. ۲- آن مسئله، برهانی نیست بلکه وجدانی می باشد.

و الحمد لله اولاً و آخراً

و صلی الله علی محمد و آله الطيبين الطاهرين

به تاریخ بیست و هفتم رمضان ۱۴۱۷ هجری قمری.

ص: ۵۸۶

۱- بخلاف مطلق یا مقید بودن که دو صفت واقعی برای مطلق و مقید است.

۲- گاهی هم ممکن است انسان، موضوع له لفظ را بدانند اما شیء در کلام ذکر شده که با موضوع له منافات دارد و در حقیقت چون کلام مکتف « بما يصلح للقرینه » هست، اجمال پیدا کرده.

فهرستها

اشاره

ص: ۵۸۷

الموضوع الصفحه

المقصد الثانى: فى النواهى فصل: فى ماده النهى و صبغته ٣

فصل: فى اجتماع الامر و النهى ١٠

بيان المراد بالواحد الذى تعلق به الامر و النهى ١٠

الفرق بين مسأله الاجتماع و مسأله النهى فى العباده ١٣

تقرير الفصول فى الفرق بين المسألتين ١٦

فى كون مسأله الاجتماع اصوليه ١٩

فى كون المسأله عقليه لا لفظيه ٢٢

شمول النزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع لانواع الايجاب و التحريم ٢٦

