



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

مروری بر
کتابخانه
آخوند خراسانی
جلد ۱

مجتبیٰ حمیدی اصفهانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مروری بر کفایه الاصول

نویسنده:

مجتبی حمیدی اصفهانی

ناشر چاپی:

عطر عترت

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۵	مروری بر کفایه الاصول جلد ۱
۱۵	مشخصات کتاب
۱۵	اشاره
۱۷	فهرست مطالب
۲۹	مقدمه مولف
۳۰	امور سیزده گانه
۳۰	امر اول
۳۰	اشاره
۳۰	مبحث اول: موضوع علم
۳۰	اشاره
۳۰	مطلب اول: ضابطه موضوع در هر علم
۳۰	مطلب دوم: بیان اقسام واسطه
۳۱	مطلب سوم: بیان اقسام عرض
۳۲	مطلب چهارم: رابطه موضوع هر علم با موضوعات مسائل آن علم
۳۲	مبحث دوم: مسائل علم
۳۳	مبحث سوم: تمایز علوم
۳۳	مبحث چهارم: موضوع علم اصول
۳۴	مبحث پنجم: تعریف علم اصول
۳۷	امر دوم: وضع
۳۷	اشاره
۳۷	مبحث اول: تعریف وضع
۳۷	مبحث دوم: اقسام وضع
۳۷	اشاره

۳۷	اقسام وضع به اعتبار منشأ
۳۸	اقسام وضع به اعتبار موضوع
۳۸	اقسام وضع به اعتبار موضوع له
۳۹	مبحث سوم: معنای حروف
۴۰	مبحث چهارم: خبر و انشاء
۴۰	مبحث پنجم: اسماء اشاره و ضمائر
۴۱	امر سوم: ملاک صحت استعمال لفظ در معنای مجازی
۴۲	امر چهارم: انواع استعمال لفظ
۴۴	امر پنجم: نقش اراده در دلالت
۴۴	اشاره
۴۴	ادله مصنف
۴۶	امر ششم: وضع مرکبات
۴۷	امر هفتم: علائم حقیقت و مجاز
۵۰	امر هشتم: تعارض حالات لفظ
۵۰	اشاره
۵۰	تعارض احوال
۵۲	امر نهم: حقیقت شرعی
۵۲	اشاره
۵۳	توضیح حقیقت شرعی
۵۵	امر دهم: صحیح و اعم
۵۵	اشاره
۵۵	مبحث اول: مبنای بحث صحیح و اعم
۵۶	مبحث دوم: معنای صحت
۵۷	مبحث سوم: قدر جامع
۵۷	اشاره
۵۷	قدر جامع بر مبنای صحیحی

۶۰	قدر جامع بر مبنای اعمی
۶۳	مبحث چهارم: عام بودن وضع و موضوع له در الفاظ عبادات
۶۳	مبحث پنجم: ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی
۶۳	اشاره
۶۵	ادله صحیحی
۶۷	ادله اعمی
۷۱	سه امر پایانی
۷۱	امر اول: جریان نزاع در الفاظ معاملات
۷۲	امر دوم: بی ثمر بودن نزاع در الفاظ معاملات
۷۳	امر سوم: اجزای دخیل در ماموریه
۷۵	امر یازدهم: اشتراک لفظی
۷۵	اشاره
۷۵	اقوال در مورد امکان و وقوع مشترک لفظی
۷۵	اشاره
۷۵	دلیل قول اول
۷۵	دلیل قول دوم
۷۶	دلیل قول سوم
۷۶	دلیل قول چهارم
۷۸	امر دوازدهم: استعمال لفظ مشترک در بیش از یک معنا
۷۸	اشاره
۷۸	مبحث اول: تحریر محل نزاع
۷۸	مبحث دوم: ذکر اقوال در مساله
۷۸	مبحث سوم: دلیل مصنف
۷۹	مبحث چهارم: بیان اقوال در مساله
۸۳	امر سیزدهم: مشتق
۸۳	مقصد اول: بیان محل نزاع

۸۳ اشاره
۸۳ اشاره
۸۳ مقصود از مشتق
۸۵ اقسام اتحاد
۸۵ مشتقات مورد نزاع
۸۵ صور چهارگانه اخذ مبدا اشتقاق در ذات
۸۷ یک فرع فقهی
۸۷ جریان نزاع در اسم زمان
۸۸ دو شاهد
۸۸ افعال و مصادر مزیده
۸۹ دلالت یا عدم دلالت فعل بر زمان
۸۹ نقض های چهارگانه
۹۰ معنای حرفی
۹۱ اقسام تصور معنای حرفی و اسمی
۹۲ اختلاف مشتقات در مبادی
۹۳ مقصود از «حال»
۹۵ اصل در وضع مشتق
۹۶ اقوال در مساله
۹۶ ادله مصنف
۹۷ ادله قائلین به اعم
۱۰۰ امر اول: مشتق، بسیط یا مرکب
۱۰۵ امر دوم: فرق مفهوم مشتق و مبدا اشتقاق
۱۰۶ امر سوم: ملاک حمل
۱۰۷ امر چهارم: تغایر مفهومی بین مبدا و ذات
۱۰۷ امر پنجم: اعتبار قیام مبدا به ذات
۱۰۷ اشاره

- ۱۰۸ ----- اقسام محمول
- ۱۰۹ ----- امر ششم: کیفیت اسناد مبدا به ذات
- ۱۰۹ ----- اشاره
- ۱۱۱ ----- مقصد اول: اوامر
- ۱۱۱ ----- فصل اول: آنچه متعلق به ماده امر است
- ۱۱۱ ----- اشاره
- ۱۱۱ ----- جهت اول: معنای لفظ امر
- ۱۱۱ ----- معنای لغوی
- ۱۱۲ ----- معنای اصطلاحی
- ۱۱۲ ----- جهت دوم: اعتبار علو و استعلا در معنای امر
- ۱۱۳ ----- جهت سوم: حقیقت بودن امر در وجوب
- ۱۱۵ ----- جهت چهارم: رابطه طلب و اراده
- ۱۱۵ ----- اقسام طلب وجوبی
- ۱۱۵ ----- مقصود از طلب
- ۱۱۶ ----- مقایسه طلب و اراده
- ۱۱۶ ----- نظر مصنف در بحث طلب و اراده
- ۱۱۷ ----- تفصیل مطلب
- ۱۱۷ ----- دلیل مصنف بر اتحاد طلب و اراده
- ۱۱۸ ----- دلیل اشاعره بر مغایرت طلب و اراده
- ۱۲۰ ----- اشکال و دفع
- ۱۲۱ ----- فصل دوم: آنچه متعلق به صیغه امر است
- ۱۲۱ ----- اشاره
- ۱۲۱ ----- مبحث اول: معنای صیغه امر
- ۱۲۳ ----- مبحث دوم: دلالت صیغه امر
- ۱۲۴ ----- مبحث سوم: ظهور جمله های خبری در مقام طلب
- ۱۲۶ ----- مبحث چهارم: ظهور انصرافی صیغه امر در وجوب

۱۲۶	مبحث پنجم: تعبدی و توصلی
۱۲۶	اشاره
۱۲۶	مقدمه اول: معنای وجوب توصلی و تعبدی
۱۲۷	مقدمه دوم: معنای تقرب، در واجب تعبدی
۱۳۰	مقدمه سوم: بطلان تمسک به اطلاق امر
۱۳۱	مبحث ششم: دلالت صیغه بر وجوب نفسی تعیینی عینی
۱۳۱	تقسیمات واجب
۱۳۱	اشاره
۱۳۲	تقسیم اول: نفسی و غیره
۱۳۲	تقسیم دوم: تعیینی و تخییری
۱۳۲	تقسیم سوم: عینی و کفایی
۱۳۲	مبحث هفتم: ظهور امر عقیب حظر
۱۳۲	اشاره
۱۳۳	اقوال در مساله
۱۳۳	مبحث هشتم: مره و تکرار
۱۳۳	اشاره
۱۳۶	کیفیت امتثال
۱۳۶	تحقیق مطلب
۱۳۷	مبحث نهم: فور و تراخی
۱۳۷	اشاره
۱۳۷	استدلال به آیات بر فور
۱۳۹	فصل سوم: اجزاء
۱۳۹	اشاره
۱۳۹	امر اول: مقصود از «وجهه» در عنوان مساله
۱۴۰	امر دوم: مقصود از «اقتضاء» در عنوان مساله
۱۴۰	اشاره

- ۱۴۰ ----- معیار در تشخیص معنای «قتضاء» -----
- ۱۴۱ ----- امر سوم: معنای اجزاء -----
- ۱۴۲ ----- امر چهارم: تفاوت مساله اجزاء با دو مساله «مره و تکرار» و «تبعیت قضاء از أداء» -----
- ۱۴۲ ----- تفاوت مساله اجزاء با مساله مره و تکرار -----
- ۱۴۲ ----- تفاوت مساله اجزاء با مساله تبعیت قضاء از أداء -----
- ۱۴۲ ----- اشاره -----
- ۱۴۲ ----- موضع اول: اجزاء اتیان مامور به، از اعاده -----
- ۱۴۳ ----- موضع دوم -----
- ۱۴۳ ----- اشاره -----
- ۱۴۳ ----- مقام اول: اجزاء و عدم اجزاء امر اضطراری از امر واقعی -----
- ۱۴۳ ----- اشاره -----
- ۱۴۳ ----- بحث ثبوتی -----
- ۱۴۶ ----- بحث اثباتی -----
- ۱۴۷ ----- مقام دوم: اجزاء و عدم اجزاء امر ظاهری از امر واقعی -----
- ۱۴۷ ----- اشاره -----
- ۱۴۷ ----- اقسام حکم ظاهری -----
- ۱۴۷ ----- اشاره -----
- ۱۴۷ ----- بحث اول: اصول جاریه در تنقیح موضوع -----
- ۱۵۰ ----- بحث دوم: اصول جاریه در تکلیف -----
- ۱۵۰ ----- اشاره -----
- ۱۵۱ ----- دو تذنیب -----
- ۱۵۱ ----- تذنیب اول: اجزاء در قطع وجدانی طریقی به حکم -----
- ۱۵۲ ----- تذنیب دوم: پاسخ به اشکالی بر اجزاء -----
- ۱۵۴ ----- فصل چهارم: مقدمه واجب -----
- ۱۵۴ ----- اشاره -----
- ۱۵۴ ----- امر اول -----

- ۱۵۴ اشاره
- ۱۵۴ مطلب اول: فقهی یا اصولی بودن مساله
- ۱۵۴ مطلب دوم: عقلی یا لفظی بودن مساله
- ۱۵۵ امر دوم: تقسیمات مقدمه
- ۱۵۹ امر سوم: تقسیمات واجب
- ۱۵۹ تقسیم اول: مطلق و مشروط
- ۱۵۹ اشاره
- ۱۶۴ تذنیب
- ۱۶۴ مطلب اول
- ۱۶۴ مطلب دوم
- ۱۶۵ واجب معلق و منجز
- ۱۶۷ تنبیه
- ۱۷۱ واجب نفسی و غیره
- ۱۷۳ دو تذنیب
- ۱۷۶ امر چهارم: تبعیت مقدمه از ذی المقدمه
- ۱۷۶ اشاره
- ۱۸۳ واجب اصلی و تبعی
- ۱۹۳ فصل پنجم: ضد (آیا امر به شیء، اقتضاء نهی از ضد آن را دارد؟)
- ۱۹۳ امر اول: مفهوم اقتضاء و ضد
- ۱۹۳ امر دوم
- ۱۹۶ امر سوم
- ۱۹۷ امر چهارم
- ۱۹۸ بحث ترتب
- ۲۰۱ فصل ششم: عدم جواز امر، هنگام انتفای شرط
- ۲۰۳ فصل هفتم: تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد
- ۲۰۶ فصل هشتم: عدم بقای جواز، بعد از نسخ وجوب

- فصل نهم: واجب تعیینی و تخییری ۲۰۸
- فصل دهم: وجوب کفائی ۲۱۳
- فصل یازدهم: واجب موقت و غیر موقت ۲۱۴
- فصل دوازدهم: امر به «امر به شیء» ۲۱۷
- فصل سیزدهم: امر مجدد ۲۱۸
- مقصد دوم: نواهی ۲۱۹
- اشاره ۲۱۹
- اجتماع امر و نهی ۲۲۲
- امر اول: مقصود از واحد در عنوان مساله ۲۲۲
- امر دوم: تفاوت مساله اجتماع امر و نهی با مساله نهی در عبادات ۲۲۲
- امر سوم: اصولی یا کلامی بودن بحث ۲۲۴
- امر چهارم: عقلی بودن مساله ۲۲۵
- امر پنجم: عمومیت نزاع ۲۲۶
- امر ششم: رد بیان صاحب فصول ۲۲۷
- امر هفتم: بیان دو توهم ۲۲۷
- امر هشتم: تفاوت اجتماع امر و نهی با باب تعارض ۲۲۸
- امر نهم: ملاک مجمع ۲۲۹
- امر دهم: ثمره نزاع ۲۳۰
- تنبيهات مساله اجتماع ۲۴۲
- دلالت نهی بر فساد و بطلان ۲۵۸
- امر اول: نسبت این مساله با مساله اجتماع امر و نهی ۲۵۸
- امر دوم: عقلی بودن مساله ۲۵۸
- امر سوم: وجود ملاک بحث در نهی تنزیهی ۲۵۹
- امر چهارم: مفهوم عبادت ۲۶۰
- امر پنجم: مفهوم شیء ۲۶۱
- امر ششم: مفهوم صحت و فساد ۲۶۱

- ۲۶۴ امر هفتم: مقتضای اصل اولی
- ۲۶۵ امر هشتم: تحریر محل نزاع
- ۲۷۰ تذنیب
- ۲۷۲ مقصد سوم: مفاهیم
- ۲۷۲ اشاره
- ۲۷۴ مفهوم شرط
- ۲۷۴ ادله مثبتین مفهوم شرط
- ۲۷۷ ادله منکرین مفهوم شرط
- ۲۸۰ سه امر پایانی
- ۲۸۰ امر اول: مقصود از حکم
- ۲۸۳ امر دوم: تعدد شرط و وحدت جزا
- ۲۸۴ امر سوم: تداخل یا عدم تداخل در مسببات
- ۲۹۰ مفهوم وصف
- ۲۹۰ ادله قائلین به مفهوم وصف
- ۲۹۲ دلیل منکرین مفهوم وصف
- ۲۹۵ مفهوم غایت
- ۲۹۸ مفهوم استثناء
- ۲۹۹ ادوات حصر
- ۳۰۳ مفهوم عدد
- ۳۰۴ درباره مرکز

مروری بر کفایه الاصول جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : حمیدی اصفهانی، مجتبی.

عنوان و نام پدیدآور : مروری بر کفایه الاصول جلد اول / تالیف مجتبی حمیدی اصفهانی.

مشخصات نشر : اصفهان: عطرعترت، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری : ۵۵۲ص. ۲ج

شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۱۱۴-۰۶۷-۹

وضعیت فهرست نویسی : فیا

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه: ص. ۵۱۱-۵۲۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.

یادداشت : نمایه.

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ / ۳آ/ ک ۱۳۸۹ ۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٢

فهرست مطالب

مقدمه مولف.. ۱۰

امور سیزدهگانه. ۱۱

امر اول. ۱۱

مبحث اول: موضوع علم. ۱۱

مبحث دوم: مسائل علم. ۱۳

مبحث سوم: تمایز علوم. ۱۴

مبحث چهارم: موضوع علم اصول. ۱۴

مبحث پنجم: تعریف علم اصول. ۱۵

امر دوم: وضع. ۱۸

مبحث اول: تعریف وضع. ۱۸

مبحث دوم: اقسام وضع. ۱۸

مبحث سوم: معنای حروف.. ۲۰

مبحث چهارم: خبر و انشاء. ۲۱

مبحث پنجم: اسماء اشاره و ضمائر. ۲۱

امر سوم: ملاک صحت استعمال لفظ در معنای مجازی.. ۲۲

ص: ۳

امر چهارم: انواع استعمال لفظ.. ۲۳

امر پنجم: نقش اراده در دلالت.. ۲۵

امر ششم: وضع مرکبات.. ۲۷

امر هفتم: علائم حقیقت و مجاز. ۲۸

امر هشتم: تعارض حالات لفظ.. ۳۱

تعارض احوال ۳۱

امر نهم: حقیقت شرعیه. ۳۳

توضیح حقیقت شرعیه. ۳۴

امر دهم: صحیح و اعم. ۳۶

مبحث اول: مبنای بحث صحیح و اعم. ۳۶

مبحث دوم: معنای صحت ۳۷

مبحث سوم: قدر جامع. ۳۸

مبحث چهارم: عام بودن وضع و موضوع له در الفاظ عبادات.. ۴۴

مبحث پنجم: ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی.. ۴۴

سه امر پایانی.. ۵۲

امریازدهم: اشتراك لفظی.. ۵۶

اقوال در مورد امکان و وقوع مشترك لفظی.. ۵۶

امر دوازدهم: استعمال لفظ مشترك در بیش از يك معنا ۵۹

مبحث اول: تحریر محل نزاع.. ۵۹

مبحث دوم: ذکر اقوال در مساله. ۵۹

مبحث سوم: دلیل مصنف.. ۵۹

مبحث چهارم: بیان اقوال در مساله. ۶۰

امر سیزدهم: مشتق ۶۴

مبحث اول: بیان محل نزاع.. ۶۴

امر اول: مشتق، بسیط یا مرکب.. ۸۰

امر دوم: فرق مفهوم مشتق و مبدا اشتقاق. ۸۵

امر سوم: ملاک حمل.. ۸۶

امر چهارم: تغایر مفهومی بین مبدا و ذات ۸۷

امر پنجم: اعتبار قیام مبدا به ذات.. ۸۷

امر ششم: کیفیت اسناد مبدا به ذات ۸۹

مقصد اول: اوامر. ۹۱

فصل اول: آنچه متعلق به ماده امر است.. ۹۱

جهت اول: معنای لفظ امر. ۹۱

جهت دوم: اعتبار علو و استعلا در معنای امر. ۹۲

جهت سوم: حقیقت بودن امر در وجوب.. ۹۳

جهت چهارم: رابطه طلب و اراده. ۹۵

فصل دوم: آنچه متعلق به صیغه امر است.. ۱۰۱

مبحث اول: معنای صیغه امر. ۱۰۱

مبحث دوم: دلالت صیغه امر. ۱۰۲

مبحث سوم: ظهور جمله های خبری در مقام طلب.. ۱۰۳

مبحث چهارم: ظهور انصرافی صیغه امر در وجوب.. ۱۰۵

مبحث پنجم: تبعدی و توصلی ۱۰۵

مبحث ششم: دلالت صیغه بر وجوب نفسی تعیینی عینی.. ۱۱۰

مبحث هفتم: ظهور امر عقبی حظر. ۱۱۱

مبحث هشتم: مره و تکرار. ۱۱۲

مبحث نهم: فور و تراخی ۱۱۶

فصل سوم: اجزاء. ۱۱۸

امر اول: مقصود از «وجهه» در عنوان مساله. ۱۱۸

امر دوم: مقصود از «اقتضاء» در عنوان مساله. ۱۱۹

امر سوم: معنای اجزاء. ۱۲۰

امر چهارم: تفاوت مساله اجزاء با دو مساله «مره و تکرار» و «تبعیت قضاء از أداء». ۱۲۱

فصل چهارم: مقدمه واجب.. ۱۳۲

امر اول ۱۳۲

امر دوم: تقسیمات مقدمه. ۱۳۳

امر سوم: تقسیمات واجب ۱۳۷

امر چهارم: تبعیت مقدمه از ذیالمقدمه. ۱۵۴

فصل پنجم: ضد. ۱۷۱

امر اول: مفهوم اقتضاء و ضد. ۱۷۱

امر دوم. ۱۷۱

امر سوم. ۱۷۴

امر چهارم. ۱۷۵

بحث ترتب.. ۱۷۶

فصل ششم: عدم جواز امر، هنگام انتفای شرط.. ۱۷۹

فصل هفتم: تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد. ۱۸۱

فصل هشتم: عدم بقای جواز، بعد از نسخ وجوب.. ۱۸۴

فصل نهم: واجب تعیینی و تخییری.. ۱۸۶

فصل دهم: وجوب کفائی ۱۹۱

فصل یازدهم: واجب موقت و غیر موقت ۱۹۲

فصل دوازدهم: امر به «امر به شیء». ۱۹۵

فصل سیزدهم: امر مجدد. ۱۹۶

مقصد دوم: نواهی.. ۱۹۷

اجتماع امر و نهی.. ۲۰۰

امر اول: مقصود از واحد در عنوان مساله. ۲۰۰

امر دوم: تفاوت مساله اجتماع امر و نهی با مساله نهی در عبادات.. ۲۰۰

امر سوم: اصولی یا کلامی بودن بحث.. ۲۰۲

امر چهارم: عقلی بودن مساله. ۲۰۳

امر پنجم: عمومیت نزاع.. ۲۰۴

امر ششم: رد بیان صاحب فصول. ۲۰۵

امر هفتم: بیان دو توهم. ۲۰۵

امر هشتم: تفاوت اجتماع امر و نهی با باب تعارض... ۲۰۶

امر نهم: ملاک مجمع. ۲۰۷

امر دهم: ثمره نزاع.. ۲۰۸

تنبيهات مساله اجتماع ۲۲۰

دلالت نهی بر فساد و بطلان.. ۲۳۶

امر اول: نسبت این مساله با مساله اجتماع امر و نهی.. ۲۳۶

امر دوم: عقلی بودن مساله. ۲۳۶

امر سوم: وجود ملاک بحث در نهی تنزیهی ۲۳۷

امر چهارم: مفهوم عبادت.. ۲۳۸

امر پنجم: مفهوم شیء. ۲۳۹

امر ششم: مفهوم صحت و فساد. ۲۳۹

امر هفتم: مقتضای اصل اولی.. ۲۴۲

امر هشتم: تحریر محل نزاع.. ۲۴۳

تذنیب.. ۲۴۸

مقصد سوم: مفاهیم. ۲۵۰

مفهوم شرط.. ۲۵۲

ادله مثبتین مفهوم شرط.. ۲۵۲

ادله منکرین مفهوم شرط.. ۲۵۵

سه امر پایانی.. ۲۵۸

مفهوم وصف.. ۲۶۸

ادله قائلین به مفهوم وصف.. ۲۶۸

دليل منكرين مفهوم وصف.. ٢٧٠

مفهوم غايت ٢٧٣

مفهوم استثناء. ٢٧٦

ادوات حصر. ٢٧٧

مفهوم عدد. ٢٨١

ص: ٩

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد و سپاس، خدای رحمان و رحیمی را سزد که احد است و صمد؛ و صلوات، فرستاده ای را شاید که رحمت بر عالمیان است و خاتم انبیا، و حق تعالی خود بر او صلوات فرستاده و مومنین را بدان امر فرموده؛ و تحیت، جانشینی را باید که در وصف او همین بس که نفس نبی است، و فرزندان پاک و طاهرش که مصباح هدایتند و سفینه نجات، و اصول را القا نموده اند تا راه استنباط فروع بر فقیهان هموار گردد؛ و سلام بر خاتم اوصیا که یگانه ملجأ است و پس از ناتوانی و ناامیدی ابنای بشر، عقل انسان را به حد کمال رساند و عدالت را به عالمیان بنماید.

کتاب کفایه الاصول، که مؤلف و مؤلف آن از جایگاه رفیع و والایی برخوردارند، و از ابتدا تا کنون مورد عنایت و توجه علما و بزرگان قرار داشته اند، تا آنجا که از بدو ارائه، محور مباحث و تالیفات اصولی قرار گرفته و غالب محافل درسی و منابع علمی در این موضوع را به خود اختصاص داده؛

تالیفی که تقریباً یک دور کامل از مباحث اصول الفقه را تالیف نموده و به واقع اثری است محققانه و مدققانه، که تلاش مؤلف در اختصار می باشد و عنایت او به جامعیت، اگرچه این امر، باعث شده تا اغلاق هایی در متن حاصل شود، که خود موجب برانگیختن تلاش شاگردان و بزرگان دیگر در بیان این نقاط، و عامل تدوین بیش از دوست شرح و حاشیه بر آن گردیده.

متن حاضر نیز در حد توان بسیار ناچیز مؤلف، تحریری از این اثر به زبان فارسی است که در حد امکان سعی نموده تا کلام مصنف را روشن و گویا بازنویسی نماید و برخی از اغلاقات آن را برطرف گرداند تا زمینه ورود به اصل کتاب فراهم آید.

امید که قابل توجه و استفاده واقع گردد.

مجتبی حمیدی اصفهانی

۱۳۹۸ هـ.ش

ص: ۱۰

امر اول

اشاره

این امر مشتمل بر پنج مبحث است:

مبحث اول: موضوع علم

اشاره

در این مبحث چهار مطلب مورد بحث است

مطلب اول: ضابطه موضوع در هر علم

هر علمی از سه جزء تشکیل شده است: موضوع، مبادی و مسائل علم.

تعریف موضوع علم (مشهور): موضوع هر علمی، عبارتست از چیزی که در آن علم از احوالات و عوارض ذاتی آن بحث می شود.

مثلا در علم نحو از احوالات کلمه و کلام بحث می شود. پس موضوع علم نحو، کلمه و کلام است.

مصنف نیز همین تعریف را می پذیرد و با اضافه کردن عبارت «أی: بلا واسطه فی العروض» محدوده عرض ذاتی را مشخص می نماید.

مطلب دوم: بیان اقسام واسطه

مراد از واسطه، چیزی است که سبب و واسطه قرار می گیرد تا چیزی عارض بر چیزی دیگر شود.

واسطه سه قسم است:

۱. واسطه در عروض: مانند اسناد حرکت به راکب وسیله نقلیه، در حالی که حرکت مربوط به وسیله نقلیه است نه راکب. در واقع چنین اسنادی، «إسناد إلی غیر من هول» است.

۲. واسطه در ثبوت: مانند اسناد حرکت به کسی که در حال راه رفتن است و در واقع حرکت از خود اوست. چنین اسنادی، «إسناد إلی من هو له» است.

۳. واسطه در اثبات: یعنی واسطه در علم؛ مانند علم به وجود آتش به واسطه دیدن دود.

مطلب سوم: بیان اقسام عرض

مراد از عارض همان محمول بر ذات است.

مراد از ذاتی، ذاتی در باب حمل و عرض است.

عروض عارض بر معروض:

۱. بالذات است و نیازی به واسطه ندارد؛ در این صورت:

۱.۱. عارض مساوی با معروض است؛ مانند: «الانسان متعجب»

۱.۲. عارض اعم از معروض است؛ مانند: «الناطق حیوان»

۱.۳. عارض اخص از معروض است؛ مانند: «الحيوان ناطق»

۲. نیازمند واسطه است؛ در این صورت:

۲.۱. واسطه داخلیه است؛ یعنی یا جنس معروض و یا فصل معروض است:

۲.۱.۱. واسطه اعم از معروض است، به عبارت دیگر واسطه جنس معروض است؛ مانند: «الانسان متحرک»، که حرکت برای انسان از جهت حیوان بودن اوست.

۲.۱.۲. واسطه اخص از معروض است، به عبارت دیگر واسطه فصل معروض است؛ مانند: «الانسان متکلم» که تکلم برای انسان از جهت ناطق بودن اوست.

۲.۲. واسطه خارجی است؛ یعنی خارج از ذات معروض است:

۲.۲.۱. واسطه خارجی اعم از معروض است؛ مانند: «الابیض متحيز» که تحيز به واسطه جسم بودن عارض بر ابيض شده است.

۲.۲.۲. واسطه مساوی با معروض است؛ مانند «الانسان ضاحک» که ضحک به واسطه متجب بودن بر انسان عارض شده است.

۲.۲.۳. واسطه اخص از معروض باشد؛ مانند: «الحيوان متکلم» که تکلم به واسطه اینکه گروهی از حیوانات (یعنی انسان) ناطق هستند بر حیوان عارض شده است.

۲.۲.۴. واسطه امری مباین با معروض باشد؛ مانند «الماء حار» که حرارت به واسطه آتش بر آب عارض شده و آتش با آب مباین است.

نظر مصنف: مراد از عوارض ذاتی، عوارضی است که یا بدون واسطه باشد و یا واسطه آن واسطه در ثبوت باشد.

مطلب چهارم: رابطه موضوع هر علم با موضوعات مسائل آن علم

رابطه بین موضوع هر علمی با موضوعات مسائل آن علم، «عینیت مصداقی» و «تغایر مفهومی» است، یعنی در مصداق خارجی متحدند، ولی در مفهوم تغایر دارند؛ به عبارت دیگر نسبت «کلی و فرد» یا «طبیعی و مصداق»، مثل نسبت «انسان» و «زید».

مبحث دوم: مسائل علم

مسائل علم، مجموعه ای از قضایای پراکنده و مختلف است که در غرض آن علم دخیل هستند.

مراد از غرض، چیزی است که علم مورد نظر به خاطر آن، تدوین شده و باعث جمع شدن مسائل علم است؛ مانند غرض علم نحو، که صیانت زبان از خطاست و هر مساله ای که ما را به این غرض برساند، از مسائل علم نحو می باشد؛ مانند مساله «الفاعل مرفوع».

از آنجا که برخی مسائل هستند که در علوم مختلف مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند و در اغراض متعددی دخیل هستند، لازم است ملاکی برای عدم تداخل علوم مشخص گردد. مانند مساله «مدلول صیغه امر» که در دو علم «اصول» و «لغت» مورد بحث قرار می‌گیرد. وجه تمایز علوم از یکدیگر، غرض هر علم است که مسائل مربوط به خود را دور هم جمع می‌نماید و یک علم خاص را تشکیل می‌دهد.

اگر بگوییم عامل تمایز علوم، موضوع یا محمول مسائل علم است، لازم می‌آید که هر مساله ای به تنهایی یک علم محسوب گردد.

مبحث چهارم: موضوع علم اصول

مصنف: موضوع علم اصول، یک عنوان کلی و طبیعی است که بر موضوعات مسائل مختلف اصولی، منطبق است، و نام یا عنوان خاصی ندارد.

مشهور و میرزای قمی: موضوع علم اصول، «ادله اربعه» با وصف و قید «دلیلیت» است؛ یعنی دلیل و حجت بودن، حیثیت تقییدی و جزء موضوع علم اصول است، نه حیثیت تعلیلی و خارج از آن. به عبارت دیگر، موضوع علم اصول، «الکتاب الدلیل»، «السنه الدلیل»، «الاجماع الدلیل» و «العقل الدلیل» است.

صاحب فصول: موضوع علم اصول ذات ادله اربعه است، یعنی خود کتاب، سنت، اجماع و عقل؛ بنابراین حجیت و دلیلیت، از عوارض موضوع است و از مسائل علم اصول، محسوب می‌شود.

نکته: مراد از سنت، «قول، فعل و تقریر معصوم» است، و مراد از حدیث، خبری است که راوی در آن به بیان قول، فعل و تقریر معصوم پرداخته است.

اشکال مصنف به دو تعریف: برخی از مباحث علم اصول مربوط به عوارض ادله اربعه نیست؛ چه از حیث ذات و چه از حیث دلالت. مانند مبحث حجیت خبر واحد، و یا مبحث تعادل و ترجیح که در این دو مبحث، بحث از عوارض سنت نیست بلکه بحث از عوارض حدیث است.

توجه شیخ انصاری: بازگشت تعاریف مزبور، به این مسأله است که «آیا سنت به واسطه خبر واحد ثابت می شود یا نه؟» و یا «سنت به کدامیک از متعارضین ثابت می شود؟»؛ بنابراین این مباحث جزء عوارض سنت خواهد بود.

پاسخ مصنف:

اگر مراد از سنت، حدیث باشد، در این صورت مراد از ثابت شدن سنت،

- یا ثبوت واقعی است، یعنی «آیا قول معصوم در خبر - مثلا - زراره وجود دارد یا نه؟» در این صورت بحث از وجود یا عدم موضوع است، نه عوارض موضوع.

- یا ثبوت تعبدی است، یعنی «آیا قول معصوم تعبدا با خبر واحد ثابت می شود یا نه؟» در این صورت نیز بحث از وجوب عمل به خبر واحد است، نه بحث از عوارض موضوع.

و اگر مراد از سنت، اعم از سنت و حدیث باشد، در این صورت بسیاری از مباحث از علم اصول خارج می شود، مانند مباحث الفاظ، چون این مباحث از عوارض غریبه است نه عوارض ذاتی.

مبحث پنجم: تعریف علم اصول

تعریف مشهور: «العلم هو العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعیه».

تعریف مصنف: «صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل».

اشکالات مصنف به تعریف مشهور:

هستند؛ در این صورت، بنا بر

مبنای کشف، مساله حجیت ظن مطلق از مسائل اصول است و نتیجه اش در طریق استنباط حکم شرعی واقع می گردد.

مبنای حکومت، این مساله از تعریف مشهور از علم اصول خارج است ولی تعریف مصنف این مساله را شامل می شود.

۲. مباحث اصول عملیه، گاهی در شبهات موضوعیه جاری می شود؛ مانند «أصالة الحلیه» که مربوط به علم فقه است و ربطی به اصول ندارد. و گاهی در شبهات حکمیه جاری می شود. اصول جاریه در شبهات حکمیه، دو قسم است:

الف. اصول عقلی، مانند براءت عقلی که نتیجه آن ترخیص و رفع المنع است و دلالتی بر حکم شرعی ندارد. این اصول هم از تعریف مشهور خارجند. چون در طریق استنباط حکم نیستند.

ب. اصول شرعی، مانند براءت شرعی؛ در اصول شرعیه هم دو مبنا وجود دارد:

یک. مفاد ادله این اصول - مثل حکم عقل - مجرد ترخیص است نه جعل حکم. تعریف مشهور شامل مباحث این مبنا نمی شود.

دو. مفاد ادله این اصول، جعل حکم شرعی ظاهری است، مانند اباحه ظاهریه. تعریف مشهور شامل این مباحث هم نمی شود؛ زیرا مفاد این اصول قواعدی نیست که در طریق استنباط حکم شرعی باشد.

ص: ۱۶

۱- انسدادیون دو گروه اند: گروهی قائل به کشف و گروهی قائل به حکومت. مراد از کشف آنست که بر فرض تمامیت مقدمات انسداد شارع مقدس مطلق ظن را در حق ما حجت و طریق به سوی احکامش قرار داده است؛ مراد از حکومت آنست که بر فرض تمامیت مقدمات انسداد خود عقل مستقلا حاکم به حجیت ظن مطلق است و ربطی به شارع ندارد.

اشاره

این امر مشتمل بر پنج مبحث است:

مبحث اول: تعریف وضع

وضع عبارت است از نوعی اختصاص و ایجاد ارتباط بین لفظ و معنا. منشأ وضع، گاهی تخصیص لفظ به معنا و گاهی کثرت استعمال است.

مبحث دوم: اقسام وضع

اشاره

وضع به سه اعتبار تقسیم می شود:

۱. به اعتبار منشأ وضع

۲. به اعتبار موضوع له

۳. به اعتبار موضوع

اقسام وضع به اعتبار منشأ

۱. وضع تعینی: اگر منشأ وضع تخصیص لفظ به معنا باشد آن را وضع تعینی می نامند.

در این نوع وضع، واضع ابتدا معنایی را تصور می نماید و سپس برای آن لفظی را در نظر می گیرد و به آن اختصاص می دهد.

۲. وضع تعینی: اگر منشأ وضع کثرت استعمال باشد آن را وضع تعینی می نامند.

در این نوع وضع، واضع یا اولین استعمال مشخص نیست.

اقسام وضع به اعتبار موضوع

مانند: وضع شخصی، وضع نوعی و...

اقسام وضع به اعتبار موضوع له

نکته: مراد از «وضع» در این تقسیم بندی، معنایی است که واضع در ابتدا تصور می نماید؛ و پس از اختصاص لفظ، به آن «موضوع له» گویند.

۱. وضع عام، موضوع له عام؛ اگر معنایی را که واضع در ابتدا در نظر می گیرد عام و کلی باشد، و واضع لفظ را برای همان معنای عام وضع نماید.

۲. وضع عام، موضوع له خاص؛ اگر معنایی را که واضع در ابتدا در نظر می گیرد عام و کلی باشد، ولی واضع لفظ را برای جزئی از آن معنا وضع نماید.

۳. وضع خاص، موضوع له خاص؛ اگر معنایی را که واضع در ابتدا در نظر می گیرد خاص و جزئی باشد، و واضع لفظ را برای همان معنای خاص وضع نماید.

۴. وضع خاص، موضوع له عام؛ اگر معنایی را که واضع در ابتدا در نظر می گیرد خاص و جزئی باشد، و واضع لفظ را برای کلی آن خاص وضع نماید.

قسم اول، مصنف آن را هم قابل تصور می داند و هم قائل به وقوع آن است، مانند: اسم جنس.

قسم سوم، مصنف آن را هم قابل تصور می داند و هم قائل به وقوع آن است، مانند: اسم شخص.

قسم دوم، مصنف آن را قابل تصور می داند اما قائل به وقوع آن نیست.

قسم چهارم، مصنف آن را عقلا محال می داند.

نکته: عام صلاحیت دارد که وجه و عنوان برای خاص قرار گیرد و وسیله ای برای لحاظ افراد خود باشد؛ اما خاص نمی تواند وجه و عنوان برای عام و کلی باشد؛ به عبارت دیگر واضع عقلا نمی تواند معنای خاص را در نظر بگیرد و به واسطه آن، کلی و عام آن خاص را لحاظ نماید.

در مورد نحوه وضع حروف سه نظریه وجود دارد:

۱. مشهور: وضع عام، موضوع له خاص

۲. تفتازانی: وضع عام، موضوع له عام، مستعمل فیه خاص

۳. مصنف: وضع عام، موضوع له عام، مستعمل فیه عام، استعمال خاص

اشکال مصنف به نظر مشهور:

اگر موضوع له خاص باشد، یا جزئی خارجی است و یا جزئی ذهنی؛

اگر جزئی خارجی باشد، استعمال آن ممکن نیست بلکه در معنای کلی بکار می رود؛ مانند استعمال حرف «من» در جمله «سر من الکوفه» چون هنوز سیری اتفاق نیفتاده است.

اگر جزئی ذهنی باشد، سه اشکال به آن وارد است:

اول اینکه در هر استعمالی، معنا دو بار در نظر گرفته می شود؛ یکی برای درست شدن معنا، چون جزئی بودن بخشی از معناست، و دیگری هنگام استعمال لفظ.

دوم اینکه اگر معنا، جزئی ذهنی باشد استعمال آن در مصادیق خارجی ممکن نخواهد بود.

سوم اینکه چون مثلاً حرف «من» با لفظ «الابتداء» در معنا یکی است، پس قید جزئی ذهنی در مورد اسم هم باید صحیح باشد و موضوع له «الابتداء» هم باید خاص باشد.

دلیل مصنف بر قول خود: دو لفظ «من» و «الابتداء» در معنا یکسان هستند اما از جهت «وضع برای استعمال» تفاوت دارند؛ یعنی واضح، «من» را وضع نموده تا با تکیه بر کلمات دیگر، بر معنای خود دلالت نماید، و «الابتداء» را وضع نموده تا بالاستقلال بر معنای خود دلالت کند.

اشکال: در این صورت اسم و حرف مترادف هستند و باید بتوان هر کدام را به جای دیگری به کار برد!

پاسخ مصنف: تفاوت اسم و حرف، در نوع وضع آنهاست؛ اسم، وضع شده تا استقلالاً به کار رود و حرف، وضع شده تا آلت و حالتی برای غیر باشد.

مبحث چهارم: خبر و انشاء

بعید نیست که تفاوت در خبر و انشاء هم همین تفاوت اسم و حرف باشد؛ چرا که خبر وضع شده تا دلالت بر ثبوت معنای مدلول داشته باشد اما انشاء وضع شده تا دلالت بر قصد ثبوت معنا داشته باشد.

مانند لفظ «بعث» که هم می تواند خبری باشد و هم انشائی.

مبحث پنجم: اسماء اشاره و ضمائر

در اسماء اشاره و ضمائر نیز وضع عام، موضوع له عام و مستعمل فیه عام است؛ اما نحوه استعمال آنها که دلالت بر معنای جزئی دارد؛ چرا که اسم اشاره و ضمیر همراه با نوعی اشاره و مخاطب است.

حاصل کلام: جزئی بودن استعمال دلیل بر جزئی بودن مستعمل فیه نیست.

امر سوم: ملاک صحت استعمال لفظ در معنای مجازی

استعمال لفظ در معنای حقیقی خود (یعنی در موضوع له خود) محتاج وضع است.

سوال: آیا استعمال لفظ در معنای مجازی نیز محتاج به وضع است؟ به عبارت دیگر، آیا ملاک در صحت استعمال لفظ در معنای مجازی، اجازه واضع است یا طبع استعمال کننده؟

قول اول: استعمال در معنای مجازی نیاز به وضع نوعی دارد؛ یعنی واضع باید لفظ را برای موضوع له و آنچه مناسب با موضوع له است وضع کرده باشد.

قول دوم (مصنف): استعمال لفظ در معنای مجازی نیازی به وضع و اجازه واضع ندارد؛ بلکه طبع انسان تناسب معنای مجازی با موضوع له را درک می کند و لفظ را در معنای متناسب استعمال می نماید.

دلیل مصنف: وجدان، به صحت استعمال لفظ در معنای متناسب با موضوع له، شهادت می دهد؛ و همچنین به قبح استعمال لفظ در معنای غیر متناسب با موضوع له نیز شهادت می دهد.

امر چهارم: انواع استعمال لفظ

علاوه بر استعمال لفظ در معنای مجازی، چهار گونه استعمال دیگر نیز وجود دارد که مصنف، ملاک صحت استعمال آنها را نیز مانند مجاز، طبع انسان می داند.

۱. استعمال لفظ در نوع آن لفظ. مراد از نوع، کلی و عامی است که لفظ، فردی از افراد آن است.

مانند: «زید لفظ» که مراد از زید، نوع و کلی آن است.

۲. استعمال لفظ در صنف آن لفظ. صنف نیز مانند نوع، کلی و عام است اما نوع اعم از صنف است.

مانند: «زید فی "ضرب زید" فاعل» که مراد از زید، صنف آن است؛ یعنی جایی که بعد از فعل به کار می رود.

۳. استعمال لفظ در مثل آن لفظ.

مانند: «ضرب فی "ضرب زید" فعل ماض» در این مثال مراد از «ضرب» اول مثل آن، یعنی «ضرب» دوم است.

۴. استعمال لفظ در شخص همان لفظ.

مانند: «زید لفظ» که مراد از زید، شخص زید باشد.

اشکال صاحب فصول به مورد چهارم: استعمال لفظ در شخص، نیاز به تاویل دارد و گرنه یکی از این دو اشکال لازم می شود:

۱. اتحاد دال (یعنی لفظ) و مدلول (یعنی معنا)؛ یعنی شخص خود زید، دال بر شخص خودش است. به عبارت دیگر اتحاد حاکی و محکی، یا اتحاد مستعمل و مستعمل فیه.

۲. ترکیب قضیه از دو جزء، با اینکه قضیه باید سه جزء داشته باشد؛ چون «زید» که موضوع است حاکی از چیزی نیست، در این صورت قضیه فقط محمول و نسبت خواهد داشت و در نتیجه اصلاً قضیه ای محقق نمی شود.

پاسخ مصنف:

به اشکال اول: اگرچه دال و مدلول، حقیقه اتحاد دارند، اما «زید» به يك اعتبار، لفظ (دال) و به اعتبار دیگر معنا (مدلول) است، و همین تفاوت اعتباری برای صحت حمل کفایت می کند.

به اشکال دوم: در این صورت هم قضیه از سه جزء تشکیل شده؛ زیرا موضوع به دو صورت لحاظ می شود:

۱. به عنوان مرآه و حاکی، که «زید» حاکی از شخصی در خارج است؛ پس قضیه موضوع دارد.

۲. مراد از آن، شخص لفظ «زید» است؛ پس باز هم قضیه موضوع خواهد داشت.

ص: ۲۴

اشاره

توهم شده است که موضوع له همان معانی است با وصف این که مراد متکلم باشند؛ مثلاً انسان یعنی «حیوان ناطق مراد».

الفاظ فقط برای معانی خود وضع شده اند و نیازی نیست تا متکلم هنگام استعمال آن معنا را قصد هم بکند؛ به عبارت دیگر «اراده» در موضوع له دخیل نیست، نه به صورت شرطیت (جزئیت) و نه به صورت شرطیت.

ادله مصنف

۱. اگر «اراده» جزء معنی باشد، محذور دور و تقدم شیء بر نفس، لازم می آید، چون اراده از شئون است استعمال است و اگر جزء معنا باشد لازم می شود تا در هنگام استعمال، دو بار لحاظ شود و این یعنی: محقق شود تا بتواند محقق شود.

۲. اگر «اراده» جزء معنی باشد، لازم می آید که در قضایای حملیه، اسناد بدون تصرف در اطراف اسناد (مسند و مسندالیه) صحیح نباشد. و حال آنکه حمل و اسناد در جمله ها، بدون اینکه در اطراف اسناد، تصرفی بشود، صحیح است.

۳. اگر «اراده» جزء معنی باشد، لازم می آید وضع تمام الفاظ (ضمائر، موصولات، اسماء اجناس و ...) «عام» و موضوع له آنها «خاص» باشد و اصلاً «وضع عام، موضوع له عام» از اقسام وضع خارج شود؛ زیرا اراده هر مستعملی، یک شخص از اراده است. با اینکه وضع و موضوع له در بعضی موارد (مثل اسماء اجناس) عام است.

توهم: صاحب فصول از بیان «شیخ الرئیس» و «محقق طوسی» که گفته اند: «دلالت، تابع اراده است» چنین توهم کرده که اراده، جزء و یا شرط برای معنی است.

دفع توهّم: مقصود ابن سینا و خواجه نصیر طوسی، «دلالت تصدیقیه» می باشد. زیرا اگر کلام بخواهد دلالت کند بر اینکه مضمونش، مراد متکلم است و یا اگر بخواهد در مقام «اثبات» بر معنایی که مراد متکلم است، دلالت کند، لازم است در باطن لافظ نیز این معنا اراده شده باشد، چون اگر معنای مورد نظر، ثبوتاً اراده نشده باشد، در مقام اثبات نیز کلام و لفظ بر آن معنا دلالت نمی کند.

اشکال به مصنف: اگر دلالت تصدیقیه، تابع اراده باشد، پس لازم است در جایی که اراده نیست، دلالت هم نباشد، چنانچه در دو مورد چنین است:

۱. متکلم، معنایی را اراده می کند ولی مخاطب، معنای دیگری را می فهمد.

۲. متکلم، لفظی را بگوید ولی اصلاً اراده معنا نکند، در حالی که مخاطب گمان کند او در مقام افاده کلام بوده است.

پاسخ مصنف: در واقع در این موارد، دلالتی نیست، و فقط انسان جاهل گمان می کند دلالتی در کار است.

توهم: مرکبات (جمله اسمیه و فعلیه) وضع جداگانه ای، غیر از وضع «ماده» و «هیات» دارند.

پاسخ مصنف: وضع در ماده - که به منزله علت مادی است - و وضع در هیات - که به منزله علت صوری است -، ما را از وضع دیگر نسبت به مجموع ماده و صورت، بی نیاز می کند. و این اشکال نیز مطرح می شود که وضع مجدد، مستلزم تکرار است، یعنی باید مرکب دو بار بر یک معنا دلالت کند: یکی دلالت بر معنا به ملاحظه وضع خود مرکب، و دیگری دلالت بر معنا به ملاحظه وضع مفردات آن (مواد و هیات ها).

اولین راه شناخت معنای حقیقی و مجازی یک لفظ، تصریح اهل لغت است؛ مثل لفظ «اسد» که اهل لغت تصریح کرده اند برای حیوان مفترس وضع شده. اگر نتوان معنای حقیقی و مجازی الفاظ را از این راه تحصیل کرد، سه راه مطرح است: تبادل، عدم صحت سلب، و اطراد.

راه اول: تبادل معنا از لفظ، یعنی معنایی خودبخود و از حاق لفظ، و بدون کمک قرینه ای به ذهن خطور کند.

اشکال: این راه، مستلزم «دور» است، چون تبادل معنی از لفظ، متوقف بر آن است که مخاطب، علم داشته باشد که فلان لفظ، برای فلان معنا وضع شده، و از طرف دیگر علم مخاطب به اینکه فلان معنا، موضوع له برای فلان لفظ است، متوقف بر آن است که این معنا از خود لفظ (بدون قرینه) تبادل داشته باشد. یعنی «تبادل معنا» بر «علم به وضع» متوقف است و «علم به وضع» متوقف بر «تبادل معنا» است.

پاسخ مصنف:

پاسخ اول: دور آن است که دو چیز، از دو طرف، بر یکدیگر متوقف باشند. اما در اینجا علمی که تبادل معنا بر آن متوقف است، «علم اجمالی» است، و علمی که از تبادل به دست می آید «علم تفصیلی» است.

پاسخ دوم: وقتی مراد از «تبادل»، تبادل نزد «مستعلم»^(۱) باشد، اشکال دور مطرح می شود. اما اگر تبادل نزد اهل لسان باشد، دور لازم نمی آید.

ص: ۲۸

۱- . مستعلم کسی است که اهل یک زبان نیست و می خواهد از وضع لغت در آن زبان آگاه شود.

نکته: از نظر میرزای قمی اگر احتمال داده شود که تبادر مستند به قرینه است، می توان به کمک «أصالة عدم القرینه» احراز کرد که این انسباق، از خود لفظ ناشی شده و به وسیله آن «وضع» تعیین می شود.

نظر مصنف: اگر احتمال داده شود که تبادر، مستند به قرینه ای است، دیگر علامت حقیقت نیست؛ زیرا أصالة عدم القرینه فقط برای تشخیص مراد و مقصود متکلم، معتبر است نه برای تشخیص وضع الفاظ.

راه دوم: عدم صحت سلب لفظ از معنی، یعنی اگر سلب لفظی از معنایی که به علم اجمالی معلوم است، صحیح نباشد.

به تعبیر دیگر: صحت حمل لفظ بر معنا به «حمل اولی ذاتی»، و همچنین عدم صحت سلب لفظ از معنا به «حمل شایع صناعی» علامت حقیقت بودن لفظ در معنای مشکوک است.

نکته ۱: همانطور که عدم صحت سلب، علامت حقیقت است، صحت سلب نیز فی الجمله علامت مجاز است.

نکته ۲: در اینکه آیا مثل استعمال «اسد» در «رجل شجاع» مجاز در کلمه است یا نه؟ دو مسلک وجود دارد:

۱. مسلک مشهور: استعمال اسد در رجل شجاع، مجاز در کلمه است.

۲. مسلک سکاکی: استعمال اسد در رجل شجاع، مجاز در کلمه نیست، بلکه تصرف در یک امر عقلی است، یعنی «رجل شجاع» ابتداء، فرد ادعایی و تنزیلی حیوان مفترس قرار می گیرد و سپس لفظ اسد بر آن حمل می شود.

نکته ۳: سنجش حال لفظ توسط این راه، مبتلی به اشکال دور نیست؛ زیرا همانطور که در راه اول بیان شد، بین موقوف و موقوف علیه، دو نوع تغایر وجود دارد: یکی اجمال و تفصیل، و دیگری نسبت به مستعلم و عالم.

راه سوم: اطراد و عدم اطراد، یعنی شیوع استعمال، علامت حقیقت، و عدم اطراد، علامت مجاز است.

از نظر مصنف، اطراد، علامت حقیقت نیست، چون در مجاز هم اطراد هست.