اعتبار المندوحه ٢٩

توهم ابتناء النزاع على القول بتعلق الاحكام بالطبائع ٣٢

اعتبار وجود المناطين فى المجمع ٣٦

ما يستكشف به المناط ٣٨

ثمره بحث الاجتماع و احكامها ٤٤

ص: ٥٨٩

الفرق بين الاجتماع و التعارض ٥٢

دليل الامتناع و تمهيد مقدمات ٥٤

تضاد الاحكام الخمسه ٥٥

تعلق الحكم الشرعى بالموجود خارجا ٥٧

عدم ايجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون ٦٠

المتحد وجودا متحد ماهيه ٦١

بعض ادله المجوزين ٧٣

اقسام العبادات المكروهه ٧٨

الجواب عن القسم الاول من العبادات المكروهه ٨٠

الجواب عن القسم الثانى من العبادات المكروهه ٨٧

الجواب عن القسم الثالث من العبادات المكروهه ٩٢

تنبيهات مسأله الاجتماع التنبيه الاول: مناط الاضطرار الرافع للحرمة ١٠٧

حكم الاضطرار بسوء الاختيار ١٠٩

حكم الصلاه فى الدار المغصوبه اضطرارا ١٣٩

التنبيه الثانى: صغرويه الدليلين لكبرى التعارض او التراحم ١٤٤

وجوه ترجيح النهى على الامر فى حال الاجتماع و الاشكال فيها: ١٥١

١- النهى اقوى دلالة من الامر ١٥١

٢- اولويه دفع المفسده من جلب المنفعه ١٥٧

٣- الاستقراء ١٦٤

التنبيه الثالث: الحاق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات ١٧٣

فصل: فى ان النهى عن الشىء هل يقتضى فساده ام لا ١٧٥

هل المسأله لفظيه أو عقليه ١٧٧

ص: ٥٩٠

شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي و التبعى ١٧٩

تعيين المراد من العباده فى المسأله ١٨٤

تحرير محل النزاع ١٨٨

تفسير وصفى الصحه و الفساد ١٨٩

الصحه و الفساد عند المتكلم و الفقيه ١٩٤

تحقيق حال الاصل فى المسأله ٢٠١

اقسام متعلق النهى ٢٠٤

النهى عن المعامله ٢١٣

اقتضاء النهى الفساد فى العبادات ٢١٣

عدم اقتضاء النهى الفساد فى المعاملات ٢٢٢

الاستدلال على اقتضاء الحرمة للفساد بالاخبار ٢٢٦

ما حكى عن ابى حنيفه و الشيبانى من دلالة النهى على الصحه ٢٢٩

المقصد الثالث فى المفاهيم تعريف المفهوم و انه من صفات المدلول او الدلاله ٢٣٦

فصل: فى مفهوم الشرط ٢٤٢

تقرير ادله منكرى المفهوم و المناقشه فيها ٢٤٠

ضابط اخذ المفهوم ٢٤٦

اشكال و دفع ٢٧٢

اذا تعدد الشرط و قلنا بالمفهوم فهل يخصص مفهوم كل بمنطوق آخر ٢٨١

تداخل المسبيات ٢٨٩

فصل: فى مفهوم الوصف ٣١٣

تحرير محل النزاع ٣٢٢

فصل: فى مفهوم الغايه ٣٢٧

ص: ٥٩١

دخول الغايه فى المغيبى و عدمه ٣٣٠

فصل: مفهوم الاستثناء ٣٣٢

مفاد كلمه الاخلاص ٣٣٥

فى دلالة «انما» على الحصر ٣٣٩

افاده المسند اليه المعرف باللام للحصر ٣٤٤

فصل: فى مفهوم اللقب و العدد ٣٤٨

المقصد الرابع فى العام و الخاص فصل: فى تعريف العام ٣٥١

اقسام العام ٣٥٤

فصل: فى انه هل للعموم صيغه تخصه ٣٦٠

فصل: فى بيان ما دل على العموم ٣٦٣

فصل: فى تحقيق العام المخصص ٣٧١

فصل: فى المخصص المجمل ٣٨٧

المخصص اللفظى المجمل مفهوما ٣٨٧

المخصص اللفظى المجمل مصداقا ٣٩٤

المخصص اللبى المجمل مصداقا ٤٠٢

احراز المشتبه بالاصل الموضوعى ٤١٢

التمسك بالعام فى غير الشك فى التخصيص ٤١٩

مورد حجيّه اصاله العموم ٤٣١

فصل: فى العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ٤٣٤

الفرق فى الفحص بين الاصول اللفظيه و العمليه ٤٤٠

فصل: فى الخطابات الشفاهيه ٤٤٢

لا يصح توجيه الخطاب الى الغائب و المعدوم ٤٤٤

ص: ٥٩٢

وضع ادوات النداء للخطاب الانشائي ٤٥١

فصل: ثمره خطابات المشافهه للمعدومين و المناقشه فيها ٤٦٠

فصل: تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده ٤٧٢

فصل: في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف ٤٨١

فصل: الاستثناء المتعقب للجمل المتعدده ٤٨٧

فصل: في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٤٩٥

فصل: في تعارض العام و الخاص و صورته ٥٠٤

حقيقه النسخ ٥١١

البداء ٥١٧

ثمره النسخ و التخصيص ٥٢٣

المقصد الخامس في المطلق و المقيد و المجمل و المبين فصل: تعريف المطلق ٥٢٥

الالفاظ التي يطلق عليها المطلق ٥٢٦

١- اسم الجنس ٥٢٦

٢- علم الجنس ٥٣١

٣- المفرد المعرف باللام ٥٣٤

٤- النكره ٥٤١

فصل: في مقدمات الحكمه ٥٤٨

الاصل كون المتكلم في مقام البيان ٥٥٥

انواع الانصراف ٥٥٧

اذا كان للمطلق جهات عديده ٥٦٣

فصل: فى المطلق و المقيد المتنافيين ٥٦٥

عدم حمل المطلق على المقيد فى المستحبات ٥٧٢

ص: ٥٩٣

عدم اختصاص الحمل على المقيد بالحكم التكليفي و شموله للوضعي ٥٧٦

اختلاف نتيجة مقدمات الحكمه ٥٧٧

فصل: في المجمل و المبين ٥٨٢

ص: ٥٩٤

موضوع صفحه

مقصد دوّم «نواهی» متعلق نهی، ترک است یا کف؟ ۴

آیا صیغه نهی، دال بر دوام و تکرار است؟ ۷

اجتماع امر و نهی ۱۰

مقصود از کلمه «واحد» چیست؟ ۱۰

فرق بین مسئله «اجتماع امر و نهی» با «نهی در عبادت» ۱۳

نقد و بررسی کلام صاحب فصول در تفاوت دو مسئله ۱۶

مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است ۱۹

مسأله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟ ۲۲

آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می شود؟ ۲۶

آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه، معتبر است؟ ۲۹

بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسئله تعلق احکام به طبایع ندارد ۳۲

اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماعی ۳۶

ص: ۵۹۵

مناط امر و نهی در ماده اجتماع، چگونه احراز می شود؟ ۳۹

ثمره بحث اجتماع امر و نهی ۴۴

فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی ۵۲

تضاد احکام خمس ۵۵

متعلق تکالیف چیست؟ ۵۷

تعدد عنوان، باعث تعدد معنون نمی شود ۶۰

دفع دو توهم ۶۱

تقریر دلیل امتناع ۶۶

ادله مجوزین: ۶۷

دلیل اول قائلین به جواز اجتماع ۶۷

رد دلیل اول مجوزین ۷۰

دلیل دوم قائلین به جواز اجتماع ۷۰

رد دلیل دوم مجوزین ۷۲

دلیل سوم قائلین به جواز ۷۳

رد دلیل سوم مجوزین ۷۵

عبادات مکروهه بر سه قسم است ۷۹

احکام عبادات مکروهه: ۸۰

حکم قسم اول ۸۰

حکم قسم دوم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد ۸۷

حکم قسم سوم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد ۹۲

دلیل چهارم قائلین به جواز اجتماع ۱۰۲

رد دلیل چهارم مجوزین ۱۰۳

تنبیها ت مسئله اجتماع امر و نهی ۱۰۷

ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟ ۱۰۷

ص: ۵۹۶

حکم اضطرار به سوء اختیار ۱۱۰

ثمره مسأله خروج از دار غضبی ۱۳۹

وجوه ترجیح نهی بر امر و نقد و بررسی آن: ۱۵۱

۱- اقوائت دلالت نهی، نسبت به امر ۱۵۱

۲- اولویت دفع مفسده از جلب منفعت ۱۵۷

۳- استقرا ۱۶۴

الحاق تعدد اضافات به تعدد جهات ۱۷۲

آیا نهی در شیء مقتضی فساد آن شیء هست یا نه؟ ۱۷۵

ملاک بحث، شامل نهی «تنزیهی» هم می شود ۱۷۹

آیا نهی «غیری» هم داخل بحث فعلی هست یا نه؟ ۱۸۱

آیا نهی «تبعی» هم داخل محل نزاع هست یا نه؟ ۱۸۳

معنای عبادت ۱۸۴

مقصود از «شیء» در عنوان بحث چیست؟ ۱۸۸

معنای «صحت» و «فساد» ۱۸۹

صحت و فساد از احکام شرعیه است یا عقلیه یا اعتباریه؟ ۱۹۴

تأسیس اصل ۲۰۲

اقسام تعلق نهی به عبادت ۲۰۴

اقسام تعلق نهی به معامله ۲۱۳

نهی در عبادت، مقتضی فساد است ۲۱۴

آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟ ۲۲۲

آیا نهی، بر صحت متعلق خود دلالت می کند؟ ۲۲۹

ص: ۵۹۷

مقصد سوّم «مفاهیم» تعریف مفهوم ۲۳۶

مفهوم شرط ۲۴۲

ادله قائلین به ثبوت مفهوم شرط و نقد و بررسی آن: ۲۴۷

۱- تبادل ۲۴۷

۲- انصراف ۲۴۸

۳- مقدمات حکمت ۲۵۰

ادله منکرین مفهوم شرط و نقد و بررسی آن ۲۶۰

ضابطه اخذ و اثبات مفهوم ۲۶۶

تعدد شرط و وحدت جزا ۲۸۱

تداخل یا عدم تداخل مسببات ۲۸۹

اقوال در بحث تداخل ۲۹۱

مختصری از زندگی نامه محقق خوانساری «ره» ۲۹۱

تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل ۲۹۲

نقد و بررسی کلام فخر المحققین «ره» در بحث تداخل ۳۰۵

نقد و بررسی تفصیل علامه حلی «ره» در بحث تداخل ۳۰۹

مختصری از زندگی نامه علامه حلی ۳۰۹

تعیین محل نزاع در بحث تداخل ۳۱۱

مفهوم وصف ۳۱۳

تعیین محل نزاع در مفهوم وصف ۳۲۲

مفهوم غایت ۳۲۷

آیا غایت، داخل در مغیا هست؟ ۳۳۰

مفهوم استثنا ۳۳۲

ص: ۵۹۸

حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟ ۳۳۷

ادوات دال بر حصر ۳۳۹

مفهوم لقب ۳۴۸

مفهوم عدد ۳۴۹

مقصد چهارم «عام و خاص» اقسام عام ۳۵۵

آیا اسما عدد از افراد عام است؟ ۳۵۹

آیا «عموم»، دارای لفظ خاصی هست؟ ۳۶۰

الفاظ دال بر عموم ۳۶۴

آیا عام مخصص، نسبت به «باقی» حجیت دارد؟ ۳۷۱

آیا اجمال مخصص به عام سرایت می کند یا نه؟ ۳۸۷

شبهه مصداقیه ۳۹۴

احراز مشتبّه به وسیله اصل موضوعی ۴۱۲

آیا در غیر از مورد تخصیص می توان به عام تمسک نمود؟ ۴۱۹

اصالت العموم در چه موردی حجت است؟ ۴۳۱

آیا قبل از فحص از مخصص می توان به «عام» عمل کرد؟ ۴۳۴

تفاوت «فحص» در محل بحث با «فحص» در اصول عملیه ۴۴۰

آیا خطابات شفاهیه، شامل غائبین و معدومین می شود یا نه؟ ۴۴۲

ثمره خطابات مشافهیه و مناقشه در آن ۴۶۰

تعقب عام به ضمیر ۴۷۲

تخصیص عام به مفهوم مخالف ۴۸۱

استثنای عقیب جمل متعدد ۴۸۷

ص: ۵۹۹

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر ۴۹۵

ادله مانعین و رد آن ۴۹۷

تعارض عام و خاص ۵۰۴

نسخ ۵۱۲

بداء ۵۱۸

ثمره بین نسخ و تخصیص ۵۲۳

مقصد پنجم «مطلق و مقید»، «مجمل و مبین» تعریف مطلق ۵۲۵

الفاظی که «مطلق» به آن ها گفته می شود ۵۲۷

۱- اسم جنس ۵۲۷

۲- علم جنس ۵۳۱

۳- مفرد معرّف به لام ۵۳۴

۴- نکره ۵۴۱

مقدمات حکمت ۵۴۸

تأسیس اصل ۵۵۵

اقسام انصراف ۵۵۷

آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدد باشد، می توان به آن تمسک نمود؟ ۵۶۳

حمل مطلق بر مقید ۵۶۵

حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست ۵۷۶

نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است ۵۷۷

مجمل و مبین ۵۸۲

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