نکته: چون در مجاز هم - به خاطر لحاظ صنف علاقه - اطراد وجود دارد، نمی توان اطراد را علامت حقیقت دانست.

توجیه صاحب فصول: وی با اضافه یکی از دو قید، اطراد را علامت حقیقت دانسته: یکی اطراد «من غیر تأویل»، و دیگری اطراد «علی وجه الحقیقه».

پاسخ مصنف: اگرچه با یکی از دو قید مذکور، اطراد، مخصوص حقیقت می شود، اما مبتلی به اشکال دور است؛ زیرا اگر «حقیقت» جزء اطراد قرار بگیرد، لازم است شناخت معنای حقیقی، متوقف بر اطراد باشد، و اطراد هم متوقف بر شناخت معنای حقیقی باشد.

اشاره

مصنف در این عبارت فقط به پنج حالت از حالات لفظ و تعارض بین آنها اشاره می کند:

۱. تجوز: یعنی لفظ در غیر موضوع له خود استعمال شود. مثل استعمال «اسد» در «رجل شجاع».

۲. اشتراك لفظی: یعنی لفظی برای دو یا چند معنا، وضع شود. مثل: لفظ «عین».

۳. تخصیص: یعنی لفظی که برای افاده عموم، وضع شده، تخصیص بخورد و بخشی از افراد آن کم شود. مثل: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم».

۴. نقل: یعنی لفظی از معنای اول خود به معنای دیگری نقل داده شود، به نحوی که معنای اول، متروک، و معنای دوم، مشهور شود. مثل: نقل لفظ «صلاه» از «دعا» به «نماز».

۵. اضممار: یعنی اینکه لفظی در تقدیر باشد. مثل آیه «و اسئل القریه» که در تقدیر «و اسئل أهل القریه» است.

تعارض احوال

۱. تعارض احوال پنجگانه با معنای حقیقی: در این صورت اگر قرینه صارفه از معنای حقیقی به یکی از این حالات، وجود نداشته باشد، همان معنای حقیقی، اخذ می شود و با استفاده از اصاله الظهور، معانی دیگر طرد می شود.

۲. تعارض بین خود احوال پنجگانه: اصولیون در تعارض احوال پنجگانه بحث های بسیاری کرده اند و برای ترجیح برخی احوال بر بعضی دیگر، وجوهی ذکر کرده اند، اما در واقع این وجوه ترجیح، چیزی جز استحسان و ذوق نیست و هیچ اعتباری ندارد، مگر آنکه این وجوه، موجب ظهور لفظ در معنایی شود که در این صورت، از باب اعتبار «ظهور»، پذیرفته می شود.

بحث از حقیقت شرعیه، مربوط به وضع تعینی است و ارتباطی به وضع تعینی ندارد.

وضع تعینی، دو صورت دارد:

۱. وضع تعینی قولی (انشائی یا تصریحی): واضع، لفظی را برای معنایی قرار می دهد و «وضع» را صریحا انشاء می کند.

۲. وضع تعینی استعمالی: واضع، لفظ را در معنایی که «موضوع له» آن نیست استعمال می کند و با این استعمال دو کار می کند:

الف. قصد دارد با استعمال این لفظ، بدون قرینه از معنی حکایت کند، همانند حکایت لفظ از موضوع له خود.

ب. قصد دارد با استعمال و حکایت این لفظ، وضع جدیدی را بیان کند؛ البته برای چنین وضعی، نیاز به قرینه است.

نکته: تفاوت قرینه در وضع تعینی استعمالی و مجاز این است که قرینه در مجاز برای دلالت بر اراده معنای مجازی از لفظ است، ولی در وضع تعینی استعمالی برای دلالت بر اراده وضع جدید است.

اشکال: وضع تعینی استعمالی، استعمال لفظ در غیر «ما وضع له» است، بدون اینکه علاقه مجاز اعتبار شده باشد. پس چنین استعمالی نه حقیقت است و نه مجاز؛ در حالی که لفظ یا حقیقت است و یا مجاز.

پاسخ مصنف: صحت استعمال لفظ در معنای مناسب، نیاز به وضع ندارد، بلکه کافی است مطابق طبع باشد، به همین جهت ممکن است استعمال، نه حقیقت باشد و نه مجاز، ولی به خاطر سازگاری با طبع، صحیح است، مثل استعمال لفظ در نوع یا صنف یا مثل.

بدون شك، شارع لفظی را «وضع تعیینی تصریحی انشائی» نکرده، اما «وضع تعیینی استعمالی» در لسان شارع موجود بوده است؛ مثل اینکه پیامبر(ص) فرموده: «صلوا کما رأیتمونی اصلی».

دلیل بر وضع تعیینی استعمالی الفاظ در عبادات، «تبادر» معانی شرعیه از آن الفاظ در محاورات شارع است. مانند «صلاه» که معنای «نماز» از آن متبادر می شود؛ بنابراین صلاه در نماز، «حقیقت» است.

اشکال: علاقه بین معنای «نماز» و «دعا»، علاقه «کل و جزء» است، زیرا «دعا» جزء نماز است؛ بنابراین لفظ «صلاه» برای «دعا» که جزء است، وضع و در «نماز» که کل است، استعمال شده است.

پاسخ مصنف: علاقه کل و جزء، دو شرط دارد که هر دو در اینجا مفقود است:

۱. کل باید مرکب حقیقی باشد نه اعتباری، اما نماز، مرکب اعتباری است و اجزای حقیقی خارجی ندارد.

۲. جزء باید از اجزای رئیسه و اصلی کل باشد (یعنی با انتفای جزء، کل نیز منتفی شود) اما «دعا» جزء رئیسه نماز نیست.

نکته: بحث در ثبوت حقیقت شرعیه و عدم آن، مبتنی بر آن است که قائل شویم معانی الفاظ متداوله در لسان شارع (مثل: صلاه)، در شریعت های گذشته وجود نداشته است، بلکه در شریعت اسلام، ابداع شده. اما اگر در شریعت های گذشته بوده باشد نمی توان از وجود و عدم حقیقت شرعیه بحث کرد؛ بلکه این الفاظ «حقیقت لغویه» هستند.

اشکال: معنای این الفاظ در شریعت های گذشته، با معنای آنها در شریعت اسلام، تفاوت دارد.

پاسخ مصنف: این تفاوت، از لحاظ اجزاء و شرایط است، و دلیل بر اختلاف معانی و مفاهیم نیست؛ زیرا ممکن است معنا، کلی و قدر مشترک و جامعی باشد که مصادیق گوناگونی دارد.

نکته: با وجود این احتمال، مجالی برای مطرح شدن «وضع تعینی» باقی نمی ماند، زیرا شارع، وضعی ندارد تا تعینی یا تعینی باشد، بلکه چون معانی این الفاظ در شریعت های گذشته موجود بوده، حقایق لغویه اند؛ اما بدون این احتمال، ادعای وضع تعینی، قوی است، و انکار آن بدون دلیل است.

نمره بحث: اگر حقیقت شرعیه ثابت نشود، الفاظی که از شارع صادر می شود در صورتی که قرینه ای همراه آن نباشد، بر معانی لغویه حمل می شود. اما اگر حقیقت شرعیه ثابت باشد، الفاظ بر معانی شرعیه حمل می شود.

همچنین با فرض ثبوت حقیقت شرعیه، علم و جهل به تاریخ «وضع» و «استعمال» صور گوناگونی دارد که مصنف به دو صورت آن اشاره دارد:

۱. علم به تأخر استعمال از وضع: با فرض علم به تأخر استعمال از وضع، لفظ، بر معنای شرعی حمل می شود، ولی اگر حقیقت شرعیه ثابت نباشد بر معنای لغوی حمل می شود.

۲. جهل به تاریخ وضع و استعمال: اگر شک شود که استعمال قبل از وضع بوده (تا بر معنای لغوی حمل شود)، یا بعد از وضع بوده (تا بر معنای شرعی حمل شود)، «أصالة تأخر الاستعمال»، فقط با اصل مثبت، قابل اعتبار است. بنای عقلا نیز دلالتی بر تأخر استعمال ندارد. اصالة عدم النقل نیز مربوط به جایی است که شک در اصل نقل، باشد نه در تأخر نقل.

اشاره

آیا الفاظ عبادات برای خصوص صحیح، وضع شده یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ عده ای به وضع الفاظ عبادات برای «صحیح» قائل شده و عده دیگری به وضع الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد، معتقدند.

مصنف این امر را در پنج مبحث ارائه می نماید.

مبحث اول: مبنای بحث صحیح و اعم

نزاع بین صحیحی و اعمی، مبتنی بر ثبوت حقیقت شرعیه است.

تقریر محل نزاع:

۱. قول به ثبوت حقیقت شرعیه؛

۲. قول به ثبوت مجاز شرعی؛

۳. قول به عدم حقیقت و مجاز شرعی (قول قاضی ابو بکر باقلانی)؛

بنا بر قول اول، جریان نزاع صحیحی و اعمی، واضح است؛ زیرا هنگامی که شارع لفظی را به ازای معنای جدیدی وضع نماید، بحث می شود که آیا لفظ را برای معنای صحیح وضع کرده است یا برای معنای اعم از صحیح و فاسد؟

بنا بر قول دوم، جریان نزاع صحیحی و اعمی، مشکل است؛ زیرا در اینجا وضعی وجود ندارد تا گفته شود: آیا واضع، لفظ را به ازای معنای صحیح وضع کرده یا به ازای اعم از صحیح و فاسد؟ البته از نظر مصنف، تصویر نزاع، مطابق قول دوم هم ممکن است، به این نحو که

هرچند شارع، الفاظ عبادات را به ازای معانی شرعی وضع نکرده، ولی وقتی مثلاً لفظ «صلاه» را که به معنای «دعا» بوده، در «نماز» استعمال کرده، دو صورت دارد:

۱. اولین مجاز، نماز صحیح بوده؛ و شارع، علاقه بین معنای لغوی و معنای شرعی را رعایت نموده.

۲. اولین مجاز، اعم از صحیح و فاسد بوده؛ و شارع، لفظ را مجازاً در اعم استعمال نمود؛ بنابراین حمل آن بر مجاز صحیح، به قرینه معینه نیاز دارد.

طبق قول دوم نیز نزاع جریان پیدا می کند؛ هرچند تصویر نزاع بر وجه مذکور، ثبوتاً مانعی ندارد، ولی در مقام اثبات، نیاز به دلیل است، در حالی که دلیلی بر گفتار صحیحی وجود ندارد.

بنا بر قول سوم که الفاظ عبادات به هیچ عنوان در معنای شرعی استعمال نشده اند؛ لفظ در معنای لغوی استعمال شده، اما شارع، بدون در نظر گرفتن معنا و یا لفظ، با کمک قرائن می فهماند که این لفظ، اجزا و شرایط دیگری هم دارد؛ مانند لفظ «صلاه» به معنای «دعا» که شارع به قرینه، مانند رکوع و سجود، می فهماند که در معنای «نماز» به کار رفته.

بنابراین شارع، الفاظ عبادات را از معنای لغوی آنها نقل نداد و در معنای شرعی استعمال نکرد، بلکه اجزا و شرایط معتبر در عبادات را با کمک قرائن، از باب تعدد دال و مدلول بیان کرد.

خلاصه: نزاع صحیح و اعم بر مبنای اول در محور «الفاظ شرعی»، بر مبنای دوم در محور «مجاز»، و بر مبنای سوم در محور «قرائن و الفاظ دیگر» است.

مبحث دوم: معنای صحت

فقهاء، صحت را به معنای «اسقاط الإعادة والقضاء» تعریف نموده اند، یعنی عمل عبادی صحیح، عملی است که با انجام آن، نیاز به إعادة در وقت و یا قضاء در خارج از وقت، نمی باشد.

متکلمین، صحت را به معنای «موافقت عمل با شریعت» تفسیر کرده اند، یعنی عمل صحیح، عملی است که مطابق با اوامر و نواهی شارع باشد.

مصنف: صحت و فساد فقط یک معنا دارد، و آن «تمامیت» است. بنابراین صحیح به چیزی گفته می شود که کمبودی نداشته باشد. با این تعریف، تفاوتی بین تعریف صحت در فقه و کلام وجود ندارد و هر دو به یک معنی برمی گردد.

اشکال: وقتی آثار «صحت» مختلف باشد، معلوم می شود که معنای آن نیز مختلف است؛ زیرا تعدد آثار نشان از تعدد معنا دارد.

پاسخ مصنف: اختلاف آثار و لوازم یک چیز، سبب اختلاف معنای آن نمی شود، زیرا بسیاری از چیزهایی که معنای واحدی دارند ولی در عین حال دارای آثار متفاوتی هستند.

اختلاف آثار، مثل اختلاف حالات مکلف است، و همانطور که اختلاف حالات مکلف (مثل نماز در حضر یا سفر) موجب تعدد معنای صحت نمی شود، اختلاف آثار آن نیز سبب اختلاف معنای آن نمی شود.

نکته: از اختلاف صحت و فساد به حسب حالات مختلف مکلف، معلوم می شود که صحت و فساد دو امر غیر حقیقی و نسبی هستند؛ زیرا ممکن است عملی، نسبت به یک حالت، صحیح باشد ولی نسبت به حالت دیگر فاسد باشد.

مبحث سوم: قدر جامع

اشاره

بر اساس هر دو قول (صحیحی و اعمی)، لازم است برای لفظ، «قدر جامعی» به عنوان موضوع له وجود داشته باشد.

قدر جامع بر مبنای صحیحی

مصنف: نمی توان قدر جامع را تفصیلاً و با اسمی خاص معرفی کرد، اما مثلاً چون تمام افراد نماز صحیح، اثر واحدی دارند، مثلاً «تنهی عن الفحشاء و المنکر» هستند، از این اثر واحد به مؤثر

واحد پی می بریم که لفظ «صلوه» برای آن وضع شده است؛ مطابق قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر الا عن واحد».

اشکال: صحیحی نمی تواند قدر جامعی بین افراد صحیح، تصور کند، زیرا قدر جامع، یا امری مرکب است و یا امری بسیط، و هر دو، محل اشکال است:

اشکال در تصویر قدر جامع مرکب:

«صحت» یک امر نسبی است، بنابراین مرکبی که می خواهد به عنوان قدر جامع فرض شود، ممکن است نسبت به حالتی، صحیح باشد ولی نسبت به حالت دیگر باطل باشد، لذا نمی توان یک مرکب ثابت یافت که قدر جامع افراد صحیح باشد.

اشکال در تصویر قدر جامع بسیط:

امر بسیطی که می توان به عنوان قدر جامع فرض نمود، یا عنوان «المطلوب» است و یا عنوان «ملزوم المطوب» و هر دو با اشکال مواجه است:

۱. عنوان «المطلوب»

در تصور عنوان «المطلوب» می توان گفت: چون تمام نمازهای صحیح، مطلوب هستند، بنابراین چنین عنوانی، قدر جامع بین آنها خواهد بود و اثر واحد نمازهای صحیح نیز از همین عنوان ناشی خواهد شد؟

مصنف بر این تقریب سه اشکال مطرح می کند:

اشکال اول: اشکال عقلی، یعنی تقدم شیء بر نفس. اگر قدر جامع، عنوان «المطلوب» باشد، امر باید به این عنوان بسیط تعلق بگیرد و در نتیجه «المطلوب» مامور به می شود و «طلب» که از عنوان «المطلوب» مستفاد است، از «امر» پیدا می شود، لذا طلب متاخر از امر است؛ خود امر هم متاخر از متعلق خواهد بود، زیرا تا متعلق نباشد، تعلق امر، معنی ندارد.

پس «امر» متاخر از «متعلق»، و «طلب» متاخر از «امر» است، یعنی «طلب» دو مرتبه از «متعلق»، متاخر است.

اشکال دوم: اشکال لغوی، یعنی لزوم ترادف. اگر قدر جامع، عنوان بسیط «المطلوب» باشد، لازم می آید «المطلوب» و مثلاً «الصلاه» مترادف یکدیگر باشند، زیرا فرض شد که صلاه برای عنوان «المطلوب» جعل شده است؛ پس باید استعمال هر کدام به جای دیگری صحیح باشد، در حالی که اینگونه استعمالات صحیح نیست.

اشکال سوم: اشکال اصولی، یعنی عدم جریان أصاله البرائه. اگر قدر جامع، «المطلوب» باشد، و امر (مثلاً صلّ) به این عنوان تعلق بگیرد، دیگر، اجزاء (مثلاً رکوع)، ماموربه نیستند، بلکه ماموربه همان عنوان «المطلوب» می شود. از طرف دیگر، اجزاء محصل عنوان قرار می گیرند، اگر در جزئیت چیزی شک شود، چنین شکی مربوط به شک در عنوان «المطلوب» نیست تا أصاله البرائه جاری شود، بلکه مربوط به شک در محصل است و چنین موردی جای اشتغال می باشد، در حالی که مشهور صحیحی ها قائل به براءت هستند.

۲. عنوان «ملزوم المطلوب»

«ملزوم المطلوب» مانند: عنوان «المحبوب» یا «التام» که ملزوم «المطلوب» می باشد.

در این عنوان، اشکال عقلی قبل پیش نمی آید، اما دو اشکال دیگر وارد می شود:

اشکال اول: اشکال لغوی، یعنی لازم می آید که مثلاً «المحبوب» با «الصلاه» مترادف باشد.

اشکال دوم: اشکال اصولی، یعنی لازم می آید که مثلاً عنوان «المحبوب»، ماموربه باشد و چون این قدر جامع که ماموربه شده، امر بسیطی است، شک در اجزاء و شرایط آن، شک در محصل می شود و باید قائل به اشتغال و احتیاط شد و نمی توان براءت جاری کرد، در حالی که مشهور صحیحی ها قائل به براءت هستند.

پاسخ مصنف به اشکال اصولی: شک در مورد اجزاء و شرایط عبادات، به دو صورت است:

۱. شک در محصل و محصل، در این صورت، جامع بسیط (المطلوب)، محصل و مسبب از یک امر مرکب از اجزاء و شرایط است، و معلوم است که بین محصل و محصل (یا مسبب و سبب) تفاوت است؛ بنحوی که محصل، امری خارجی و بیرون از افق ذات محصل است؛ در این صورت، اگر در شرطیت یا جزئیت، شک شد، جای تمسک به احتیاط است.

۲. شک در غیر محصل، در این صورت عنوان قدر جامع، متحد با مرکبات است، مانند اتحاد کلی و فرد، بنابراین در چنین موردی، شک در جزئیت و یا شرطیت، در واقع شک در این است که آیا جزء و یا شرط مشکوک هم مانند سایر اجزاء عنوان محبوب و مطلوب هستند یا نه؛ مقتضای اصل در چنین جایی، «برائت» است.

قدر جامع بر مبنای اعمی

مصنف: قدر جامع بنابر قول به اعم، در غایت اشکال است؛ زیرا مطابق این مبنا باید قدر جامع، شامل افراد صحیح و فاسد شود. پنج وجه در تصویر قدر جامع بنا بر اعم گفته شده که تماماً مورد اشکال است.

۱. تعداد خاصی از اجزای عبادت؛ یعنی به عملی که این ارکان در آن وجود دارد، مثلاً نماز گفته می شود، چه صحیح باشد و چه فاسد. و باقی اجزاء، فقط در عنوان «ماموربه» دخیل می باشند و وجود و عدمشان در نامگذاری عمل، تاثیری ندارد.

اشکال اول: اگر قدر جامع، «ارکان» باشد و در نامگذاری عمل به «نماز» تاثیر کند، نه جامع افراد و نه مانع اغیار است؛ زیرا از یک طرف، به بسیاری از عمل ها که فاقد بعضی از ارکان و

حتی فاقد بیشتر ارکان هستند، «نماز» می گویند. و از طرف دیگر گاهی با اینکه تمام ارکان در

عمل وجود دارد، ولی به آن «نماز» نمی گویند، مانند عملی که تمام ارکان را دارد ولی هیچ کدام از اجزای دیگر را ندارد.

اشکال دوم: اگر نامگذاری، دایره مدار «ارکان» باشد، لازم می آید که استعمال لفظ «صلاه» فقط در ارکان، «حقیقت»، و در سایر اجزاء «مجاز» باشد؛ زیرا طبق این وجه، ارکان که بعض اجزاء نماز است «موضوع له»، و تمام اجزاء، «غیر موضوع له» محسوب می شود.

۲. معظم الأجزاء؛ یعنی عمده اجزاء آن عبادت نه کل آن، در حدی که عرفاً بر آن مقدار از اجزاء، اسم آن عبادت صدق کند.

اشکال اول: مجازیت. اگر مثلاً لفظ «صلاه» برای «معظم الأجزاء» وضع شده باشد، لازم می آید که اطلاق آن بر عملی که دارای تمام اجزاء و شرایط هست، اطلاق مجازی باشد به علاقه کل و جزء، در حالی که این اطلاق و استعمال، حتی به نظر اعمی هم اطلاق حقیقی است.

اشکال دوم: تبدل موضوع له. اگر معظم الأجزاء، قدر جامع باشد، لازم می آید موضوع له، امر ثابت و پایداری نباشد، و این امر با حکمت وضع (فهماندن اغراض) سازگاری ندارد.

اشکال سوم: قابل تشخیص نبودن قدر جامع. گاهی یک جزء، در بعض حالات، داخل در معظم اجزاء هست و در بعض حالات، داخل نیست، و گاهی مورد تردید و شک واقع می شود که آیا داخل در معظم اجزاء هست یا نه.

۳. الفاظ عبادات مانند اعلام شخصیه باشند؛ یعنی همانطور که یک شخص در طول زندگی حالات مختلف دارد، اما در عین حال این تغییرات و تحولات در اسم او تاثیر نمی کند، در مثل «صلاه» هم حالات گوناگون درونی (مانند دو رکعتی و چهار رکعتی) و بیرونی (مانند سفر و حضر) در نامگذاری تاثیر ندارد.

اشکال: قیاس و تشبیه الفاظ عبادات به الفاظ اعلام شخصیه، قیاس مع الفارق است؛ زیرا در شخص محور ثابتی وجود دارد که تمام دگرگونی‌ها و تحولات پیرامون آن است، اما در الفاظ عبادات این محور وجود ندارد.

۴. وضع الفاظ عبادات، دو مرحله‌ای است، به این صورت که ابتدا شارع مثلاً لفظ «صلاه» را برای مرکب و مجموع تام صحیح که واجد تمام اجزاء و شرایط است، وضع کرده، سپس عرف به دلیل تسامح و عدم دقت عقلی در مسائل، این لفظ را بر مرکب فاقد بعضی از اجزاء و شرایط اطلاق می‌کند و شارع نیز که در مسائل، مرام و مسلک عرفی دارد، این اطلاق را پذیرفته است.

نکته ۱: لفظی که برای «مرکب تام صحیح» وضع شده، اطلاق آن بر «مرکب فاقد بعض اجزاء» از باب مجاز ادعائی (سکاکتی) می‌باشد، نه از باب مجاز در کلمه.

نکته ۲: این نامگذاری را می‌توان به اسامی معجون‌ها تنظیر نمود که ابتداء لفظ معجونی به ازای مرکب تام و کامل که اجزای خاصی دارد، وضع شده، ولی عرف از باب «تنزیل فاقد به منزله واجد»، نام آن را بر معجونی که فاقد برخی اجزا باشد اطلاق می‌کند.

اشکال: قیاس الفاظ عبادات به اطلاقات و مسامحات عرفی مع الفارق است؛ زیرا در مسائلی که عرف مسامحه می‌کند، می‌توان یک معنا و موضوع له ثابت یافت؛ اما در عبادات، به سبب اختلاف حالات، نمی‌توان یک قدر جامع و موضوع له ثابتی یافت، در حالی که موضوع له باید یک امر ثابت باشد.

۵. تشبیه به اسامی و الفاظ اوزان و مقادیر. اسامی اوزان و مقادیر، از ابتدا به ازای یک مقدار خاص و معینی وضع شده‌اند، اما عرف با تسامح، این الفاظ و اسامی را بر مقدار زائد بر مقدار خاص و یا بر مقدار ناقص از آن هم اطلاق می‌کند.

اشکال: در اسامی و الفاظ مقادیر، یک مقدار معین تام و کامل که واجد تمام اجزا باشد، وجود دارد؛ لذا می توان اسامی مقادیر را از ابتدا به ازای آن مقدار معین، وضع و سپس از آن، به مقدار زائد یا ناقص تعدی کرد. اما در عبادات، مثل «صلاه» یک محور و مقدار ثابتی وجود ندارد که در واقع، جامع افراد صحیح و فاسد باشد.

مبحث چهارم: عام بودن وضع و موضوع له در الفاظ عبادات

وضع و موضوع له در الفاظ عبادات، عام است، و احتمال اینکه موضوع له در الفاظ عبادات، خاص باشد بعید است؛ زیرا اگر موضوع له در آنها خاص باشد، یکی از دو امر زیر لازم می آید که التزام به هر دو بعید است:

۱. الفاظ عبادات در آیات و روایات، مجاز باشند؛ زیرا مطابق این فرض موضوع له در مثل «صلاه»، خاص است و استعمال آن در قدر جامع که یک امر کلی است، استعمال لفظ در غیر موضوع له خواهد بود.

۲. استعمال الفاظ عبادات در قدر جامع منع شود و منحصر به استعمال در افراد شود، و التزام به استعمال مجازی و یا منع استعمال، بعید است.

مبحث پنجم: ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی

اشاره

ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی، تمسک به اطلاقات خطاب های مشتمل بر الفاظ عبادات، و عدم جواز تمسک به این اطلاقات است، به این صورت که

مطابق مبنای صحیح، نمی توان به اطلاقی تمسک کرد ولی بر مبنای اعم، تمسک به اطلاق جایز است. به تعبیر دیگر اگر در جزئیت چیزی (مثل سوره) شک شود که آیا جزء صلاه هست یا نه،

این شک به شک در موضوع له و مامور به برمی گردد. یعنی شک می شود که آیا صلاه بدون سوره، صلاه هست یا نه.

در این صورت نمی توان به اطلاق «الصلاه» تمسک کرد؛ زیرا شک در این صورت، شک در تسمیه و مصداق و مامور به می باشد و موجب می شود که خطاب مجمل شود.

اما مطابق مبنای اعم، اگر در جزئیت چیزی (مثل سوره) شک شود، شبهه از نوع شبهات مصداقیه نخواهد بود، یعنی شک در تسمیه و مصداق نیست، بلکه شک در این است که آیا «سوره» در صحت صلاه نقش دارد یا نه؟ در این صورت اعمی می تواند به اطلاق «الصلاه» تمسک کند و عمل بدون سوره را صحیح بداند.

نکته: اگر به خاطر اجمال یا اهمال خطاب، اطلاق وجود نداشته باشد، صحیحی و اعمی باید سراغ اصول عملیه بروند، به عنوان مثال، هنگام شک در جزئیت سوره در صلاه، دوران امر بین اقل (صلاه بدون سوره) و اکثر (صلاه با سوره) پیش می آید که در جریان اصل نسبت به

و جوب اکثر، دو مسلک وجود دارد: یکی برائت از وجوب اکثر و اکتفا به اقل. و دیگری اشتغال به وجوب اکثر، که با امتثال اقل، اشتغال یقینی ذمه مطرح می شود، و با اتیان سوره، این برائت حاصل می شود.

ثمره در نذر: برخی قائل اند اگر کسی نذر کند که «هرگاه فلان شخص نماز خواند، به او یک درهم می دهم» طبق مبنای صحیحی اگر یک درهم را به کسی که نماز صحیح خوانده بدهد، بریء الذمه می شود ولی اگر درهم را به کسی بدهد که نماز فاسد خوانده خیر. اما بر طبق مبنای اعمی، اگر یک درهم را به کسی بدهد که نماز فاسد هم خوانده به نذرش عمل کرده و ذمه اش بریء می شود.

اشکال: این مطلب نمی تواند به عنوان یک ثمره محسوب شود؛ زیرا

اولاً، نذر، تابع قصد ناذر است، به این صورت که اگر ناذر قصد کرده باشد که یک درهم را به کسی بدهد که نماز را صحیح می خواند، فقط با دادن یک درهم به چنین شخصی، ذمه اش بری می شود.

ثانیاً، ثمره باید اصولی باشد، یعنی نتیجه اش در طریق استنباط احکام فرعیه قرار بگیرد؛ زیرا نزاع صحیح و اعم، نزاع اصولی است، در حالی که مساله نذر یک مساله فقهی است و وجوب وفای به نذر، کبرای فقهی به شمار می آید.

ادله صحیحی

۱. تبادر. متبادر از الفاظ و اسامی عبادات، صحیح است، و تبادر علامت حقیقت است، لذا معنای حقیقی و موضوع له الفاظ عبادات، عبارت است از «صحیح»، و استعمال آنها در فاسد، استعمال مجازی خواهد بود.

اشکال: مطابق مبنای صحیح، چون شك در جزئیت، شبهه را مصداقیه می کند، نمی توان به اطلاق آنها تمسك کرد، در حالی که از الفاظ عبادات، معانی صحیح به ذهن تبادر می کند و «تبادر» همان «ظهور» می باشد و ظهور با اجمال منافات دارد.

پاسخ مصنف: اینکه گفته شده «مطابق مبنای صحیح، وقتی در جزئیت یا شرطیت چیزی شك شد، نمی توان به اطلاق خطاب رجوع کرد»، به این معناست که مثلاً «صلاه» از حیث اجزا و شرایط برای ما معلوم نیست، بنابراین مقصود از «اجمال»، معلوم نبودن اجزا و

شرایط به نحو «تفصیل» است و نمی توان به اطلاق آن تمسك کرد؛ زیرا با عدم علم تفصیلی به اجزا و شرایط، شبهه از نوع مصداقی می شود و شك به تسمیه و مصداق برمی گردد. در حالی که در تبادر، علم تفصیلی به معنا در تمام ابعاد و شئون، لازم نیست، بلکه اگر معنا به طور اجمالی هم معلوم باشد، برای تبادر معنا کفایت می کند.

۲. صحت سلب. صحت سلب الفاظ عبادات از معانی فاسد، بر وضع آنها برای معانی صحیح دلالت دارد. اگر مثلاً نماز به خاطر فقدان برخی از اجزا یا شرایط، باطل باشد، صحیح است که به آن، نماز گفته نشود، پس معلوم است که صلاه برای «صحیح» وضع شده است و در آن حقیقت می باشد.

۳. اخبار. اخباری که بر دلالت الفاظ عبادات بر معنای صحیح دارند دو دسته اند:

یکی اخبار اثباتی که ظهور تام دارند در اینکه برخی از خواص و آثار برای مسمیات عبادات، ثابت است و از آن مشخص می شود که مسمی همان «صحیح» است؛ زیرا اگر صحیح نبود، نمی توانست این خواص را داشته باشد. مثلاً روایت «الصلاه عمود الدین» دلالت می کند که این آثار و خواص برای مسمای صلاه می باشد.

دیگری اخبار نافی که ظهور تام و کامل دارند در نفی حقیقت و ماهیت عبادت، به خاطر فقدان برخی از اجزا یا شرایط، مثل: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب».

اشکال: ممکن است گفته شود که در دسته اول از اخبار، مجاز در حذف است، مثلاً «الصلاه معراج المؤمن» به تقدیر «الصلاه الصحیحه معراج المؤمن» است و نتیجه این اضممار، این است که صلوه هم اسم است برای صحیح و هم برای فاسد. در دسته دوم نیز اگرچه ظاهراً جنس صلاه، نفی شده است، اما این دسته از اخبار در معنای «نفی صحت» و یا «نفی کمال» شیوع دارند، نه در نفی حقیقت، لذا در این اخبار نیز مجاز در حذف می باشد.

پاسخ مصنف: در این دو دسته از اخبار، دلیل و قرینه ای بر حذف وجود ندارد و در تقدیر گرفتن عنوان «صحیح» و «صحت» در دسته اول یا «کمال» در دسته دوم، خلاف ظاهر است؛ زیرا «صلاه» در دسته اول، ظهور در حقیقت دارد و در دسته دوم، ظهور در طبیعت و حقیقت صلاه.

شیوع اخبار نافیہ در غیر نفی حقیقت، مانند نفی صحت و کمال، باطل است؛ و نفی، در تمام ترکیب های مذکور، ظهور تام در نفی حقیقت دارد.

اشکال: اگر نفی در ترکیب «لا صلاه لجار المسجد إلا فی المسجد»، ظهور در نفی حقیقت داشته باشد، لازم می آید صلاه در خانه باطل باشد.

پاسخ مصنف: نفی حقیقت دو گونه است:

یکی، نفی حقیقی حقیقت و ماهیت، مانند: در «لا- صلاه الا- بفاتحه الكتاب» و «لا صلاه الا بطهور» که ظهور دارد که واقعا نمازی که بدون فاتحه الكتاب و یا طهارت باشد، نماز نیست.

دیگری نفی ادعایی حقیقت، مانند: «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» که ظهور دارد در اینکه اگرچه نماز در خانه هم خوانده شود، نماز است ولی آنقدر از کمال و ثوابش کم می شود که گویا نماز نیست.

۴. سیره واضعین. در عرف عقلاء، روش واضعین آن است که الفاظ مرکبات را برای مرکب تام و کامل وضع می کنند. و اگر گاهی به دلیل نیاز، در فاقد و ناقص استعمال شوند، این استعمال، حقیقی نیست، بلکه استعمال مسامحی و از باب تنزیل فاقد به منزله واجد است، که همان مجاز سکاکی و حقیقت ادعایی است. شارع نیز رئیس عقلاء است و از سیره آنها تخطی نکرده.

اشکال: اگرچه این ادعا بعید نیست، اما قابل منع است؛ زیرا

اولا (مناقشه در کبری)، از کجا معلوم که سیره شارع همان سیره عقلا و عرف است.

ثانیا (مناقشه در صغری)، از کجا معلوم که سیره عقلا در این موارد، چنین باشد.

ادله اعمی

ص: ۴۸

۱. تبادر. اعمی عقیده دارد که متبادر از الفاظ و اسامی عبادات، معنای اعم است، نه خصوص صحیح و نه خصوص فاسد. پس الفاظ عبادات برای چنین جامعی وضع شده است و حقیقت در آن می باشد.

اشکال: بنا بر اعم، جامعی وجود ندارد تا این جامع به ذهن، تبادر پیدا کند و موضوع له الفاظ عبادات قرار گیرد؛ زیرا تمام وجوه پنج گانه که برای جامع، تصویر شد، مورد خدشه قرار گرفت.

۲. عدم صحت سلب. سلب الفاظ و اسامی عبادات از «فاسد»، صحت ندارد؛ و عدم صحت سلب یا صحت حمل علامت اطلاق الفاظ عبادات بر «فاسد»، و اطلاق حقیقی است.

اشکال: سلب الفاظ و اسامی عبادات از «عبادات فاسد»، صحت دارد و این صحت بالمداقه است، یعنی بدون عنایت و تجوز می توان الفاظ عبادات را از عبادت فاسد، سلب کرد.

۳. صحت تقسیم به صحیح و فاسد. اینکه می توان عبادات را به دو قسم صحیح و فاسد، تقسیم کرد نشان می دهد که الفاظ عبادات برای خصوص صحیح وضع نشده اند، بلکه وضع آنها برای اعم از صحیح و فاسد می باشد.

اشکال: تقسیم وقتی علامت وضع است که قرینه ای بر خلاف آن نباشد، در حالی که قبلا چهار دلیل بر وضع الفاظ عبادات در خصوص «صحیح» اقامه شد که هر کدام قرینه بر خلاف وضع الفاظ عبادات برای اعم می باشد.

۴. اخبار. از سیاق برخی اخبار می توان استفاده کرد که الفاظ عبادات برای اعم وضع شده مانند خبر «بنی الاسلام علی خمس» و «دعی الصلاه أيام أقرائك» که در آنها، الفاظ عبادات در اعم از صحیح و فاسد، استعمال شده اند نه در خصوص «صحیح».

اشکال اول، استعمال مطلق و مطلق استعمال، تفاوت دارند؛ در روایت های مذکور، اگرچه «صلاه» در اعم استعمال شده، اما این مقدار، علامت حقیقت نیست، چون احتمال دارد که استعمال «صلاه» در «فاسد»، استعمال مجازی باشد.

اشکال دوم، در روایت اول به علت وجود قرینه، «صلاه» در صلاه صحیح، استعمال شده است نه اعم، چون بنای اسلام را بیان نموده و معلوم است که امر فاسد نمی تواند زیر بنای اسلام باشد.

توهم: اگر «صلوه» برای صحیح باشد، پس چرا امام جمله «فأخذ الناس بالأربع» را به کار برد، با اینکه باید می فرمود: «فلم يأخذ الناس...».

پاسخ مصنف: الفاظ عبادات فقط در «صحیح» استعمال می شوند؛ چون «صحیح» بر دو قسم است:

الف. صحیح حقیقی: عملی که واقعا صحیح است.

ب. صحیح اعتقادی: عملی که به زعم و اعتقاد شخص عامل، صحیح است.

در این روایت، مقصود امام (ع) از «فأخذ الناس بالأربع»، آن است که منکرین ولایت به حسب اعتقاد و گمان خودشان این عبادات را انجام می دهند و معلوم است که آنها به زعم خودشان صلاه صحیح را بجا می آورند.

اشکال سوم، «نهی» دو قسم دارد: «مولوی» و «ارشادی». در نهی مولوی، متعلق نهی باید مقدور مکلف باشد، اما نهی ارشادی، چنین شرطی ندارد. نهی در «دعی الصلاه...» از نوع ارشادی است، نه مولوی که گفته شود مراد اعم است. شاهد بر این مطلب، آن است که اگر نهی مولوی بود، باید بر حرمت ذاتی نماز حائض دلالت می کرد.

۵. اگر کسی نذر کند که نمازش را در مکان‌هایی که خواندن نماز در آنها مکروه است ترک کند، صحیح است و این نذر، منعقد می‌شود و اگر به این نذر عمل نکند، حث نذر صورت می‌گیرد و باید کفاره بدهد؛ بنابراین لفظ صلاه برای اعم، وضع شده است.

از طرف دیگر، اگر برای صحیح وضع شده باشد، دو اشکال پیش می‌آید:

اشکال اول، اشکال شرعی: اگر صلاه برای صحیح وضع شده باشد، حث نذر نشده، زیرا حث نذر با خواندن صلاه صحیح صورت می‌گیرد. در حالی که تمام فقها این مورد را از موارد حث نذر می‌دانند، پس معلوم می‌شود که صلاه برای اعم وضع شده است.

اشکال دوم، اشکال عقلی: اگر نذر به ترک صلاه تعلق بگیرد و صلاه هم برای صحیح وضع شده باشد، از فرض وجود نذر، عدم نذر، و یا از فرض صحت نماز، عدم آن لازم می‌آید. چرا که اگر صلاه برای خصوص صحیح وضع شده باشد، نذر در اینجا به ترک صلاه صحیح تعلق می‌گیرد. و معلوم است که با این نذر، این صلاه، منهی عنه و فاسد می‌شود. بنابراین از فرض صحت صلاه، عدم صحت آن لازم می‌آید. ولی اگر صلاه، برای اعم باشد، هیچکدام از دو اشکال لازم نمی‌آید.

پاسخ مصنف به اشکال اول: این استدلال، به فرض صحت هم مدعای اعمی را اثبات نمی‌کند. مدعای این بود که «الفاظ عبادات برای اعم، وضع شده اند نه خصوص صحیح»، اما نتیجه دلیل این است که «چون از تعلق نذر به صلاه صحیح، دو اشکال پیش می‌آید، نذر نمی‌تواند به صلاه صحیح تعلق بگیرد»، و تعلق نگرفتن نذر به صلوه صحیح، غیر از این است که لفظ باید برای اعم وضع شده باشد. پس این دلیل ثابت نمی‌کند که لفظ صلاه برای اعم وضع شده است.

پاسخ به اشکال دوم: در صورتی از فرض وجود صحت، عدم آن لازم می‌آید که متعلق نذر، صحیح فعلی باشد؛ زیرا در این صورت است که اگر نذر به ترک صلاه صحیح تعلق بگیرد، لازم می‌آید صحت و فساد که دو امر متنافی هستند، در موضوع واحد اجتماع کنند، و واضح است که

اجتماع متضادان محال می باشد، یعنی امکان ندارد که یک چیز در حال حاضر، هم صحیح باشد و هم فاسد؛ بنابراین، فرض صحت فعلی، مستلزم فساد آن فعل و عدم صحت خواهد بود، که استحاله آن روشن است.

اما اگر مقصود از صحت، صحت تقدیری (یا شأنی و یا لولایی) باشد، محال لازم نمی آید؛ زیرا در این حالت اگرچه نذر به ترک صلاه صحیح تعلق می گیرد، اما این صحیح، لولا النذر، صحیح می باشد. مثلاً صلاه در حمام لولا النذر، صحیح است نه حتی مع النذر و بعد النذر.

سه امر پایانی

امر اول: جریان نزاع در الفاظ معاملات

مصنف در باب معاملات، قائل به تفصیل است، به این صورت که مقصود از معامله یا «سبب» است و یا «مسبب»، اگر برای سبب (عقد مرکب از ایجاب و قبول) باشد، نزاع صحیحی و اعمی مطرح است؛ زیرا عقود مرکب از اجزا و شرایط است، ولی اگر برای مسبب (اثر و نتیجه عقد) باشد نزاع جریان پیدا نمی کند.

البته بعید نیست که ادعا شود: الفاظ و اسامی معاملات، همانند الفاظ عبادات، برای صحیح وضع شده اند و موضوع له این الفاظ عبارت باشد از عقد مؤثری که اثرش از نظر شرع و عرف، لحاظ شود، لذا اطلاق این الفاظ بر عقد فاسد، از باب مجاز مشهور یا مجاز ادعایی باشد.

اشکال: در معاملات صحیح، بین عرف و شرع، تفاوت زیادی وجود دارد. مانند ربا که عرف، بیع ربوی را صحیح می داند ولی شرع آن را باطل می داند.

پاسخ مصنف: این اختلاف، مفهومی نیست بلکه اختلاف مصداقی است، یعنی مثلاً مفهوم بیع، همان بیع صحیح مؤثر است و اما اینکه فلان بیع از نظر شرع، صحیح ولی از نظر عرف، صحیح نمی باشد و یا بالعکس، مربوط به اختلاف در مصداق است.

امر دوم: بی ثمر بودن نزاع در الفاظ معاملات

اشکال: الفاظ معاملات هم مانند الفاظ عبادات اگر برای صحیح وضع شده باشد، هرگاه در جزئیت یا شرطیت چیزی در معامله ای شک شود، نمی توان به اطلاق الفاضلی که در خطاب های شارع وجود دارد تمسک کرد.

پاسخ مصنف: الفاظ معاملات با عبادات، تفاوت دارد؛ بنابراین مطابق مبنای صحیح در عبادات، خطاب مجمل می شود و نمی توان به اطلاق تمسک نمود، اما در باب معاملات، پذیرفتن مبنای صحیح، ملازم با اجمال در خطاب نیست؛ زیرا مسمیات و معانی در عبادات عبارت است از ماهیات جعلی و اختراعی از سوی شارع، اما در معاملات، امور عرفیه و عقلائی هستند و شارع، هیچ جعل و تأسیسی ندارد، بلکه با کمی تغییر در ساختار، آنها را امضا کرده است.

البته اگر در معاملات، عرفاً در شرطیت چیزی شک شود، طبق مبنای صحیح، نمی توان به اطلاق این الفاظ تمسک کرد؛ زیرا در این حالت معلوم نیست که آیا بیع بدون لفظ هم بیع عرفی هست یا نه؟ و چون معاملات، عرفی و عقلائی هستند، جای تمسک به اطلاق نیست، بلکه باید به مقتضای اصل عملی که همان اشتغال است عمل شود.

نکته: «أصالة الفساد» همان «استصحاب عدم حصول اثر» است، یعنی با شک در اعتبار قول و لفظ در عقد بیع، شک می شود که آیا اثر معامله محقق شده یا نه؟ مطابق استصحاب عدم حصول اثر، حکم به عدم نقل و انتقال و بطلان معامله می شود.

مصنف در این امر، تقسیم پنج گانه ای را در مورد کیفیت دخالت داشتن امری در ماموریه بیان می کند تا معلوم شود بحث و نزاع صحیحی و اعمی در کدام قسم جریان می یابد. در این

پنج قسم، دو قسم مربوط به ماهیت ماموریه، و دو قسم دیگر مربوط به فرد و مصداق آن است، و قسم آخر مربوط به هیچکدام نیست.

الف. امر وجودی یا عدمی به نحو جزء و شطر، داخل در ماهیت ماموریه می باشد و متعلق امر قرار می گیرد.

ب. امر وجودی یا عدمی به نحو شرط داخل در ماهیت ماموریه، و خارج از ذات محسوب می شود. البته شرط می تواند قبل از ماموریه، و یا بعد از آن، و یا همراه و همزمان با آن باشد.

ج. امر وجودی یا عدمی به نحو شطر و جزء داخل در فرد ماموریه است، نه جزء ماهیت، یعنی در خصوصیت فرد ماموریه مؤثر است و فقط در کمال آن نقش دارد و ثواب آن را بیشتر می کند.

د. امر وجودی یا عدمی به نحو شرط در فرد ماموریه است و در خصوصیت فرد مامور به تاثیر دارد.

مصنف: اخلال به امری که به نحو جزء یا شرط در ماموریه دخیل است، سبب فساد ماموریه می شود، اما اخلال به امری که فقط در تشخص ماموریه دخیل است، فقط اخلال به خصوصیت فردی است که لازمه اش تحقق ماهیت با خصوصیت دیگری است، و مانع تحقق ماهیت نمی باشد.

هـ. امر وجودی و یا عدمی که شارع در ضمن ماموریه، به عنوان یک محبوب نفسی اعتبار کند، و نه در ماهیت ماموریه دخیل باشد، و نه در فردیت آن، بلکه شارع، فقط به انجام این کار در

ضمن ماموربه دعوت می کند، یعنی ماموربه «ظرف»، و محبوب نفسی «مظروف» می باشد. مانند «قنوت» که در اثنای نماز واجب یا نماز مستحب خوانده می شود، ولی مطلوبیت و محبوبیت نفسی دارد.

ثمره نزاع در اقسام پنج گانه: قسم پنجم، از محل نزاع خارج است؛ چون بدون شک در نامگذاری به اسامی عبادات دخالتی ندارد. همچنین قسم سوم و چهارم؛ زیرا این دو مورد نیز دخلی در تسمیه عبادات ندارد. اما قسم اول و دوم در محل نزاع داخل است.

یک تفصیل: آنچه که در اصل ماهیت عبادات، به نحو شرطیت است، در تسمیه عبادات دخیل نمی باشد، و فقط چیزی که به نحو جزئیت دخیل است، در تسمیه عبادات مؤثر است،

پس فقط اخلال به جزء ماهیت، موجب اخلال به تسمیه آن عبادت است؛ لذا نسبت به اجزای ماموربه، می توان قائل به صحیح شد، ولی نسبت به شرط ماموربه، چون اخلال به تسمیه نیست، می توان قائل به اعم شد.

رد تفصیل: بین جزء و شرط ماهیت، تفاوتی نیست و هر دو در عبادت و تسمیه آن، دخیل هستند و اخلال در هر دو، سبب اخلال در عبادت است، و در هر دو مورد، الفاظ عبادات برای صحیح وضع شده اند؛ پس نمی توان بین آنها تفصیلی قائل شد.

اشاره

مشترک دو قسم است:

۱. مشترک معنوی: یعنی لفظی دارای یک معنای جامع و کلی قابل انطباق بر افراد کثیری باشد، مانند لفظ انسان.
۲. مشترک لفظی: یعنی یک لفظ حداقل دارای دو یا چند معنای متفاوت باشد، طوری که برای هر کدام از آن دو معنا، جداگانه وضع شده باشد. این قسم از مشترک، از دو جهت امکان و وقوع مورد بحث است.

اقوال در مورد امکان و وقوع مشترک لفظی

اشاره

۱. مشهور و مصنف: امکان دارد و واقع هم شده است.

۲. محال است.

۳. در قرآن، محال و در غیر آن، ممکن است.

۴. واجب است.

دلیل قول اول

۱. نقل: اهل لغت، لغات بسیاری را که مشترک لفظی هستند، نقل کرده اند.

۲. تبادل: هرگاه لفظی که دو معنا و یا بیشتر دارد، بدون قرینه معینه ذکر شود، هر دو معنا و یا تمام معانی آن به ذهن، تبادل می کند. و تبادل نیز علامت حقیقت است.

۳. عدم صحت سلب: از آنجا که نمی توان لفظ مشترک را از دو معنا و یا بیشتر از آن، سلب نمود، و عدم صحت سلب یکی از علائم حقیقت است، پس معلوم می شود که این لفظ در این دو معنا و یا بیشتر، حقیقت است.

دلیل قول دوم

ص: ۵۶

اگر لفظی دارای دو معنا و یا بیشتر باشد، اخلال در تفهیم لازم می آید، چون قرینه معینه نیاز دارد و به خاطر مخفی بودن آن، معنی مجمل می شود، و این اجمال مخالف با حکمت وضع می باشد.

رد دلیل قول دوم:

۱. اشتراک، مستلزم اجمال در معنی نیست تا اخلال در تفهیم لازم بیاید؛ زیرا متکلم می تواند بر قرائن واضح، اتکا کند و مخاطب مقصود او را بفهمد.

۲. اگر هم اشتراک، مستلزم اجمال باشد، مخل به حکمت وضع نیست زیرا گاهی غرض و حکمت، اقتضا می کند که شخص حکیم، کلام را مجمل و سربسته القا کند.

دلیل قول سوم

در اشتراک، برای تفهیم، قرینه معینه نیاز است و اگر خداوند بخواهد قرینه را ذکر کند، مستلزم طولانی کردن کلام است، اگر هم قرینه را ذکر نکند، کلام مجمل و مبهم می شود و مخاطب، مقصود او را نمی فهمد. و این امر با کلام خداوند مناسب نمی باشد.

رد دلیل قول سوم:

۱. اگر کلمه مشترکی در قرآن همراه با قرینه حالیه و یا مقالیه ای ذکر شود، تطویل بدون فایده نخواهد بود؛ چون قرینه گاهی علاوه بر اینکه مراد را تعیین می کند، معنای مقصودی هم دارد.

۲. اجمال در کلام خداوند، هم امکان دارد و هم واقع شده است؛ زیرا گاهی حکمت اقتضا می کند که خداوند کلام را به صورت مجمل بیان کند، و گرنه باید وجود «متشابه» در کلام خداوند انکار شود، در حالی که خداوند به وقوع آن در قرآن خبر داده است (سوره آل عمران، آیه ۷).

دلیل قول چهارم

عناصر و حروف تشکیل دهنده الفاظ و کلمات، محدود است، مثلاً ۲۸ حرف در عربی؛ به تبع، الفاظ مرکب از حروف محدود نیز محدود می باشد، در حالی که معانی، نامحدود هستند. پس اگر

بنا باشد که به ازای هر معنایی، یک لفظ مستقل وضع شود، در وضع الفاظ دچار مشکل می شویم؛ زیرا لفظ به تعداد معنا وجود ندارد.

رد دلیل قول چهارم:

۱. غیر متناهی بودن معانی، مستلزم غیر متناهی بودن وضع است، در حالی که واضح، بشر است و بشر نیز موجودی محدود و متناهی می باشد، پس نمی تواند از عهده اوضاع غیر متناهی برآید.

۲. اگر هم واضح را خداوند بدانیم، این کار تنها نسبت به مقدار متناهی از معانی مفید است؛ زیرا استعمال الفاظ در معانی، کار بشر است.

۳. معانی کلیه، غیر متناهی نیست، بلکه افراد و مصادیق آن است که غیر متناهی می باشد، و الفاظ به ازای افراد، وضع نشده بلکه به ازای معانی کلیه وضع شده.

۴. لزومی ندارد که الفاظ به ازای تمام معانی، حقیقت باشد تا اشکال شود که معانی، غیر محدود است، بلکه واضح می تواند الفاظ را به ازای برخی از معانی، وضع کند و سایر معانی را از همان الفاظ، بطور مجازی استفاده کند، و چون مجاز، باب واسعی است، مشکلی پیش نمی آید.

ص: ۵۸

اشاره

مصنف این امر را در ضمن چهار مبحث ارائه می نماید:

مبحث اول: تحریر محل نزاع

آیا ممکن است که یک لفظ مشترک، در یک استعمال و یک لحاظ، در دو معنا یا بیشتر، بطور مستقل استعمال شود، به همان صورت که اگر فقط یک معنا داشت در همان معنا استعمال می شد. لازم است از جواز و عدم جواز استعمال لفظ مشترک در بیش از یک معنا، بحث شود.

مبحث دوم: ذکر اقوال در مساله

در این مساله اقوال زیادی وجود دارد، که عمده آن سه قول است:

۱. میرزای قمی: عدم جواز، مطلقاً، نه به نحو حقیقت و نه به نحو مجاز.

۲. صاحب معالم: تفصیل بین جواز در مفرد به نحو مجاز، و جواز در تثنیه و جمع به نحو حقیقت.

۳. مصنف: عدم جواز عقلاً.

مبحث سوم: دلیل مصنف

مصنف: دو مسلک در ارتباط لفظ و معنا وجود دارد: یکی اینکه لفظ، نشانه و علامت برای معنا است. و دوم اینکه لفظ در خدمت معنا و عامل برای آن است، به نحوی که لفظ، وجه و عنوان و مرآه برای معنا است تا چهره معنا در این مرآه نشان داده شود، و لفظ، فانی در معنا می شود.

مصنف مسلک دوم را اختیار نموده بلکه از آن هم ترقی کرده و می گوید: نه تنها لفظ فانی در معنا می شود، بلکه در استعمال، لفظ، عین معنا است، آنچنان که گویا اصلا خود معنا القا شده است نه لفظ.

وقتی لفظ، حاکی و مرآه از معنا و فانی در آن شد دیگر نمی تواند در یک استعمال حاکی از دو معنا (یا بیشتر) باشد، به نحوی که هر دو معنا را بر وجه استقلال و انفراد، نشان دهد و در آن دو فانی شود.

مبحث چهارم: بیان اقوال در مساله

صاحب معالم: لفظ مشترک مفرد، برای معنا با قید وحدت، وضع شده، به نحوی که قید وحدت، جزء موضوع له می باشد. حال اگر لفظ در یک معنا استعمال شود، استعمال در موضوع له و حقیقت است، اما اگر در یک استعمال بخواهد در دو معنا به کار رود، لازم می آید قید وحدت الغا شود و معنا، مجرد از قید «وحدت» به کار رود. بنابراین لفظی که برای کل وضع شده در جزء استعمال شده، و مجاز خواهد بود.

پاسخ اجمالی مصنف به صاحب معالم: قید وحدت، در معنا و موضوع له، معتبر نیست، و این قید، جزء موضوع له نمی باشد. پس دلیل صاحب معالم ناتمام است.

میرزای قمی: صاحب قوانین استدلال خود را بر دو مقدمه مبتنی می کند:

مقدمه اول: قید وحدت، قید وضع است و واضح، هر لفظی را که وضع کرد، آن را برای معنا در حال وحدت وضع نمود.

مقدمه دوم: وضع، یک امر توقیفی است، یعنی مستعمل که می خواهد الفاظ را استعمال کند، باید استعمالش در محدوده وضع واضح باشد و حق ندارد خارج از آن محدوده، استعمال کند. محدوده وضع واضح هم همان وضع لفظ برای معنا، در حال وحدت معنا است.

بنابراین مستعمل نمی تواند لفظ را در بیش از یک معنا استعمال کند.

پاسخ مصنف: قید وحدت، نه جزء معنا و نه قید وضع است، بلکه لفظ، برای نفس معنا و موضوع له وضع شده.

دلیل تفصیلی صاحب معالم: صاحب معالم بین مفرد و تشبیه و جمع، تفصیل داده و فرموده: اگر لفظ مشترک، مفرد باشد استعمال آن در بیش از یک معنا، مجاز است، ولی اگر مثنی یا جمع باشد، استعمال آن حقیقت می باشد؛ زیرا مثنی و جمع، در قوه تکرار لفظ است؛ بنابراین می توان از آن، دو معنا یا بیشتر را قصد کرد. در نتیجه استعمال لفظ مشترکی که تشبیه و جمع

باشد، در بیش از یک معنا مانعی ندارد. ولی مفرد برای معنای با قید وحدت وضع شده؛ در نتیجه استعمال لفظ در یک بخش از معنا، استعمال مجازی خواهد بود.

پاسخ تفصیلی مصنف به صاحب معالم: وحدت، نه شرطا و نه شطرا، در معنا دخالتی ندارد؛ زیرا اگر قید وحدت در معنا دخیل باشد، لازم می آید استعمال لفظ در اکثر، اصلا جایز نباشد، نه اینکه به نحو مجاز، جایز باشد.

البته اگر گفته شود موضوع له، مجموع «معنا و قید وحدت» است، در این صورت، استعمال این لفظ در معنا بدون قید وحدت، استعمال مجازی خواهد بود، به علاقه کل و جزء، و اشکالی ندارد، ولی بحث در این است که موضوع له، جمیع باشد، یعنی «معنا با قید وحدت» که در این صورت اگر لفظ فقط در معنا استعمال شود اصلا استعمال صحیح نخواهد بود؛ زیرا در ابتدا فرض شد که ماهیتش «بشرط لا» باشد و اگر علاوه بر آن، معنای دیگری را هم برساند، ماهیتش

«بشرط شیء» می شود، و معلوم است که این دو ماهیت با یکدیگر متباین هستند و استعمال مباین در مباین، صحیح نمی باشد.

همچنین درست است که مثنی و جمع در قوه تکرار لفظ است، ولی ظاهر این الفاظ آن است که در یک معنا به کار می روند و تشبیه و جمع ناظر به افراد همان معنا است. و باز جمع بودنش نشانه اراده افراد همین معنا است، نه اینکه از لفظ جمع سه معنا یا بیشتر قصد شده باشد. بنابراین در تشبیه و جمع، استعمال لفظ در بیش از یک معنا نیست، بلکه در دو فرد یا افرادی از یک معنا است.

اشکال مقدر: اگر مقصود از مثنی، دو فرد از یک معنا باشد، لازم است معنای مثنی، کلی، و دارای افراد باشد. این مورد در اسم جنس اشکالی ندارد، اما در مورد علم شخص با اشکال مواجه است؛ زیرا مثلاً زید، یک معنای کلی نیست که دارای دو فرد باشد، بلکه دو زید مختلف از تشبیه اراده می شود. پس در مثنی، نمی توان گفت که دو فرد از یک معنا مقصود است.

پاسخ مصنف:

۱. در مورد تشبیه و جمع أعلام، ابتداء مفرد آن، تاویل به «مسمی» می رود، سپس تشبیه و جمع بسته می شود، و معلوم است که مسمی، اسم جنس و کلی، و دارای افراد می باشد.

۲. در باب تشبیه و جمع، دو مبنا وجود دارد:

الف. برای تشبیه و جمع، اتحاد در لفظ و معنا لازم است. مطالب گذشته، مطابق این مبنا بود.

ب. برای تشبیه و جمع، فقط اتحاد در لفظ کفایت می کند و اتحاد در معنا لازم نیست.

مطابق مبنای دوم، باز هم استعمال لفظ در بیش از یک معنا لازم نمی آید؛ زیرا ماهیت مثنی، دوتایی بودن است، یعنی موضوع له مثنی، دوگانگی است، دو فرد، چه از یک معنا و چه دو معنا.

ص: ۶۲

و همچنین در جمع، و چون تشبیه دال بر یک دوتایی و جمع دال بر یک سه تایی یا بیشتر است، استعمال لفظ در بیش از یک معنا لازم نمی آید.

توهم: استعمال لفظ مشترک در بیش از یک معنا، در قرآن کریم واقع شده است و بهترین دلیل بر امکان شیء، وقوع آن می باشد. چرا که در اخبار زیادی آمده است که قرآن کریم، هفت و یا هفتاد بطن دارد و این مطلب نشان می دهد که آیات و کلمات قرآن، علاوه بر معنای ظاهری که دارند، در هفت یا هفتاد معنا نیز استعمال شده اند.

دفع توهم: مطابق روایات، قرآن دارای هفت و یا هفتاد بطن هست، اما در این روایات گفته نشده که آیات و الفاظ قرآن در هفت یا هفتاد معنا، استعمال شده، بلکه ممکن است مراد، یکی از دو احتمال زیر باشد:

۱. الفاظ قرآن در همان حالی که در معنای ظاهرشان به کار رفته اند، بر هفت یا هفتاد معنای دیگر هم بطور مستقل از این لفظ، دلالت دارند، بدون آنکه، لفظ در این معانی استعمال شده باشد.

۲. الفاظ قرآن در همان معنای ظاهرشان استعمال شده اند، اما این معنای واحد، لوازمی در طول خود دارد، و این معانی هفت یا هفتادگانه از ملزومات آن هستند، نه در عرض آن.

اشاره

اشاره

مشتق، سه صورت دارد که دو صورت آن، مورد اتفاق است و در یک صورت، اختلاف شده:

۱. استعمال مشتق در خصوص «ما تلبس بالمبدا» که در این صورت به اتفاق حقیقت است.

۲. استعمال مشتق در زمان حال، بر ذاتی که بعداً متصف به مبدا می شود، که در این صورت به اتفاق مجاز است و از محل نزاع خارج می باشد.

۳. استعمال مشتق برای ذاتی که در زمان گذشته، متصف به مبدا بوده است ولی اکنون این مبدا از او زایل شده، در این صورت اختلاف است که آیا در زمان حال می توان مشتق را به طور حقیقت، بر چنین شخصی اطلاق کرد یا چنین اطلاقی، مجازی است؟

اقوال در مساله:

مصنف و معتزله و عده ای از امامیه: اطلاق مشتق بر ذاتی که قبلاً متلبس به مبدا بوده ولی اکنون مبدا از او زایل شده مجازی است.

اشاعره و برخی دیگر از امامیه: این اطلاق، حقیقی است.

مقصود از مشتق

مقصود از مشتق در اینجا مشتق اصولی است نه ادبی، لذا در مقدمه سوم خواهد آمد که افعال مشتق و مصادر مزید فیه از محل نزاع خارج اند؛ زیرا این مشتقات از نوع مشتق ادبی هستند.

مشتق اصولی آن است که بتواند بر ذوات، جاری و حمل شود به حمل هوهو (این همانی).

جاری و حمل شدن مشتق بر ذات، یعنی مفهوم مشتق، از ذات، انتزاع و کنده شود و بر آن حمل شود. یعنی ذات با مبدا اشتقاق، متحد می شود و این اتحاد موجب می شود که مفهوم مشتق از ذات، انتزاع و بر آن حمل شود.

۱. اتحاد حلولی: که مبدا اشتقاق، در ذات، حلول می کند. مانند: الماء حار.
۲. اتحاد انتزاعی: که مبدا اشتقاق، از ذات انتزاع می شود. مانند: الدار ملک لزید.
۳. اتحاد صدوری و ایجادی: که مبدا اشتقاق از ذات صادر می شود. مانند: زید ضارب.

مشتقات مورد نزاع

مصنف: نزاع در مشتق، در همه انواع آن جریان دارد؛ زیرا

۱. عناوینی که اصولیون ذکر کرده اند، ظهور در این دارد که تمام اقسام مشتق، مقصود است.
 ۲. بعضی از محققین، تصریح کرده اند که مشتق مورد نزاع، شامل تمام انواع مشتق است.
 ۳. دلیلی بر اینکه نزاع، مختص به برخی از مشتقات باشد، وجود ندارد، مگر تمثیل اصولیون به برخی از مشتقات. از آنجا که اصولیون در مقام بیان مثال برای مشتق، فقط به اسم فاعل، صفت مشبهه و ما یلحق بها اشاره کرده اند، بعضی مانند صاحب فصول، گمان کرده اند که نزاع در مشتق مختص به همین مشتقات می باشد.
- صاحب فصول برای تک تک مشتقاتی که آن را خارج از نزاع می داند، معنایی ذکر کرده است که با فرض انقضای ذات از مبدا، مشتق حقیقتاً صدق می کند و سپس گمان کرده که این معانی مورد اتفاق و اجماع می باشد؛ مانند «مقتول» و «مقتل» که هم در متلبس و هم در منقضی حقیقت هستند.

صور چهارگانه اخذ مبدا اشتقاق در ذات

۱. فعلیت: در این صورت، مبدا اشتقاق، بالفعل در ذات ماخوذ است، مانند: زید حی.

۲. شانیت: در این صورت مبدا اشتقاق بر وجه شانیت، در ذات ماخوذ است، مانند: هذه الشجرة مثمره.

۳. صناعت: در این صورت مبدا اشتقاق بر وجه صناعت، در ذات ماخوذ است، مانند: زید خیاط.

۴. ملکه: در این صورت، مبدا اشتقاق بر وجه ملکه در ذات ماخوذ، مانند: زید مجتهد.

توهم: اختلاف صورت مبادی، منشأ می شود که برخی از مشتقات، از محل نزاع خارج شوند، مثل خیاط.

پاسخ مصنف: اختلاف صور تلبس، سبب اختلاف در معنای مشتق و محل نزاع از آن نمی شود؛ زیرا هیات مشتق برای ذاتی که تلبس به مبدا اشتقاق پیدا کرده، وضع شده است و تلبس هم امر جامعی است که شامل «تلبس فعلی، شأنی، صناعی و ملکه ای» می باشد و این اختلاف، موجب اختلاف در معنای مشتق نمی شود و محل نزاع را تغییر نمی دهد.

نکته ۱: محل نزاع در مشتق، اعم از مشتق نحوی است؛ زیرا مشتق در مورد نزاع، شامل بعضی از جوامد هم می شود، مانند: «زوج»، «ملک» و «حر».

نکته ۲: «عرض»، به مبدا اشتقاقی گفته می شود که از امور اصیل و غیر اعتباری باشد، یعنی ما بازای خارجی داشته باشد، مانند: «بیاض» و «سواد» که از اتصاف ذات به آن، مشتق اَبیض و اَسود پدید می آید. و «عرضی» به مبدا اشتقاقی گفته می شود که از امور اعتباری و انتزاعی باشد، مانند: «زوجیت»، «ملکیت» و «حریت» که از اتصاف ذات به آن، مشتق زوج، ملک و حر پدید می آید.

نکته ۳: نسبت بین مشتق اصولی و مشتق ادبی، عموم و خصوص من وجه است که در آن، یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق وجود دارد: ماده اجتماع: اطلاق مشتق اصولی و ادبی بر مثل: اسم

فاعل و مفعول، و ماده افتراق: یکی اطلاق خصوص مشتق ادبی بر مثل افعال و مصادر مزیده، و دیگری اطلاق خصوص مشتق اصولی بر جوامد.

یک فرع فقهی

شخصی که دو زوجه کبیره و یک زوجه صغیره دارد، اگر این دو زوجه کبیره به زوجه صغیره، با شرائط رضاع محرم، شیر بدهند، زوجه کبیره ای که ابتدا شیر داده و زوجه صغیره، بر این شخص حرام می شوند؛ زیرا زوجه کبیره به واسطه شیر دادن به زوجه صغیره، «أم الزوجه»، و زوجه صغیره، «بنت الزوجه» و در حکم ربیبه می شود.

ولی در حرمت زوجه کبیره ای که بعد از زوجه اول، شیر داده، به جهت نزاع در بحث مشتق، اختلاف شده؛ زیرا «زوجه صغیره» با شیر کبیره اول، از زوجیت خارج، و عقد نکاح او با زوجش باطل می شود؛ بنابراین هنگامی که کبیره دوم به صغیره شیر می دهد، فعلا این صغیره، زوجه نیست، هرچند قبل از شیر دادن کبیره اول، زوجه بوده است.

نکته: اگر مبدا اشتقاق، ذاتی باشد، با رفتن مبدا اشتقاق، ذات هم از بین می رود. مانند: «زید انسان»؛ چون انسان بر ذات زید جاری شده، مشتق می باشد، و چون مبدا اشتقاق، یعنی انسانیت، تمام ذات زید است، وقتی از بین برود، زید نیز از بین می رود.

جریان نزاع در اسم زمان

اشکال: در مشتق، بحث درباره یک ذات ثابت و پایدار است که گاهی متلبس به مبدا در زمان حال و گاهی در زمان استقبال می شود و گاهی نیز در زمان گذشته متلبس به مبدا بوده است. بنابراین ذات در باب مشتق، دارای سه فرد است: فرد تلبسی (متلبس به مبدا در حال)، فرد

انقضائی (متلبس به مبدا در گذشته)، و فرد سوف یتلبس (متلبس به مبدا در آینده). اما برخی از ذات‌ها به گونه‌ای هستند که حالت ثابت و پایدار ندارند، و با انقضای مبدا، ذات نیز منقضی می‌شود؛ مانند اسم زمان، و ظاهراً امکان جریان نزاع در آن نیست؛ زیرا ذات (زمان) یک امر غیر ثابت و ناپایدار است.

پاسخ مصنف: اگر اسم زمان، برای آن فرد و شخص از زمانی که متلبس به مبدا بوده، وضع می‌شد، نزاع راه نداشت، چون آن فرد، فقط تلبسی بوده و با انتفاء مبدا منتفی می‌شود و دیگر فرد انقضائی و سوف یتلبس ندارد، اما اسم زمان، برای فرد و شخص، وضع نشده، بلکه برای یک مفهوم عام و جنس کلی وضع شده است، لکن این کلی، در خارج فقط بر یک فرد آن هم فرد تلبسی، صدق می‌کند و فردی در زمان گذشته و آینده ندارد.

دو شاهد

۱. لفظ جلاله: بین علمای ادب، در لفظ «الله» اختلاف است، به نحوی که عده‌ای (مثل سیبویه) آن را علم شخص و برخی دیگر آن را اسم جنس و قابل انطباق بر کثیرین می‌دانند. بنابراین انحصار مفهوم کلی در فرد، اقتضاء نمی‌کند که لفظ هم به ازای فرد، وضع شده باشد، و گرنه در مورد لفظ «الله» نباید اختلاف باشد.

۲. لفظ «الواجب»: در مورد لفظ الواجب همه معتقدند که مفهوم آن کلی و قابل صدق بر کثیرین است، اگرچه در خارج فقط یک مصداق دارد.

افعال و مصادر مزیده

مشتقی محل نزاع است که بر ذات، جاری و از آن به خاطر اتحاد با مبدا، انتزاع شود؛ بنابراین مشتقاتی که از ذات، انتزاع نمی شوند، از حریم و محدوده نزاع خارجند. این مشتقات بر دو قسمند: یکی مصادر مزیده که همانند مصادر مجرد، از ذات انتزاع نمی شوند و دال بر آن نیستند، بلکه فقط بر صفت و حدثی که ذات به آن حدث متصف است دلالت می کنند. و دیگری افعال که فقط بر انتساب مبدا و قیام آن به ذات، دلالت می کنند نه اینکه از ذات انتزاع شوند و بر آن دلالت نمایند؛ بنابراین هر دو از محل نزاع خارجند.

دلالت یا عدم دلالت فعل بر زمان

از تعریف فعل، استفاده می شود که فعل دارای دو مدلول است: حدث و زمان؛ بنابراین، فعل به دلالت تضمینی بر زمان، دلالت می کند، در حالی که فعل برای زمان وضع نشده، نه بالمطابقه و نه بالتضمن؛ یعنی نه عین آن است و نه جزء معنای آن؛ زیرا نه ماده فعل چنین دلالتی دارد و نه هیات آن.

نقض های چهارگانه

۱. فعل های انشائی مانند: امر و نهی، عاری از زمان می باشند و هیچ دلالتی بر زمان ندارند؛ اگرچه انشاء، مربوط به ظرف حال و زمان حاضر است. همچنین فعل هایی که به واسطه فعل ماضی یا مستقبل یا در قالب جمله اسمیه بر اخبار دلالت می کنند نیز مانند افعال انشائی هستند و هیچ دلالتی بر زمان ندارد.

البته اگر فعلی دارای دو شرط باشد، بر زمان دلالت می کند، اما دلالتش وضعی نیست:

یکی اینکه به صورت مطلق استعمال شود، یعنی قرینه ای بر زمان نداشته باشد.

و دیگر اینکه فعل مطلق، به یک فاعل زمانی اسناد داده شود.

مانند: «ضرب زید» که ضرب، مطلق است و به امر زمانی یعنی زید نسبت داده شده است؛ زیرا زید یک موجود مادی است که تمام کارهایش در ظرف زمان واقع می شود.

۲. در دو صورت، دلالت فعل بر زمان، محال است:

یکی فعلی که به خود زمان اسناد داده شود نه به یک امر زمانی. مانند: مضی الأمس، که محال است فعل ماضی دال بر زمان گذشته باشد.

و دیگری فعلی که به مجردات، اسناد داده شود، مانند: علم الله.

البته فعل ماضی و مضارع، به حسب معنا، خصوصیت دیگری دارند که به واسطه آن، از ماضی، زمان گذشته و از مضارع، زمان حال یا استقبال، بالالتزام، فهمیده می شود.

۳. مشهور ادبا معتقدند که فعل مضارع، مشترک بین حال و استقبال است و این اشتراک، لفظی نیست، بلکه معنوی است. و چون در مشترک معنوی باید قدر جامعی وجود داشته باشد، لازم می آید که بین زمان حال و زمان آینده قدر جامعی باشد، در حالی که بین آزنه، قدر جامع وجود ندارد؛ زیرا زمان، سیال است و هر قطعه اش در جایی واقع شده و اگر به عقب یا جلو برود، ماهیتش عوض می شود.

۴. فعل ماضی و مضارع گاهی به جای هم به کار می روند: فعل ماضی گاهی در مستقبل حقیقی به کار می رود، که در این صورت ماضی، نسبی و اضافی خواهد بود نه حقیقی، مانند: یجئنی زید بعد عام، و قد ضرب قبله. فعل مضارع هم گاهی در ماضی حقیقی به کار می رود، که در این فرض، مضارع نسبی و اضافی خواهد بود نه حقیقی، مانند: جاء زید فی شهر کذا، و هو یضرب فی ذلک الوقت.

معنای حرفی

ص: ۷۰

مصنف استطراداً معنای حرفی را هم در اینجا تکرار، و نکته ای به آن اضافه می نماید.

در معنای حرفی سه قول مطرح شد:

۱. میر سید شریف جرجانی: وضع عام، موضوع له خاص.

۲. سعد الدین تفتازانی: وضع عام، موضوع له عام، و مستعمل فیه خاص.

مطابق این دو قول، تفاوت معنای حرفی و اسمی، تفاوت ماهوی و ذاتی و جوهری است.

۳. مصنف: وضع عام، موضوع له عام، مستعمل فیه عام، و استعمال خاص.

مطابق این قول، معنای حرفی و اسمی، یکسان است، و با هم مترادف هستند، و تفاوت آنها در مرحله استعمال و به خاطر کیفیت لحاظ مستعمل است که آن را به لحاظ آلی در نظر بگیرد یا استقلالی.

اشکال: اگر بین معنای اسمی و حرفی اختلاف ذاتی نیست، پس باید بتوان آنها را به جای یکدیگر استعمال نمود.

پاسخ مصنف: اختلاف معنای اسمی و حرفی در مرحله استعمال است، یعنی واضح، اسم را وضع کرده به این شرط که مستعمل، آن را به لحاظ استقلالی در نظر بگیرد و حرف را وضع کرده به این شرط که مستعمل آن را به لحاظ آلی، در نظر بگیرد. به خاطر این شرط واضح، نمی توانند به جای یکدیگر استعمال شوند.

اقسام تصور معنای حرفی و اسمی

۱. تصور نفس معنا بدون لحاظ آلی یا استقلالی، در این صورت آن را «کلی طبیعی» می نامند.

۲. تصور معنا با قید لحاظ آلی یا استقلالی که در این صورت آن را «کلی عقلی» می نامند.

۳. تصور معنا با قید لحاظ وجود ذهنی که در این صورت آن را «جزئی ذهنی» می نامند. لحاظ وجود ذهنی، یعنی معنا را مقید به قید لحاظ کنیم.

نتیجه: معنای حرفی و اسمی، هم کلی طبیعی است (به اعتبار نفس معنا)، و هم کلی عقلی (به اعتبار لحاظ آلی و استقلال)، و هم جزئی ذهنی (به اعتبار لحاظ وجود ذهنی).

مصنف: قصد و لحاظ (چه آلی و چه استقلالی)، نه در موضوع له معتبر است، و نه در مستعمل فیه، بلکه در مرحله استعمال قرار دارد.

نکته: اگر لحاظ آلی، جزء معنای حرف بشود لازم می آید در مثل «سرت من البصره الی الکوفه»، ابتدا و انتهای ملحوظ به لحاظ آلی، کلی عقلی باشد، و کلی عقلی در خارج وجود ندارد، علاوه بر آن، لازم می آید «سیر»، «بصره» و «کوفه» نیز که مقید به آن دو هستند کلی عقلی بشوند و اگر تمام اجزا، عقلی باشند، معنی چنین خواهد شد: «سیر عقلی کردم از ابتدای فلان شهر عقلی تا انتهای فلان شهر عقلی» و معلوم است که امثال در این صورت محال خواهد بود؛ زیرا هیچکدام از اجزای کلام، بر خارج منطبق نمی باشد؛ در حالی که امثال در خارج صورت می گیرد.

تناقض: اگر معنای حرف، بدون لحاظ «آلی» کلی، و با لحاظ «آلی» جزئی شود، لازم می آید که معنای حرف، هم کلی باشد و هم جزئی؛ و به عبارت دیگر: هم عام باشد و هم خاص. در حالی که کلیت و جزئیت و یا عام و خاص، دو معنای متناقض می باشند و اجتماع آن دو در یک چیز مستلزم جمع بین متناقضین خواهد بود.

پاسخ مصنف: در تناقض علاوه بر شرط بودن هشت وحدت، وحدت «جهت» نیز شرط است. معنای حرفی، فی نفسه «کلی طبیعی» است ولی اگر مقید به قید لحاظ آلی شود، «کلی عقلی» می شود، یا اگر مقید به قید لحاظ وجود ذهنی شود، «جزئی ذهنی» می شود؛ پس در اینجا به خاطر اختلاف در جهت، تناقض پیش نمی آید.

اختلاف مشتقات در مبادی

برخی قائل به تفصیل شده و گفته اند: اگر مشتق از قبیل خیاط و نجار باشد مورد نزاع قرار نمی گیرد، چون صدق حقیقی مشتق در چنین مواردی نیاز به تلبس ندارد، بلکه بر اعم از متلبس و منقضی، حقیقتاً صادق است؛ ولی اگر از قبیل آکل و ضارب باشد مورد نزاع خواهد بود.

پاسخ مصنف: اختلاف در مشتقات مربوط به اختلاف انحا و انواع تلبسات است و اختلاف انحا تلبسات نیز از اختلاف مبادی مشتقات نشأت می گیرد؛ چرا که مبادی در مشتقات به چند وجه، اخذ می شوند:

۱. حرفه و صنعت، مانند: نجاره در نجار که به عنوان حرفه و صنعت و پیشه ماخوذ است، و در نتیجه تا وقتی که شخص این حرفه را دارد، مشتق در متلبس و اعم از آن، حقیقت است.

۲. قوه و ملکه، مانند: اجتهاد در مجتهد که به عنوان قوه و ملکه ماخوذ است، و در نتیجه تا وقتی که شخص این ملکه را دارا باشد، مشتق در متلبس و اعم حقیقت خواهد بود.

۳. فعل، مانند: آکل در آکل که به عنوان فعلی ماخوذ است و تا وقتی که شخص به آن اشتغال دارد، حقیقتاً مشتق صدق می کند.

بنابراین: اختلاف مبادی موجب نمی شود که بین مشتقات در نزاع اصلی باب مشتق، تفاوتی ایجاد شود، بلکه اختلاف مبادی سبب اختلاف تلبس به مبدا در زمان ماضی یا حال می شود، به این صورت که

اگر مبادی به نحو حرفه یا ملکه اخذ شوند، معنای تلبس به مبدا در زمان حال، این است که مبدا، فعلاً موجود است، اگرچه اشتغال به آن هنوز پیدا نشده باشد و یا فعلاً به آن اشتغال ندارد.

و اگر مبادی به نحو فعل اخذ شوند، معنای تلبس به مبدا در زمان حال، این است که شخص فعلاً اشتغال به آن دارد، مانند کسی که مشغول خوردن غذا می باشد.

مقصود از «حال»

۱. زمان حاضر: یعنی حال نطق که در مقابل زمان ماضی و مستقبل است.

۲. حال تلبس: یعنی حال تلبس ذات به مبدا، اعم از این که همان زمان حال و حاضر باشد یا اینکه زمان ماضی یا مستقبل باشد؛ بنابراین در حال تلبس، زمان مطرح نیست بلکه با هر سه زمان سازگار است.

مصنف: مقصود از حال، حال تلبس است نه زمان حال؛ به دلیل این دو نمونه

۱. ماضی: مانند: کان زید ضاربا أمس. این مثال در صورتی دلیل می شود که أمس، هم ظرف برای نسبت مشتق به ذات باشد و هم ظرف برای تلبس ذات به مبدا.

۲. مضارع: مانند: سیکون زید غدا ضاربا. این مثال در صورتی دلیل است که غدا، هم ظرف برای نسبت مشتق به ذات باشد و هم ظرف برای تلبس ذات به مبدا.

اشکال: اصولیون اتفاق نظر دارند که مثل «زید ضارب غدا» مجاز است؛ چون فرد استقبالی مشتق است.

پاسخ مصنف: قول اصولیون، با این مطلب که مشتق در مثال مذکور، حقیقت است، منافاتی ندارد؛ زیرا حقیقت بودن به یک لحاظ است و مجاز بودن به لحاظ دیگر.

توهم: ادباء در اسم فاعل شرط کرده اند در صورتی می تواند عمل کند که به معنای حال یا استقبال باشد، پس بر زمان دلالت دارد، و وقتی اسم فاعل دال بر زمان شد، مشتقات نیز بر زمان دلالت می کنند، لذا در عنوان مشتق، حال را باید به معنای حال نطق و زمان حاضر دانست، در صورتی که به مقتضای کلام سابق، اسم، دال بر زمان نیست و حال در عنوان مشتق به معنای حال نطق و زمان حاضر نمی باشد.

پاسخ مصنف: اسم فاعل اگر بخواهد عمل کند، به حسب وضع، دال بر زمان نیست، بلکه به واسطه قرینه بر زمان دلالت می کند.

اصل در وضع مشتق

اگر معلوم باشد مشتق برای خصوص متلبس و یا اعم وضع شده، شکی نیست که استعمال آن در این دو مورد، حقیقت است؛ اما در صورت شک و عدم احراز موضوع له مشتق، اصل لفظی وجود ندارد تا برای معلوم شدن نفس معنای مشتق به آن رجوع شود.

اشکال مقدر: در این مقام، یک اصل عقلائی، یعنی «أصالة عدم الخصوصية» وجود دارد، بنابراین حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس، مستلزم لحاظ «خصوصیت» است و حقیقت بودن آن در متلبس و منقضى، مستلزم لحاظ «عمومیت» است.

پاسخ مصنف: جریان این اصل، دو اشکال دارد:

۱. این اصل با اصل دیگری که در عرض آن قرار دارد، تعارض دارد، و آن عبارت است از «أصالة عدم العمومیه».

۲. با قطع نظر از معارضه، دلیل و مدرکی بر حجیت چنین اصلی در رابطه با تعیین موضوع له مشتق، وجود ندارد.

اشکال مقدر: اگر مشتق، در اعم از متلبس و منقضى، حقیقت باشد، مشترک معنوی خواهد بود؛ زیرا در جامع بین متلبس و منقضى، حقیقت می شود و اطلاقش بر هریک از آنها، از باب اطلاق کلی بر فرد خواهد بود؛ اما اگر مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و در منقضى، مجاز باشد، حقیقت و مجاز لازم می آید. و اگر امر دائر شود بین اشتراک معنوی، و حقیقت و مجاز، اشتراک معنوی مقدم می شود، پس باید مشتق را در اعم، حقیقت دانست، نه مشترک معنوی.

پاسخ مصنف: هم صغری (غلبه داشتن اشتراک معنوی) ممنوع است و هم کبری (مرجح بودن غلبه).

منع صغری به خاطر این است که در حقیقت و مجاز، هم غلبه وجود دارد و استعمالات بسیاری از قبیل مجاز است؛ چنانچه مشهور است که «باب المجازات واسع».

منع کبری، به خاطر این است که در تعارض احوال، غلبه و کثرت، از مرجحات به شمار نیامده و دلیلی بر مرجح بودن آن وجود ندارد.

اقوال در مساله

۱. مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است.

۲. مشتق در اعم از متلبس و منقضی، حقیقت است.

اما بین متاخرین اقوال زیادی وجود دارد و منشأ زیاد بودن آن، دو چیز است: یکی اختلاف مبادی مشتقات، و دیگری حالات و عوارض.

مختار مصنف: مشتق در خصوص متلبس در حال، حقیقت است، و عقیده اصحاب متاخر و اشاعره نیز همین است، به خلاف اصحاب متقدم و معتزله که مشتق را در اعم، حقیقت می دانند.

ادله مصنف

۱. تبادل: متبادر از مشتق، خصوص متلبس است، و تبادل نیز علامت حقیقت است.

۲. صحت سلب: سلب کردن مشتق از ذاتی که مبداءش منقضی شده، صحیح است. و چون صحت سلب، علامت مجاز است، اطلاق مشتق بر منقضی، مجاز خواهد بود.

ص: ۷۶

اشکال: اگر منظور از صحت سلب مشتق از فرد منقضی، صحت سلب مطلق است؛ یعنی مشتق مطلقاً بر ذات حمل نشده، نه فعلاً و نه سابقاً، و این کذب است. اما اگر منظور، صحت سلب مقید است؛ یعنی الان و در حال انقضا حمل نشده، نه مطلقاً، این احتمال سودی ندارد؛ چون علامت مجاز نیست، چرا که علامت مجاز، صحت سلب مطلق است.

پاسخ مصنف: منظور، سلب مقید است، ولی سلب اگر به صورت سالبه مقیده ای باشد که قید به موضوع، و یا به حرف سلب، و یا به هیأت محمول برگردد، می تواند علامت مجاز باشد.

۳. برهان تضاد: صفاتی مانند: قائم و قاعد، متضاد هستند و جریان هردو با هم بر یک ذات ممکن نیست، پس این تضاد دلیل بر حقیقت بودن مشتق برای خصوص متلبس وضع

شده اند؛ مگر اینکه چنین صفاتی را متضاد ندانیم بلکه متخالف به حساب آوریم که در این صورت، چون امکان جمع وجود دارد دلیل بر حقیقت بودن مشتق در اعم خواهد بود.

ادله قائلین به اعم

۱. تبادر: متبادر از مشتق، اعم از متلبس و منقضی است، و تبادر نیز علامت حقیقت است.

۲. عدم صحت سلب: سلب کردن مشتق از ذاتی که مبداءش منقضی شده، صحیح نیست. و چون عدم صحت سلب، علامت حقیقت است، اطلاق مشتق بر منقضی، حقیقت خواهد بود.

۳. مفاد اخبار: امام برای بیان جایگاه امامت به آیه «لا ینال عهدی الظالمین» استدلال کردند که تعریض به کسانی است که قبل از اسلام، بت پرستی می کردند و بعد از اسلام منصب خلافت و امامت را غصب کردند، اگر مشتق در اعم از متلبس و منقضی، حقیقت باشد، استدلال مزبور و تعریض، صحیح خواهد بود، اما اگر مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و در منقضی مجاز باشد،

استدلال، صحیح نخواهد بود. بنابراین از استدلال امام معلوم می شود که مشتق در اعم از متلبس و منقضی، حقیقت است.

نقد دلیل سوم: استدلال امام چنین دلالتی ندارد، بلکه اگر مشتق در خصوص متلبس باشد، باز هم استدلال و تعریض امام صحیح است.

عناوینی که در موضوع احکام اخذ می شوند، سه قسمند:

۱. وصف عنوانی مشیر: یعنی عنوان فقط نقش راهنما را ایفا می کند و چون معروفیت دارد، موضوع خود را معرفی می کند، اما تاثیری در وجود حکم (حدوثا و بقاء) و عدم آن ندارد.

۲. وصف عنوانی دخیل در حدوث حکم: یعنی عنوان، تنها در حدوث حکم دخیل است، ولی در بقای حکم تاثیری ندارد.

۳. وصف عنوانی دخیل در حدوث و بقای حکم: وصف عنوانی در این قسم، هم در حدوث حکم، مؤثر است و هم در بقای آن، لذا اگر عنوان منتفی شود، حکم نیز منتفی می شود.

مصنف: باید بررسی کرد که عنوان ظالم در آیه شریفه، از کدام قسم از اقسام سه گانه است؟

قطعا از قسم اول نیست، یعنی این گونه نیست که عنوان ظالم هیچ دخلی در حکم نداشته باشد، بلکه حتما ظلم دخالت دارد.

قسم سوم: اگر از قسم سوم باشد، در حدوث و بقای حکم، و همینطور در وجود و عدم آن دخیل است؛ بنابراین اگر کسی فعلا متلبس به ظلم باشد، به مقام خلافت، نائل نمی شود، ولی اگر کسی قبلا چنین تلبسی داشت، به این مقام نائل خواهد شد.

قسم دوم: اگر از قسم دوم باشد، فقط در حدوث حکم، دخیل است ولی بقای حکم منوط به بقای عنوان نمی باشد، بلکه اگر عنوان، تنها برای یک لحظه هم حادث شود، حکم باقی خواهد ماند و انسان را از لیاقت و صلاحیت برای احراز چنین مقامی، ساقط می کند.

اشکال: استدلال امام (ع) به آیه ابتلا، برای اثبات عدم لیاقت غاصبین خلافت، مبتنی بر ظهور وضعی و حقیقی است، و این ابتنا و استناد در صورتی صحیح است که مشتق در اعم از متلبس و منقضی، حقیقت باشد؛ زیرا اگر گفته شود که مشتق در متلبس، حقیقت و در منقضی، مجاز است، لازم می آید که استدلال امام (ع) مبتنی بر ظهور مجازی باشد، در حالی که ظاهر قضیه، خلاف آن را اقتضا دارد.

پاسخ مصنف:

اولاً، دلیلی وجود ندارد که استدلال امام (ع) مبتنی بر ظهور وضعی و حقیقی باشد، بلکه استدلال ایشان مبتنی بر ظهور است، و ظهور از ظنون خاصه و حجت است.

ثانیاً، اگر استدلال امام (ع) مبتنی بر ظهور وضعی باشد، باز هم لازم نمی آید که مشتق در اعم حقیقت باشد؛ زیرا اگر مشتق به لحاظ حال تلبس بر ذات جاری شود، در منقضی هم حقیقت خواهد بود؛ و «لا ینال عهدی الظالمین» در تقدیر: «لا ینال عهدی الذین کانوا الظالمین» می شود.

تفصیل تفتازانی: مشتق گاهی محکوم علیه قرار می گیرد و گاهی محکوم به؛ اگر محکوم علیه (مسند الیه، موضوع، مبتدا) شود، حقیقت در اعم از متلبس و منقضی، خواهد بود. مانند آیه شریفه «السارق و السارقه فاقطعوا أیدیهما» که چون سارق و سارقه محکوم علیه واقع شده است، حکم (وجوب قطع ید و جلد) جاری است، هر چند سرقت از سارق، منقضی شده باشد.

اما اگر محکوم به (مسند، محمول، خبر) شود، حقیقت در خصوص متلبس می باشد. مانند: زید ضارب که ضارب حقیقتاً بر شخصی که متلبس به ضرب باشد، اطلاق می شود.

پاسخ مصنف: کلام تفتازانی از دو جهت باطل است:

۱. حدوث عنوان، علت حدوث حکم است، ولی بقای حکم منوط به بقای عنوان نمی باشد، بنابراین مثل سارق و سارقه از همین قسم است که به مجرد حدوث عنوان و تحقق سرقت، حکم

(وجوب قطع و جلد) حادث می شود و این حکم همچنان باقی می ماند، هر چند مبدا (سرقه) منقضی شده باشد.

۲. اگر مشتق، محکوم علیه قرار گیرد، دال بر معنایی باشد (یعنی حقیقت در اعم) و اگر محکوم به قرار گیرد، دال بر معنای دیگری (یعنی حقیقت در خصوص متلبس)، تعدد وضع، لازم می آید که بطلانش واضح است.

امر اول: مشتق، بسیط یا مرکب

سؤال: آیا مفهوم شیء در مشتق، اخذ شده است یا نه؟

میر سید شریف جرجانی قائل به بسیط بودن مشتق است؛ زیرا اگر مفهوم شیء در مشتق اخذ شود، به دو اعتبار ملاحظه خواهد شد که هر دو، محل اشکال است:

۱. به اعتبار مفهوم شیء که لازم می آید عرض عام در فصل، اخذ شود و مستلزم تقوم ذاتی (فصل) به عرض (شیء) می باشد که محال است. مثال: اگر مفهوم «شیء» در مثل «ناطق» دخیل باشد - یعنی ناطق عبارت باشد از: «شیء ثبت له النطق» - لازم می آید که عرض عام در فصل، اخذ شود و این محال است.

۲. به اعتبار مصداق شیء، یعنی «ما یصدق علیه شیء» که لازم می آید قضیه ممکنه به قضیه ضروریه بدل شود و این محال است. مثال: اگر مصداق «شیء» در مثل «ضاحک» دخیل باشد - یعنی ضاحک عبارت باشد از «شیء ثبت له الضحک» - لازم می آید که در مثل «الانسان ضاحک» قضیه ممکنه خاصه به قضیه ضروریه، منقلب شود که این امر، محال است.

رد اشکال اول سید شریف، توسط صاحب فصول: می توان شق اول (اخذ مفهوم شیء در ناطق) را اختیار کرد، و در عین حال «اخذ عرض عام در فصل» لازم نیاید؛ زیرا کلمه «ناطق» در دو عرف لغویین و منطقیین مطرح است.

در بحث مشتق، مقصود اصولیین از ناطق، عرف لغت است و معلوم است که در این عرف به ناطق، فصل گفته نمی شود، لذا در هیچ کتاب لغتی، از ناطق به عنوان «فصل» تعبیر نشده است؛ بنابراین طبق عرف اهل لغت اگر مشتق، مرکب باشد و مفهوم «شیء» در آن اخذ شود، اشکال اخذ عرض در فصل پیش نمی آید؛ زیرا اصلا فصلی وجود ندارد.

پاسخ مصنف به اشکال صاحب فصول: بین ناطق در عرف منطقیین و ناطق در عرف لغویین، تفاوتی نیست، به عبارت دیگر در ناطق، دو عرف وجود ندارد، بلکه منطقیین همان ناطق به معنای لغوی را بدون هیچ تصرفی، فصل قرار داده اند.

اشکال مصنف به سید شریف: فصل بر دو قسم است: فصل منطقی و فصل حقیقی

فصلی که ربطی به عرض ندارد، فصل حقیقی است، نه منطقی، در حالی که ناطق، فصل منطقی است؛ زیرا فصل حقیقی انسان، «نفس ناطقه» است، و ناطق، از مقوله «کیف» است؛ چون یا به معنای «تکلم» است، یعنی «کیف مسموع»، و یا به معنای «ادراک» است، یعنی «کیف نفسانی». در هر صورت، یک امر عرضی محسوب می شود که منطقی ها آن را به جای فصل حقیقی استعمال می کنند.

نتیجه اینکه ناطق، فصل حقیقی نیست، بلکه اثر فصل است؛ بنابراین مفهوم شیء در فصل حقیقی اخذ نشده تا اشکال اخذ عرض در فصل مطرح شود، بلکه مفهوم شیء در ناطق اخذ شده که اشکالی ندارد.

به عبارت دیگر، اخذ مفهوم شیء در ناطق، اخذ عرض عام در فصل حقیقی نیست، بلکه اخذ عرض عام، در عرض خاص خواهد بود، که محذوری نخواهد داشت.

مصنف: در منطق گاهی به جای فصل حقیقی، دو لازم از لوازم مساوی آن را ذکر می کنند. مانند: «حساس، متحرک بالإرادة» در تعریف حیوان.

رد اشکال دوم سید شریف، توسط صاحب فصول: اگر در مثل عبارت «الإنسان ضاحك» - که در تقدیر «الإنسان شیء ثبت له الضحك» است - قائل شویم که مقصود از شیء، مصداق

آن است، معنای آن «الإنسان انسان ثبت له الضحك» خواهد شد، اما اشکال انقلاب پیش نمی آید؛ چون اگر محمول، انسان مطلق باشد، قضیه ممکنه به قضیه ضروریه منقلب می شود، اما در حقیقت محمول، انسان مقید به ضحك است و ضحك برای انسان ضروری نیست، بلکه امکانی است.

پاسخ مصنف به اشکال صاحب فصول: در مثل «الإنسان ضاحك» که در تقدیر «الإنسان انسان ثبت له الضحك» می باشد، سه چیز وجود دارد:

۱. ذات مقید، یعنی انسان مقید به ضحك.

۲. ذات قید، یعنی ضحك.

۳. تقید، یعنی اسناد ضحك به انسان.

محمول، چه ذات مقید باشد و چه مجموع قید و مقید، باز اشکال انقلاب پیش می آید؛ چون محمول به دو صورت ملاحظه می شود:

۱. مطلق، یعنی قید از حریم محمول، خارج است.

۲. مقید بما هو مقید، یعنی علاوه بر تقید، قید هم داخل در حریم محمول است.

در هر صورت قضیه به دو قضیه منحل می شود که یکی ضروریه است.

اشکال مقدر: در این موارد، دو محمول وجود ندارد و قضیه در واقع، منحل به دو قضیه نمی شود، بلکه در مثل «الانسان انسان ثبت له الضحك»، محمول، انسان متصف به ضحك است یعنی محمول، مقید و موصوف است؛ بنابراین فقط یک موضوع و یک محمول موصوف دارد.

پاسخ مصنف: اوصاف، قبل از علم به آنها، اخبار هستند، چنانکه اخبار نیز بعد از علم به آنها، اوصاف هستند؛ بنابراین اگر مخاطب به ضاحک بودن انسان جاهل باشد، باید ضاحک را در جایگاه خبر قرار دهد.

اشکال صاحب فصول به اشکال خود به سید شریف: در مثل: «الانسان ضاحک»، موضوع از دو فرض خالی نیست:

۱. مقید به وجود قید ضحك است که در این فرض به «قضیه موجه ضروریه به شرط محمول» تبدیل می شود: «الانسان الضاحك، ضاحك بالضروره».

۲. مقید به عدم قید ضحك است که در این فرض به «قضیه سالبه ضروریه به شرط عدم محمول» تبدیل می شود: «الانسان غیر الضاحك، لیس بضاحك بالضروره».

اما این فرض که موضوع، هم مقید به وجود قید و هم به عدم آن باشد، باطل است؛ همچنین فرض اینکه نه مقید به وجود قید و نه به عدم آن باشد، باطل است.

در این دو فرض، اجتماع و ارتفاع نقیضین پیش خواهد آمد.

در دو فرض اول نیز انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه پیش می آید؛ بنابراین حق با سید شریف است.

پاسخ مصنف به کلام صاحب فصول: اگرچه قضیه ممکنه به قضیه ضروریه، تبدیل می شود، ولی این کلام خروج از بحث اصلی است؛ زیرا بحث در جهات قضایا، مربوط به حالتی است که موضوع، به طور مطلق و بدون قید لحاظ گردد و سپس نسبت محمول به آن سنجیده شود.

بنابراین در مثل «الانسان ضاحک» که موضوع مطلق است، نسبت محمول به موضوع، امکانی است، و این به خلاف حالتی است که موضوع، مقید به وجود یا عدم محمول باشد، که در آن صورت، نسبت، ضروری خواهد بود.

بیان دیگری از صاحب فصول: اشکال در هر دو مورد منحصر است به انقلاب، و چون ثبوت شیء برای موضوع، ضروری می باشد، قضیه ممکنه، به قضیه ضروریه منقلب می شود. پس ممکن نبودن اخذ مفهوم شیء در فصل یا عرض خاص، به خاطر لزوم انقلاب است نه اینکه به خاطر لزوم اخذ عرض عام در فصل یا عرض خاص باشد.

پاسخ مصنف: اگر شیء، به طور مطلق و غیر مقید باشد، قضیه ضروریه می شود، اما اگر شیء مقید باشد، انقلاب لازم نمی آید چون قید، امکانی است، و ثبوت شیء، مقید به قید امکانی نیز، امکانی می شود نه ضروری.

اشاره مصنف به تصحیح کلام سید شریف: اگر سید شریف در شرطیه دوم، تالی را عوض کند و به جای آن «لزوم اخذ نوع در فصل» قرار دهد الیق و اولی است.

دلیل الیق بودن: در شرطیه اول، چون تالی، «لزوم اخذ عرض عام در فصل» بود، اگر تالی در شرطیه دوم، «لزوم اخذ نوع در فصل» باشد، بین این دو تالی تناسب ایجاد خواهد شد.

دلیل اولی بودن: در شرطیه اول، تالی، مطلقا باطل نیست و تنها در صورتی باطل است که از فصل، اراده فصل حقیقی شود، و این محال است. اما اگر فصل مشهوری اراده شود، اخذ عرض عام در عرض خاص لازم می آید و این محال نیست.

بسیط بودن مفهوم مشتق به بیانی دیگر: در مثل «زید الکاتب»، زید موصوف و الکاتب صفت است، حال اگر در الکاتب، مفهوم یا مصداق شیء اخذ نشود، تکرر موصوف لازم نمی آید، اما اگر در الکاتب، مفهوم یا مصداق شیء اخذ شود، تکرر موصوف لازم می آید.

معنای بسیط بودن مشتق: مقصود از بساطت مشتق، همان بساطت به حسب ادراک ساده عرفی است، که هنگام تصور مفهوم مشتق، فقط یک چیز تصور می شود نه دو چیز، مثلاً از ضارب «زننده» فهمیده می شود.

نکته: اگر مشتق، به حسب ادراک، یک مفهوم داشته باشد ولی به تحلیل عقلی دارای دو مفهوم باشد، به بساطت آن لطمه ای وارد نخواهد شد.

امر دوم: فرق مفهوم مشتق و مبدا اشتقاق

اگر مفهوم یا مصداق شیء در مشتق، ماخوذ باشد، به نحوی که مشتق یک مفهوم مرکب داشته باشد، فرق آن با مبدا اشتقاق واضح است. بحث در جایی است که مشتق، بسیط باشد و مفهوم یا مصداق شیء در آن ماخوذ نباشد.

مفهوم مشتق، بدون ملاحظه امور خارج از آن، بر ذاتی که متلبس به مبدا است، حمل می شود، مانند زید عادل؛ ولی مفهوم مبدا، بدون تأویل و مجاز، بر ذات حمل نمی شود، مثلاً گفته نمی شود: زید عدل.

توهم صاحب فصول: علم و عالم، مثل رقبه، یک معنا دارد که گاهی به صورت «لا بشرط» لحاظ می شود، و گاهی «بشرط لا»؛ بنابراین وقتی معنای عالم با علم یکی شد، چگونه می توان گفت اگر به صورت لا بشرط لحاظ شود، قابل حمل خواهد بود در حالی که علم بر ذات حمل نمی شود، نه به صورت «بشرط لا» و نه «لا بشرط».

پاسخ مصنف: لا بشرط و بشرط لا، در محور مشتق و مبدا، با لا بشرط و بشرط لا در محور مطلق و مقید، متفاوت است؛ زیرا معنای مشتق با معنای مبدا متفاوت است، یعنی در

مشتق و مبدا، یک معنا وجود ندارد تا یک بار به صورت لا بشرط و بار دیگر به صورت بشرط لا، لحاظ

شود، به خلاف مطلق و مقید که یک معنا دارد که به لحاظ شرایط خارجی گاهی لا بشرط و گاهی بشرط لا می شود.

امر سوم: ملاک حمل

ملاک حمل، هو هویت و اتحاد از یک جهت (مفهوم یا وجود)، و اختلاف از جهت دیگر است که اگر در حمل، اتحاد از جهت وجود باشد، اختلاف از جهت مفهوم است، و اگر اتحاد از جهت مفهوم باشد اختلاف به اجمال و تفصیل است؛ چنانچه گفته شده: «الحمل یدور مدار الاتحاد و الهو هویه وجودا و عدما».

اشکال صاحب فصول: در جایی که موضوع و محمول، دو حقیقت متغایر باشند، ملاک صحت حمل، وحدت اعتباری است.

پاسخ مصنف: به این اشکال سه اشکال وارد است:

۱. قرار دادن وحدت اعتباری بین موضوع و محمول، بی فایده است؛ زیرا ملاک حمل، اتحاد و هو هویت در مفهوم یا وجود است، و چنانچه این ملاک باشد، حمل به صورت طبیعی صورت می گیرد، و اگر این ملاک نباشد، حمل انجام نمی شود.

۲. وحدت اعتباری، مخل به حمل است و آن را باطل می کند، زیرا اگر در مثل «زید عالم»، «زید» و «علم» یکی باشند، مرکب و کل را تشکیل می دهند و مجموع آنها یک واحد محسوب می شود، و حمل علم بر زید، حمل جزء بر جزء خواهد بود که بطلان آن واضح است.

۳. وحدت اعتباری در هیچ حملی، نه از سوی خواص و نه از سوی عوام، لحاظ نخواهد شد، چه در تحدیدات و چه در سایر موضوعات، بلکه در هر دو طرف فقط معنای تصویری ساده هر کدام لحاظ می شود.

امر چهارم: تغایر مفهومی بین مبدا و ذات

کلام صاحب فصول: در حمل مشتق بر ذات به نحو حقیقت، باید بین مبدا مشتق و ذات، مغایرت باشد، یعنی مبدا عین ذات نباشد؛ به دلیل اجماع، یعنی علما اتفاق نظر دارند که باید بین مبدا و ذات، تغایر باشد تا حمل حقیقی صحیح باشد، و گرنه، حمل، مجازی خواهد شد.

پاسخ مصنف: تغایر بین مبدا و ذات، لازم است و بر چنین تغایری اجماع شده، اما تغایر به دو صورت است:

۱. تغایر مفهومی، که بین مبدا و ذات، فقط تغایر در مفهوم وجود دارد، اما در خارج بین آنها اتحاد است.
۲. تغایر وجودی، که علاوه بر تغایر در مفهوم بین مبدا و ذات، در وجود خارجی نیز تغایر دارند. مانند: «الجسم أبيض».

امر پنجم: اعتبار قیام مبدا به ذات

اشاره

عده ای معتقدند در صدق حقیقی مشتق، قیام مبدا به ذات، لازم نیست، اما مصنف آن را لازم می داند، یعنی ذات باید متلبس به مبدا باشد تا مشتق بر آن حمل شود. البته تلبس، انواع گوناگونی دارد که از دو جهت می باشند:

۱. اختلاف مبادی: مبادی مشتقات از جهت «فعلیت»، «شانیت»، «صناعت» و «ملکه» مختلف است، بر همین اساس، تلبس ذات به آنها نیز مختلف می شود.
۲. اختلاف هیات: مشتق، هیات های مختلف می پذیرد، و به تبع آن، تلبس ها نیز متفاوت می شود. مانند هیات «فاعل» و «مفعول».

تلبس نیز بر همین اساس دارای انواعی است:

۱. تلبس صدوری: مشتق به صورت هیات فاعل باشد.

۲. تلبس حلولی: مشتق به صورت هیات صفت مشبیه باشد.

۳. تلبس وقوعی: الف. وقوعا علیه: مشتق به صورت هیات مفعول باشد. ب. وقوعا فیه: مشتق به صورت هیات اسم زمان و مکان باشد.

۴. تلبس انتزاعی: الف. تلبس انتزاعی در امور متاصله: یعنی امر انتزاعی در خارج، واقعیت دارد. ب. تلبس انتزاعی در اعتباریات: یعنی امر انتزاعی تحقق خارجی ندارد، بلکه یک امر اعتباری و انتزاعی محض است.

اقسام محمول

۱. محمول من صمیمه: محمولی که از متن ذات موضوع، بیرون می آید و سپس بر موضوع، حمل می شود.

۲. محمول بالضمیمه: محمولی که از ذات موضوع، خارج نمی شود، بلکه ابتدا چیزی به موضوع، ضمیمه می شود تا موضوع آماده باشد که محمول از آن انتزاع و بر او حمل شود.

کلام صاحب فصول: برای صدق حقیقی مشتق، دو شرط لازم است: ۱. تغایر بین مبدا و ذات، ۲. قیام و تلبس ذات به مبدا؛ بنابراین حمل صفات الهی بر ذات خداوند، مجاز است؛ زیرا با توجه به مبنای حق، هیچکدام از دو شرط مذکور حاصل نیست.

پاسخ مصنف: اگرچه صفات خداوند با ذات او، عینیت و اتحاد دارند، اما در این موارد نیز ذات، متلبس به مبدا است، نهایت اینکه تلبس ذات باری تعالی به صفات، نحوه خاصی از انحای تلبس

انتزاعی است؛ زیرا تلبس هر چیزی به حسب خودش می باشد؛ بنابراین در صفات خدا نیز ذات، متلبس به مبدا است، و نهایتاً تلبس خدا به صفات، با تلبس دیگران به صفات، متفاوت است.

اشکال مقدر: گرچه تلبس خداوند به صفات، به گونه ای است که بین ذات و مبدا صفات، اتحاد و عینیت وجود دارد، ولی عرف چنین تلبسی را که به دقت فلسفی معلوم می شود، درک نمی کند، بلکه عرف فقط تلبسی را می فهمد که ذات و مبدا دو چیز مستقل باشند؛ و چون در حمل صفات خداوند بر ذات، تلبس عرفی وجود ندارد، گویا ذات خداوند متلبس به صفات نمی شود و حمل صفات بر او، حمل حقیقی نخواهد بود.

پاسخ مصنف: منافاتی ندارد که عرف، نوع تلبس ذات به مبدا را درک نکند، ولی در عین حال تطبیق و حمل به صورت حقیقی انجام گیرد؛ زیرا عرف، فقط در تشخیص مفاهیم و معانی، مرجع است، اما در تطبیق و حمل مفاهیم بر مصادیق، عقل، مرجع است.

تاکید بر عینیت صفات خدا با ذات: اگر از صفات، همان معانی عامه استفاده نشود دو محذور پیش می آید:

در مثل «الله عالم»، سه صورت فرض می شود: ۱. عالم به همان معنایی باشد که در مثل زید به کار می رود. ۲. عالم بدون معنی باشد. ۳. عالم به معنای ضد خود (جاهل) باشد.

صورت اول، صحیح و دو صورت دیگر، باطل است؛ چون در صورت دوم، اهمال و در صورت سوم، نسبت جهل به خدا لازم می آید که بطلان آن واضح است؛ بنابراین صفات خدا به همان معنایی بر ذات خداوند، جاری می شوند که بر غیر خدا جریان دارند، لذا حمل آنها حقیقی است نه مجازی.

امر ششم: کیفیت اسناد مبدا به ذات

اشاره

ص: ۸۹

کلام صاحب فصول: در صدق حقیقی مشتق، علاوه بر دو شرط «تغایر بین مبدا و ذات» و «قیام ذات به مبدا»، شرط «اسناد حقیقی مبدا به ذات» هم لازم است.

بیان مطلب: اسناد بر دو قسم است: یکی «اسناد الی ما هو له» یا حقیقی، و دیگری «اسناد الی غیر ما هو له» یا مجازی.

برای اینکه صدق مشتق بر ذات، حقیقی باشد، باید اسناد مبدا به ذات، اسناد حقیقی باشد.

اشکال به کلام صاحب فصول: وی بین مجاز در کلمه و مجاز در اسناد، خلط کرده است، چرا که مجاز بر سه قسم است:

۱. مجاز در حذف: یعنی اسناد، با حذف کلمه ای صورت گیرد، این قسم، مورد بحث نیست.

۲. مجاز در کلمه: یعنی کلمه و لفظی در غیر موضوع له خود استعمال شود.

۳. مجاز در اسناد: یعنی مسند و مسند الیه، معنای حقیقی خودشان را دارند و فقط اسناد مسند به مسند الیه، مجازی است.

صاحب فصول بین صورت دوم و سوم، خلط کرده و گمان نموده هرجایی که مجاز در اسناد باشد، آنجا مجاز در کلمه نیز وجود دارد. در حالی که بین اسناد مجازی و حقیقت در کلمه منافاتی نیست، یعنی یک کلمه می تواند در معنای حقیقی به کار رود و در عین حال اسنادش به موضوع، مجازی باشد.

مقصد اول: اوامر

این مقصد، مشتمل بر سیزده فصل است.

فصل اول: آنچه متعلق به ماده امر است

اشاره

این فصل، مشتمل بر چهار جهت است.

جهت اول: معنای لفظ امر

معنای لغوی

۱. طلب، مانند: «أمره بكذا».

۲. شأن، مانند: «شغله أمر كذا».

۳. فعل، مانند: «و ما أمر فرعون برشيد».

۴. فعل عجیب، مانند: «فلما جاء أمرنا».

۵. شیء، مانند: «رأيت اليوم أمرا عجيبا».

۶. حادثه، مانند: «وقع أمر كذا».

۷. غرض، مانند: «جاء زيد لأمر كذا».

مصنف: غیر از معنای «طلب» و «شیء» بقیه معانی از باب اشتباه بین مصداق و مفهوم است؛ یعنی قائلین به این معانی، استعمال در مصداق را با استعمال در مفهوم خلط کرده اند.

نظر صاحب فصول: لفظ امر، مشترک لفظی در دو معنای اول (طلب و شأن) است.

پاسخ مصنف: امر، در مفهوم شأن، استعمال نشده، بلکه در مصداق آن، یعنی شیء، استعمال شده است.

نظر مصنف: بعید نیست که امر در دو معنا حقیقت باشد: یکی «طلب» که در این صورت جمع آن اوامر است. و دیگری «شیء» که در این صورت جمع آن امور است.

معنای اصطلاحی

نظر صاحب فصول: لفظ امر، به اتفاق علما، حقیقت در قول مخصوص، یعنی هیات و صیغه امر است.

اشکال: لفظ امر، می تواند مبدا مشتقات قرار بگیرد، اما اگر قائل به معنای قول مخصوص، شویم، دیگر نمی تواند مبدا اشتقاق شود؛ پس امر در اصطلاح، باید یک معنای حدی باشد نه معنای جامد.

البته شاید قول کسانی که معنای اصطلاحی امر را قول مخصوص می دانند، با فرض تقدیر لفظ «طلب» باشد، یعنی مقصودشان از «قول مخصوص» عبارت است از: «طلب با قول مخصوص». در این حالت امر در اصطلاح، همان «طلب» است، اما نه طلب مطلق، و معنای آن هم حدی و مصدری می باشد.

مصنف: معنای امر، قول مخصوص نیست؛ بلکه «طلب با قول مخصوص» است، اما اگر شخص عالی، قول مخصوص را استعمال کند، قول مخصوص یکی از مصادیق و افراد امر می شود.

مقصود اصلی از امر در آیات و روایات همان معنای لغوی و عرفی لفظ است؛ زیرا اگر در مقام استنباط احکام، چنین لفظی در آیات و روایات، بدون قرینه مشاهده شود، باید بر معنای لغوی و عرفی حمل شود؛ بنابراین به معنای اصطلاحی اعتنایی نمی شود.

البته بعید نیست که لفظ امر نسبت به معنای طلب، ظهور اطلاقی و انسابی، داشته باشد.

جهت دوم: اعتبار علو و استعلا در معنای امر

دو قول مطرح است:

ص: ۹۲

قول اول (مصنف): در ماده امر، علو، شرط است، ولی استعلا شرط نیست؛ بنابراین طلبی که از سوی سافل یا مساوی، صورت می گیرد، امر نیست. از طرف دیگر طلب عالی، امر است، هر چند مستعلی نباشد.

قول دوم: در ماده امر، استعلا به تنهایی کافی است، یعنی اگر طالب، مستعلی باشد، طلبش امر است، هر چند که عالی نباشد.

دلیل: اگر شخص سافل یا مساوی، با حالت استعلا از شخص عالی، چیزی را طلب کند، عقلاء او را تقیح می کنند.

اشکال مصنف: توبیخ عقلاء، به خاطر استعلا چنان شخصی نسبت به عالی است، نه اینکه توبیخ به خاطر امر مستعلی باشد.

از طرف دیگر سلب امر، از طلب سافل، صحیح است، هر چند سافل، مستعلی باشد.

جهت سوم: حقیقت بودن امر در وجوب

مصنف: امر در طلب و جویی، ظهور دارد و حقیقت است، به یک دلیل و چند مؤید:

دلیل: تبادل؛ وقتی لفظ امر، مجرد از تمام قرائن حالیه و مقالیه ذکر شود، از حاق آن، وجوب، متبادر می شود.

مؤیدات:

۱. آیه «فلیحذر الذین یخالفون عن أمره» مؤید این است که امر، ظهور در وجوب دارد. چراکه «حذر» دلالت می کند که کلمه امر در جمله «یخالفون عن امره» دال بر وجوب است.

۲. نبی اکرم (ص) فرمودند: «لو لا أن أشق علی أمتی لأمرتهم بالسواک»، اگر امر، در جمله «أمرتهم» حقیقت در وجوب نبود، مشقت بر امت معنی نداشت، چراکه مستحب، مشقت ندارد.

۳. بریره در واقعه ای از پیامبر اکرم (ص) پرسید: «أتامرنی؟»، حضرت فرمودند: «لا، بل إنما أنا شافع». ظاهر است که آن حضرت از امر در جمله «أتامرنی»، استفاده «وجوب» نموده، در جواب فرمودند: «لا» یعنی من الزام و ایجاب نمی کنم.

ص: ۹۳

۴. عقلاء و شارع، شخصی را که با او امر عرفی و شرعی مخالفت کند، مستحق عقوبت و مؤاخذه می دانند. چنانکه اگر مولایی به عبدش امری کند و او مخالفت کند، هم از سوی عقلاء مستحق مذمت است و هم از سوی شارع.

قول به اشتراک معنوی: امر، حقیقت در مطلق طلب است، در نتیجه بین دو فرد وجوب و ندب مشترک معنوی می باشد. برای این امر سه دلیل مطرح شده:

۱. امر، به وجوب و ندب تقسیم می شود؛ بنابراین باید به معنای مطلق طلب باشد تا در هر دو قسم طلب و جویی و طلب ندبی تکرار شود.

پاسخ مصنف: مجرد استعمال دلیل بر وضع و حقیقت نیست، بلکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، و شاید امر در اینجا به نحو مجاز در طلب استعمال شده باشد که در این صورت طلب، معنای مجازی آن خواهد بود.

۲. اگر امر در مطلق طلب، حقیقت باشد، مدعا ثابت است، و گرنه یا باید در وجوب حقیقت باشد و در ندب مجاز، و یا باید در وجوب و ندب، حقیقت باشد که لازمه آن «اشتراک لفظی» است، و چون اصل بر عدم مجاز و عدم اشتراک لفظی است، اشتراک معنوی امر و حقیقت بودن آن در مطلق طلب، ثابت می شود.

پاسخ مصنف: این بیان ذوقی و استحسانی است؛ زیرا مقدم بودن مجاز بر اشتراک، یا مقدم بودن اشتراک بر مجاز، مرجح نمی باشد و به واسطه آن، وضع ثابت نمی شود.

۳. «فعل المنذوب، طاعه»، و «کل طاعه، فهو مأمور به» پس «فعل المنذوب، مأمور به». در نتیجه امر، یک مشترک معنوی می باشد که یک فردش وجوب، و فرد دیگرش ندب است.

پاسخ مصنف: مأمور به در کبری (کل طاعه، فهو مأمور به) از دو حال خارج نیست:

یا اینکه مأمور به، به امر حقیقی است، که در این صورت کبری ممنوع خواهد بود؛ زیرا هر طاعتی، مأمور به، به امر حقیقی نیست.

و یا اینکه مأمور به، مطلق است (اعم از این که به امر حقیقی باشد یا مجازی)، در این صورت برای مدعا مفید نیست؛ زیرا ثابت نمی کند که امر ندبی، مأمور به، به امر حقیقی است.

اقسام طلب وجوبی

۱. طلب مفهومی: یعنی طلبی که دارای مفهوم و معنای خاصی می باشد، یعنی درخواست کردن.
۲. طلب ذهنی: یعنی طلبی که در ذهن وجود دارد و شخص آن را ابتدا در ذهن خود تصور و درک می کند.
۳. طلب انشائی: یعنی طلبی که شخص آن را انشاء و ایجاد می کند، چه با اشاره و فعل، که انشاء فعلی نام دارد، و چه با لفظ، که انشاء لفظی نام دارد. و انشاء لفظی خود اقسامی دارد:
 - الف. انشاء با صیغه، مانند: اِضْرِب.
 - ب. انشاء با ماده امر، مثل: آمْرُكْ بَكْذَا.
 - ج. انشاء با ماده طلب، مثل: اَطْلُبْ مَنْكَ كَذَا.
 - د. انشاء با جمله خبریه ای که در انشاء طلب به کار می رود.
۴. طلب حقیقی: یعنی طلبی که داخل در نفس انسان و قائم به آن است؛ زیرا طلب حقیقی همان اراده، و اراده همان شوق است که در نفس انسان می باشد، مانند سایر صفات نفسانیه. در نتیجه اراده نیز یکی از کیفیات و حالات روحانی و نفسانی است که انسان را به سمت مطلوب می کشاند.

مقصود از طلب

ظاهر این است که ماده امر، حقیقت در «طلب انشائی» است؛ زیرا طلب حقیقی همان طلب نفسی و شوق درونی است که انسان را به طرف مطلوب می کشاند.

از طرف دیگر، شوق نفسانی، جزئی است، زیرا شوق هر فردی با شوق فرد دیگر متفاوت است و هر کدام یک شخص از شوق می باشد.

در نتیجه، موضوع له و معنای امر، طلب حقیقی و خارجی یا طلب مطلق نیست، بلکه «طلب انشائی» است.

اشکال: ماده امر فقط در طلب انشائی حقیقت نیست، بلکه در مطلق طلب که قدر جامع بین انشائی و حقیقی است ظهور دارد، پس امر، مشترک معنوی می باشد.

پاسخ مصنف: اگر امر در طلب انشائی ظهور نداشته باشد، لا اقل در حال اطلاق، انصراف به طلب انشائی دارد.

مقایسه طلب و اراده

آنچه که در مورد امر گفته شد، در مورد طلب نیز صدق می کند، یعنی طلب، حقیقت در طلب انشائی است و یا انصراف به طلب انشائی دارد؛ زیرا استعمال طلب در طلب انشائی، کثرت دارد و کثرت استعمال، علامت حقیقت است.

اما اراده، عکس طلب است، یعنی اگر اراده، مطلق و عاری از قرینه باشد، منصرف به اراده حقیقی است، و گرنه بدون لحاظ این انصراف، طلب و اراده در تمام مراتب چهارگانه عین یکدیگر می شوند.

اختلاف طلب و اراده در نحوه انصراف، سبب شده که برخی از اصحاب، با نظر امامیه و معتزله (که بین طلب و اراده تفاوتی نمی گذارند) مخالفت کنند و به نظر اشاعره (که بین طلب و اراده تفاوت می گذارند) متمایل شوند، در حالی که تفاوت این دو فقط در نحوه انصراف است و علت آن کثرت استعمال می باشد، نه موضوع له.

نظر مصنف در بحث طلب و اراده

حق در مساله، اتحاد طلب و اراده است مفهوما، خارجا و انشاء. یعنی دو لفظ طلب و اراده برای یک مفهوم وضع شده اند، و طلبی که با لفظ طلب یا با چیز دیگر انشاء می شود، عین اراده انشائیه

است. و تنها اختلاف بین آن دو این است که اگر طلب، مطلق و بدون قرینه ذکر شود، منصرف به طلب انشائی است، ولی اگر اراده، مطلق ذکر شود، منصرف به اراده حقیقی است.

البته اتحاد طلب و اراده، به این معنا نیست که طلب انشائی با اراده حقیقی متحد است؛ زیرا بدیهی است که به خاطر قرار گرفتن هر کدام در مرتبه مجزا، با یکدیگر مغایرند؛ بلکه آن دو با حفظ مرتبه، عین یکدیگر می باشند، یعنی طلب مفهومی با اراده مفهومی، طلب انشائی با اراده انشائی، طلب ذهنی با اراده ذهنی و طلب خارجی با اراده خارجی متحد است.

تفصیل مطلب

اولین مساله ای که بین اشاعره و معتزله مطرح شد، مساله کلام باریتعالی بود، به این صورت که آیا کلام خدا حادث است یا قدیم؟ اشاعره به قدم و معتزله به حدوث، قائل شدند.

ثمره این نزاع در مورد قرآن ظاهر می شود، یعنی اگر کلام خدا حادث است، قرآن نیز حادث می باشد، و اگر کلام خدا قدیم است، قرآن نیز باید قدیم می باشد.

معتزله بر اشاعره اشکال کرده اند که کلام خدا نمی تواند قدیم باشد؛ زیرا کلام از صفات ذات باریتعالی نمی باشد، بلکه از صفات فعل است، بنابراین حادث می باشد.

اشاعره در جواب کلام را به دو قسم تقسیم می نمایند:

۱. کلام لفظی: یعنی همان ایجاد اصوات و حروف، که حادث بودن آن واضح است.

۲. کلام نفسی: یعنی کلامی که لفظ نیست و با اصوات و حروف، پدید نمی آید، بلکه صفتی است که قائم به نفس و جان متکلم می باشد. و این صفت نفسانی، علت و منشأ کلام لفظی می باشد، یعنی کلام، در دل است، و آنچه که بر زبان می آید دال بر آن است.

دلیل مصنف بر اتحاد طلب و اراده

وجدان کفایت می کند که در مورد امر، چنین مطلبی صحیح باشد؛ زیرا انسان هنگامی که با امر چیزی را طلب می کند، در نفس خودش غیر از اراده و مقدمات آن، صفت دیگری (طلب) نمی یابد.

مقدمات اراده: هنگامی که انسان شیئی را اراده می کند، این مقدمات فراهم آمده:

۱. تصور شیء، و خطور آن در ذهن طالب.

۲. تصور فایده شیء.

۳. تصدیق فایده شیء.

۴. میل طالب به شیء.

۵. هیجان و رغبت طالب نسبت به شیء.

۶. جزم طالب نسبت به شیء و برطرف نمودن موانع تحقق آن.

بنابراین، اراده و طلب یکی هستند، و شوق مؤکد به نام آن دو، نامگذاری می شود، چنان که گاهی از شوق مؤکد، به طلب و گاهی به اراده، تعبیر می شود.

در مورد سایر صیغه های انشائی نیز غیر از صفات معروفه قائم به نفس - مانند: ترجی، تمنی و استفهام - صفت دیگری که بتوان آن را کلام نفسی نامید و قائم به نفس باشد، وجود ندارد. همینطور در مورد جمله های خبریه نیز صفتی به نام کلام نفسی در صفحه نفس وجود ندارد که لفظ بر آن صفت دلالت داشته باشد.

دلیل اشاعره بر مغایرت طلب و اراده

اشاعره دو مثال آورده اند که در آنها امر و طلب هست اما اراده نیست:

اول، اوامر اختیاریه، مانند امر خداوند به حضرت ابراهیم برای ذبح حضرت اسماعیل.

دوم، اوامر اعتداریه، مانند این که مولی نزد دیگران به عبد خود امر می کند تا به دیگران نشان دهد که این عبد متمرّد است، و عذری برای تنبیه نزد آنان داشته باشد.

پاسخ مصنف: در هر دو مورد، هم طلب هست و هم اراده، به این صورت که طلب، طلب انشائی، و اراده، اراده انشائی است. و اگر گفته شود که «اراده حقیقی» در اینجا نیست، گفته می شود که «طلب حقیقی» هم وجود ندارد. یعنی دلیل اشاعره بر این دلالت دارد که بین اراده حقیقی و طلب انشائی انفکاک است، اما مدعای ما اتحاد طلب انشائی با اراده انشائی، و طلب حقیقی با اراده حقیقی است؛ بنابراین می توان گفت نزاع بین اشاعره و معتزله، نزاع لفظی است.

توهم: تفاوت معتزله و اشاعره فقط در مصادیق کلام نفسی است، یعنی اشعری می گوید کلام نفسی غیر از صفات مذکوره است، ولی عدلیه می گوید همان صفات است.

پاسخ مصنف: عدلیه از اساس، کلام نفسی را انکار می کنند و معتقدند که غیر از کلام لفظی، کلام دیگری به نام کلام نفسی وجود ندارد.

اشکال: اگر صفات مشهوره، کلام نفسی و مدلول کلام لفظی نیستند، مدلول کلام لفظی چیست؟

پاسخ مصنف: کلام لفظی از دو حال خارج نیست:

اول، جملات خبریه که خود دو گونه اند:

الف. جملات خبریه ایجابیه که بر وقوع و ثبوت نسبت بین دو طرف، دلالت می کنند.

ب. جملات خبریه سلبيه که بر لا وقوع نسبت بین دو طرف دلالت می کنند.

بنابراین مدلول کلام لفظی در جملات خبریه، علم مخبر به نسبت نیست، بلکه وقوع نسبت یا لا وقوع آن است.

دوم، صیغه های انشائیه که خود بر دو گونه اند:

الف. صیغه های انشائیه طلب فعل که بر ایجاد معنا در نفس الامر و عالم اعتبار، دلالت دارند.

ب. صیغه های انشائیه طلب ترک که برای انشاء طلب ترک است نه دلالت بر کراهت.

البته می توان صفات اراده و کراهت را طوری جزء مدلول صیغه های انشائیه دانست که منجر به پذیرفتن کلام نفسی نشود، یعنی این صیغه ها به دلالت التزامیه بر ثبوت این صفات دلالت می کنند، که این دلالت بر دو نوع است:

۱. دلالت وضعیه: یعنی این صیغه ها برای ایقاع و انشاء وضع شده اند.

۲. انصراف: یعنی موضوع له اوامر، طلب انشائی است، اما کثرت استعمال موجب می شود که در هنگام اطلاق، امر منصرف به طلب انشائی شود.

اشکال و دفع

مصنف دلیل سوم اشاعره را به صورت اشکال و دفع، عنوان نموده است.

اشکال: اشاعره به دو دسته از اوامر استناد می نمایند: یکی، تکلیف کفار به ایمان، و دیگری امر معصیت کاران به اطاعت، و می گویند: چون در این دو مورد، امر هست پس طلب هم هست و مستلزم یکی از این دو امر است که هر دو محذور دارند:

۱. در تکلیف کفار به ایمان، و اهل معصیت به طاعت، اراده حقیقی نیست. یعنی خدا آنان را امر به ایمان و اطاعت نموده ولی اراده حقیقی نسبت به ایمان و اطاعت آنها ندارد.

۲. در تکلیف کفار به ایمان، و اهل معصیت به طاعت، اراده حقیقی هست، یعنی خدا آنان را امر به ایمان و اطاعت نموده و در خارج هم اراده اش به این تعلق گرفته است که آنان مؤمن باشند.

بنابراین، اتحاد طلب و اراده باطل است و هیچ مانعی ندارد که در موارد مذکور امر باشد، طلب حقیقی هم باشد، ولی اراده نباشد.

دفع: اراده حقیقی خداوند دو صورت دارد:

۱. اراده تکوینی: یعنی اراده ای که به تکوین و ایجاد و تحقق شیء در خارج تعلق می گیرد.

۲. اراده تشریحی: یعنی اراده ای که به صدور فعلی از عباد (از روی اختیار و اراده آنها) تعلق می گیرد و خداوند از بندگان می خواهد که آنان کاری را بکنند.

اراده ای که مراد از او جدا نمی شود، اراده تکوینی است، و اراده ای که در موارد فوق موجود است اراده تشریحی است و تخلف مراد از این اراده ممتنع نیست.

اشاره

در این فصل نه مبحث مورد بحث است.

مبحث اول: معنای صیغه امر

۱. ترجی یا امید.

۲. تمنی یا آرزو.

۳. تهدید: مانند آیه «اعملوا ما شئتم».

۴. انذار: مانند آیه «فقال تمتعوا فی دارکم ثلاثه آیام».

۵. اهانت: مانند آیه «ذق إنک أنت العزیز».

۶. احتقار: مانند آیه «فلما جاء السحره قال لهم موسی ألقوا ما أنتم ملقون».

۷. تعجیز: مانند آیه «فأتوا بسوره من مثله».

۸. تسخیر: مانند آیه «کونوا قرده خاسئین».

مصنف: صیغه امر فقط در یک معنا یعنی «انشاء طلب» استعمال می شود، یعنی موضوع له صیغه امر همان «طلب انشائی» است. اما دواعی برای انشای طلب، مختلف است.

نهایت چیزی که قائلین به تعدد معنای صیغه امر می توانند بگویند، این است که این معانی، معانی مجازی صیغه امر هستند، یعنی قالب وضع صیغه امر برای انشاء طلب، مخصوص جایی است که داعی به مطلوب، طلب حقیقی باشد، اما جایی که داعی، طلب جدی نباشد، استعمال مجازی خواهد بود.

ایقاز: هر چه در مورد صیغه امر جاری است، در سایر صیغه های انشائی نیز جاری می شود، یعنی فقط یک معنا دارند و دواعی آنها مختلف است. و داعی دو صورت دارد:

۱. داعی، ثبوت حقیقی و جدی این صفات است.

۲. داعی، ثبوت جدی و حقیقی این صفات نیست.

بنابراین معنای صیغه نهی، «زجر انشائی» است ولی انگیزه استعمال گاهی زجر حقیقی می باشد و گاهی غیر آن، و یا معنای استفهام «استفهام انشائی» است ولی گاهی انگیزه استفهام، استعمال حقیقی است و گاهی چیزی مثل: تعجب یا تقریر.

توهم: برخی گمان کرده اند که اگر صیغ انشائی در کلام خداوند به کار رود، باید این صیغه ها را از معانی خودشان جدا کرده و در معانی دیگری استعمال کرد، زیرا این معانی، مستلزم جهل و عجز هستند.

پاسخ مصنف: آنچه که محال است به خداوند نسبت داده شود، معنای حقیقی این صیغه ها است، نه انشاء و ایقاع آنها، و فرض این است که صیغه های مذکور در معانی حقیقی استعمال نشده اند، بلکه استعمال آنها در خصوص انشاء و ایجاد آن معانی می باشد که این ایجاد به مجرد ذکر صیغه و قصد حصول آن، محقق است.

چند نمونه:

۱. اظهار محبت: مانند آیه «ما تلک بیمینک یا موسی» که در این آیه، استفهام برای ایجاد استعمال شده، اما به داعی اظهار محبت به حضرت موسی و تکلم با او.

۲. انکار ابطالی: مانند آیه «أ لیس الله بکاف عبده» که در این آیه نیز استفهام برای ایجاد استعمال شده، اما به داعی انکار ابطالی.

۳. انکار توییخی: مانند آیه «أ تعبدون ما تنحتون» که در این آیه نیز استفهام برای ایجاد استعمال شده، اما به داعی انکار توییخی.

۴. تقریر: مانند آیه «أ أنتم ترزعونه أم نحن الزارعون» که در این آیه نیز استفهام برای ایجاد استعمال شده، اما به داعی تقریر.

مبحث دوم: دلالت صیغه امر

در اینکه صیغه امر، حقیقت در چیست، اقوالی وجود دارد:

۱. حقیقت در وجوب است.

ص: ۱۰۲

۲. حقیقت در ندب است.

۳. به نحو اشتراک لفظی در وجوب و ندب حقیقت است.

۴. به نحو اشتراک معنوی در وجوب و ندب حقیقت است.

مصنف: به دلیل تبادر، امر حقیقت در وجوب است.

کلام صاحب معالم: صیغه امر از حیث لغت و عرف حقیقت در وجوب است، اما در کتاب و سنت، نمی توان صیغه امر را، در صورتی که همراه با قرینه نباشد، بر وجوب حمل کرد؛ زیرا غالباً صیغه امر در ندب استعمال شده.

اشکال مصنف:

۱. استعمال صیغه امر در آیات و روایات، در معنای ندب کثیر است، ولی کثرت استعمال در معنای مجازی موجب نمی شود که معنای حقیقی کنار گذاشته شود، علاوه بر آن استعمال امر در وجوب هم کثیر است.

۲. استعمال صیغه امر در ندب، کثیر است، ولی همراه با قرینه است، و کثرت استعمالی که با قرینه همراه باشد، موجب نمی شود که لفظ، مجاز مشهور شود.

۳. پاسخ نقضی: اگر کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی، مانع ظهور لفظ در معنای حقیقی باشد، نقض می شود به مواردی که لفظ در معنای مجازی استعمال شده، ولی در عین حال در معنای حقیقی ظهور دارد. مانند الفاظ عموم که غالباً در خاص استعمال می شوند و در عین حال اگر قرینه بر تخصیص ذکر نشود، حمل بر عموم می شود.

مبحث سوم: ظهور جمله های خبری در مقام طلب

در مورد جملات خبریه ای که در مقام طلب، استعمال می شوند، دو مسلک وجود دارد:

۱. مسلک مشهور: این جملات اگرچه به ظاهر خبر می باشند ولی در معنای حقیقی استعمال نشده اند، بلکه در انشاء طلب که معنای مجازی است به کار رفته اند؛ بنابراین، چون جمله خبریه در مقام انشاء است و در آن تعدد مجازات وجود دارد، و وجوب نیز نسبت به ندب، اقوی و

ص: ۱۰۳

اگر به معنای حقیقی نمی باشد، این جمله نه در وجوب، ظهور دارد و نه در ندب و نه در سایر معانی.

۲. مسلک مصنف: جملات خبری در همان معنای حقیقی یعنی خبر از وقوع نسبت، استعمال شده اند، اما به داعی بعث و تحریک، بنابراین، جملات خبریه در طلب وجوبی ظهور دارند و بلکه ظهورشان در وجوب، اظهر از ظهور صیغه امر در وجوب است.

وقتی امر بخواهد مخاطب را به چیزی بعث و تحریک کند، اگر کلامش را به صورت جمله خبری ذکر کند، نشان می دهد که به کمتر از واقع شدن آن، راضی نیست، گویی این مطلب را انجام شده می بیند؛ مانند صیغه های انشائی که همیشه در معنای حقیقی خودشان استعمال می شوند و فقط دواعی آنها متفاوت است.

اشکال: استعمال جمله خبریه در معنای حقیقی خود، به این معناست که از وقوع نسبت موجود در کلام، خبر می دهد؛ بنابراین در فرضی که مخبر، شارع باشد، لازم می آید که کلام آنها کذب شود، چون در بعضی موارد، نسبت در خارج محقق نمی شود.

پاسخ مصنف: در صورتی کذب لازم می آید که متکلم، جمله خبری را در مقام انشاء طلب و به داعی اعلام، ذکر کند، اما اگر به داعی بعث و طلب ذکر شود، یعنی شارع قصد دارد مکلف را برای انجام تکلیف، تحریک کند.

همچنین، اگر در جمله های خبریه، کذب لازم بیاید، بسیاری از کنایات نیز کاذب می شوند، در حالی که کسی چنین ادعایی نکرده است. مانند: «زید کثیر الرماد» و «زید مهزول الفصیل» که فقط در صورتی کذب هستند که زید، بخشنده نباشد.

مصنف: اگر متکلم در مقام تاکید بر تحقق چیزی باشد و بخواهد آن را با جمله خبری طلب کند، بلاغتش بیشتر است از اینکه بخواهد آن را با جمله انشائی طلب کند.

دلیل دیگر مصنف: اگر ظهور جمله خبری در وجوب، نفی شود، از طریق مقدمات حکمت می توان ثابت کرد که جمله خبری می تواند در مقام طلب، در وجوب استعمال شود. یعنی مقتضای مقدمات حکمت، این است که جمله خبریه حمل بر وجوب شود.

مبحث چهارم: ظهور انصرافی صیغه امر در وجوب

اگر ظهور وضعی صیغه امر در وجوب نباشد، بلکه در طلب باشد، آیا هنگام اطلاق، انصراف به وجوب دارد یا نه؟

ادله قائلین به انصراف:

۱. غلبه استعمال: یعنی استعمال صیغه امر در وجوب، بیشتر از ندب است.

۲. غلبه وجود: یعنی اگر استعمال در وجوب، بیشتر نباشد، لا اقل وجود واجب بیشتر از سایر اقسام طلب است.

۳. اکمل بودن وجوب: یعنی اگر غلبه استعمال و غلبه وجود در مورد وجوب نباشد لا اقل طلب در وجوب، شدیدتر از طلب در ندب است.

پاسخ مصنف:

نقد دلیل اول: استعمال صیغه امر در وجوب، بیشتر از استعمال آن در ندب نیست، بلکه اگر استعمال صیغه در ندب بیشتر نباشد، لا اقل مساوی با وجوب است.

نقد دلیل دوم: بیشتر بودن وجود واجب سبب انصراف نیست، زیرا بیشتر بودن آمار و تعداد واجب، معلوم نیست (منع صغری)، و همچنین غلبه وجودی، منشا ظهور نیست، بلکه ظهور از غلبه استعمالی ناشی می شود (منع کبری).

نقد دلیل سوم: اکمل بودن یک فرد، سبب ظهور لفظ در آن فرد نمی شود، به خاطر این که ظهور از انس لفظ با معنا حاصل می شود، و این انس فقط از طریق استعمال قابل تحقق است.

دلیل مصنف: چون امر در مقام بیان است و قدر متیقن در مقام مخاطب هم وجود ندارد و قرینه ای که دال بر ندب باشد، ذکر نشده، پس اطلاق صیغه امر بر وجوب حمل می شود.

مبحث پنجم: تبعدی و توصلی

اشاره

مصنف برای تحقیق در این مساله، سه مقدمه ذکر می نماید:

مقدمه اول: معنای وجوب توصلی و تبعدی

وجوب توصلی: وجوبی است که غرض از آن، به مجرد حصول واجب، حاصل می شود، بدون آنکه قصد قربت در آن معتبر باشد.

وجوب تعبدی: وجوبی است که غرض آن به مجرد حصول واجب، حاصل نمی شود، بلکه در سقوط آن، قصد قربت، معتبر است، و اگر عمل، بدون قصد قربت امثال شود، اصلا امثالی واقع نمی شود.

مقدمه دوم: معنای تقرب، در واجب تعبدی

تقرب چهار معنا دارد:

معنای اول تقرب: تقرب یعنی قصد امثال امر مولی و انجام دادن فعل به دلیل طلب او.

آیا قید «قصد امثال امر» در عبادت، قید شرعی است یا قید عقلی؟ حق این است که قصد امثال امر، قید عقلی است نه شرعی، یعنی عقل به عبد می گوید: چون عمل، عبادی و قربی است، وقتی می خواهی آن را انجام دهی، باید با قصد امثال امر و قربت آن را انجام دهی.

مصنف: شارع، مطلقا (شطرا و شرطا) نمی تواند قصد امثال امر را قید عبادت قرار دهد؛ زیرا هم در مقام تشریح و هم در مقام امثال مورد اشکال است.

اشکال در مقام تشریح: تقدم شیء بر نفس پیش می آید، چراکه اگر شارع در مقام جعل و تشریح، بخواهد این قصد را در عبادت، اخذ کند، شیء باید دو مرتبه بر خودش مقدم شود، زیرا ابتدا باید متعلق امر موجود باشد تا امر به آن تعلق بگیرد، بنابراین، امر متاخر از متعلق است. از طرف دیگر، ابتدا باید امر فرض شود، سپس قصد، به آن تعلق گیرد و چون قصد امر متاخر از امر و امر هم متاخر از متعلق است، قصد دو مرتبه متاخر از متعلق امر خواهد بود.

اشکال در مقام امثال: عدم قدرت مکلف به امثال، چراکه اگر در عبادت، قصد امر ماخوذ باشد، امر شارع به فعل عبادی با قصد امر تعلق می گیرد و مکلف می تواند عمل را با قصد امر امثال کند. ولی فرض این است که یک امر بیشتر نیست و امری به قصد امر وارد نشده.

توهم دفع محذور در مقام تشریح: امر ابتدا فعل عبادی را در نفس خودش، تصور می کند، و سپس در همان عالم تصور بدون هیچ زحمتی، اجزا و شرایط را در آن قرار می دهد و ضمن آن، قصد امر را نیز تصور کرده و ذکر می نماید.

توهم دفع محذور در مقام امثال: وقتی ساختار فعل عبادی، در مقام تشریح شکل گرفت و امر به آن تعلق یافت، مکلف می تواند صلاه را با قصد امر، امثال کند؛ زیرا فرض شد که اخذ قصد امر در فعل عبادی توسط شارع، محذوری ندارد.

پاسخ مصنف: هنگامی که امر، قصد امر را تصور کرده و آن را به عنوان قید فعل عبادی قرار داده، می تواند چنین فعلی را متعلق امر قرار دهد و محذور در مقام تشریح دفع شود، اما محذور در مقام امثال دفع نخواهد شد؛ زیرا اگر بخواهد ذات فعل را به قصد امر بیاورد، ذات به تنهایی امر ندارد، چون امر به فعل مقید به قید قصد امر تعلق گرفته است، و اگر بخواهد فعل مقید را به قصد امر بیاورد، مستلزم محذور مقام امثال می باشد.

اشکال: اگر فعل عبادی اینگونه تصور شود که امر به فعل مقید به قصد امر تعلق گرفته و چون فعل مرکب است پس امر به اجزای آن تعلق گرفته و هر کدام از اجزا به تنهایی دارای امر هستند؛ در نتیجه مکلف در مقام امثال می تواند ذات فعل را با قصد امر، امثال کند، بدون آنکه محذور عقلی لازم بیاید.

پاسخ مصنف: گرچه مأمور به مرکب است، ولی چون ترکیب تحلیلی و عقلی دارد، امر به اجزای آن تعلق نمی گیرد؛ زیرا در چنین مرکبی یک وجود بیشتر نیست. چراکه مرکب بر دو قسم است:

۱. مرکب از اجزای خارجی: که تک تک اجزای مرکب، وجود عینی و خارجی و هویت مستقل دارد و مرکب، هویتی غیر از هویت تک تک اجزایش ندارد و اگر امری به چنین مرکبی تعلق بگیرد، در واقع امر به تعداد اجزای مرکب، منحل می شود، و هر جزئی سهمی از امر دارد.

۲. مرکب از اجزای تحلیلی: که به حسب خارج، مرکبی وجود ندارد تا اجزایی با هویت مستقل و جایگاه خاص داشته باشد، بلکه در خارج یک وجود بیشتر نیست و فقط عقل قادر به تحلیل آن است و اگر امر به چنین مرکبی تعلق گیرد، منحل نخواهد شد.

فعل عبادی نیز مرکب تحلیلی است؛ زیرا در خارج، جزئی به نام ذات فعل و جزء دیگری به نام تقييد فعل به قصد امر وجود ندارد، بلکه فعل با قیدش، یک وجود است، و فقط عقل آن را به دو جزء تقسیم می کند.

اشکال: در صورتی فعل مقید به قصد امر، مرکب تحلیلی خواهد بود که قصد امر، شرط آن باشد، اما اگر جزء آن باشد، مرکب حقیقی پدید می آید.

پاسخ مصنف: این بیان، دو اشکال دارد:

اشکال اول: ممتنع است که قصد امر، جزء صلاه قرار گیرد؛ زیرا واضح است که امر باید به چیزی تعلق گیرد که مقدور مکلف باشد، و تعلق امر به عمل غیر ارادی، لغو است، حال، آیا خود قصد، اختیاری و ارادی است؟

واضح است که قصد یک عمل اختیاری نیست، و اگر قصد هم قصد بخواهد، قصد دوم هم باید قصد شود و تسلسل لازم می آید. بنابراین امر به قصد امر تعلق نمی گیرد.

اشکال دوم: اگر قبول کنیم که امر به فعل و قصد امر تعلق می گیرد و قصد هم ارادی باشد، اشکال اتحاد در محرک و محرک الیه مطرح می شود؛ زیرا اگر امر به فعل و قصد امر تعلق بگیرد و داعی به دو جزء مرکب شود، معنایش این است که اولاً داعی به فعل می شود، و ثانیاً داعی به قصد امر می شود که این مورد اشکال دارد، چراکه وقتی امر، شامل قصد امر شد، باید قصد امر، داعی به جزئش شود که همان قصد امر است، در این صورت محرک عین محرک الیه می شود.

کلام شیخ انصاری: شارع نمی تواند با یک امر، قصد امر را در متعلق، اخذ کند، اما می تواند با دو امر این کار را انجام دهد، به عبارت دیگر وقتی شارع، ساختار فعل را با تمام اجزا و شرایط، تکمیل کرد، ابتدا یک امر را متوجه آن می کند، سپس با امر دیگر، عمل را مبتنی به قصد امر و امثال می نماید.

اشکال به کلام شیخ انصاری: کلام شیخ دو اشکال دارد:

اشکال اول: در مقام اثبات، خطباتی که در تعبدیات وارد است، فاقد فعل و عملی است که دارای دو امر باشد، بلکه همه اعمال تعبدی، فقط یک امر دارند.

اشکال دوم: امر اول که به ذات عمل تعلق می گیرد، دو صورت دارد:

۱. توصلی: که به مجرد امتثال امر اول، غرض امر حاصل می شود، در این صورت مجالی برای امر دوم باقی نمی ماند.

۲. تعبدی: که به مجرد امتثال، غرض شارع حاصل نمی شود، چون قصد امتثال امر در انجام عمل، معتبر است، و با چنین قصدی، نیازی نیست که شارع امر دوم بیاورد.

معنای دوم تقرب: حسن فعل، یعنی فعل به داعی اینکه حسن است، اتیان شود.

معنای سوم تقرب: مصلحت داشتن عمل، یعنی عمل به خاطر اینکه مصلحتی دارد، اتیان شود.

معنای چهارم تقرب: اتیان عمل برای خدا، یعنی عمل به خاطر اینکه خداوند مستحق عبادت است، اتیان شود.

اعتبار هریک از این سه معنا، در متعلق امر، ثبوتاً مانعی ندارد، چون مرتبه آنها در مرتبه قبل از امر است، به این صورت که ابتدا عمل باید دارای حسن و مصلحت باشد، سپس محبوب و مراد مولی شود، تا امر به آن تعلق یابد.

اما در مقام اثبات، دلیلی وجود ندارد که این معانی در متعلق امر اخذ شده باشند.

مقدمه سوم: بطلان تمسک به اطلاق امر

با توجه به این که اعتبار قصد قربت در متعلق امر، شرعاً محال است، اگر در توصلی یا تعبدی بودن عملی شک شود، نمی توان برای اثبات توصلی بودن آن، به اطلاق ماده امر تمسک کرد. یعنی نمی توان گفت چون مولی در مقام بیان بوده و قید قصد قربت را بیان نکرده، پس این قید لازم نیست؛ چرا که تقابل اطلاق و تقييد، تقابل عدم و ملکه است؛ بنابراین هنگام شک در توصلی یا تعبدی بودن عملی، نمی توان با اصاله الاطلاق تمسک نمود.

همین امر در مورد قصد وجه هم جاری است.

البته تمسک به اطلاق مقامی مانعی ندارد، یعنی اگر احراز شود مولی در مقامی است که قصد دارد تمام اموری را که در غرضش دخیل است بیان کند، نه اینکه فقط به بیان اموری که در

متعلق، دخیل هستند، اکتفا نمایند. می توان گفت یکی از اموری که احتمال داده می شود در حصول غرض، دخیل باشد قصد قربت است.

استفاده از اصول عملیه: اگر تعبدی یا توصلی بودن عمل معلوم نباشد و اطلاق لفظی و مقامی هم احراز نشود، نوبت به اصول عملیه می رسد، و اصل عملی در اینجا اصاله الاشتغال است، نه جای براءت عقلیه، زیرا براءت عقلیه در جایی جریان دارد که اصل تکلیف معلوم نباشد و بیانی نسبت به آن نرسیده باشد.

همچنین هر قیدی را که شارع نتواند شرطا و شطرا در متعلق امر اخذ کند، اگر مورد شک قرار گیرد، أصاله الاحتیاط جاری می شود، مانند: قصد وجه، یعنی قصد وجوب و استحباب، و قصد تمیز، یعنی قصد تعیین مأمور به.

البته ممکن است در مورد قصد وجه و تمیز، براءت جاری شود؛ زیرا از قیود مغفوله هستند.

قیودی که شارع نمی تواند آنها را در متعلق امر اخذ کند، دو قسمند:

۱. قیود غیر مغفوله: یعنی قیودی که اگر شارع، اعتبار آن را بیان نکند، باز هم مکلف به آن آگاه خواهد بود. مانند: «قصد عنوان ظهر» در خطاب: «صل صلاه الظهر».

۲. قیود مغفوله: یعنی قیودی که فقط خواص، آن را می فهمند و در اذهان عامه یا وجود ندارد و یا کمتر خطور می کند، و اگر شارع در مقام بیان باشد و آن را ذکر نکند، عامه در مقام امتثال از آن غافل می شوند و قصد نمی کنند.

مصنف: براءت شرعیه نیز در موردی جاری می شود که مرفوع، از احکام و اموری باشد که وضع و رفع آن توسط شارع انجام گیرد. اما چیزی که وضع آن با شارع نیست، با حدیث رفع، برداشته نمی شود. در مورد بحث هم شارع نمی تواند قصد قربت را در متعلق، اعتبار کند؛ بنابراین هنگام شک در اعتبار قصد قربت، حدیث رفع نمی تواند آن را بردارد.

مبحث ششم: دلالت صیغه بر وجوب نفسی تعیینی عینی

تقسیمات واجب

اشاره

ص: ۱۱۰

فعل واجب دارای تقسیمات زیادی است که مصنف به سه قسم آن اشاره می نماید:

تقسیم اول: نفسی و غیره

واجب نفسی: واجبی است که وجوبش به خاطر مصلحت خودش است نه اینکه به خاطر عمل دیگری، واجب شده باشد، یعنی وجوب واجب نفسی، مستقل و بالأصله است.

واجب غیره: که به آن مقدم می گویند واجبی است که وجوبش، مقدمه رسیدن به یک واجب دیگر است و چون ذو المقدمه واجب است مقدمه نیز واجب می شود.

تقسیم دوم: تعیینی و تخییری

واجب تعیینی: واجبی است که وجوبش متعین و منحصر به خودش است و کفوی ندارد تا جایگزین آن شود.

واجب تخییری: واجبی است که بدل دارد، یعنی می توان واجب دیگری را جایگزین آن کرد، به نحوی که مکلف بین اتیان واجب و بدل آن مخیر است.

تقسیم سوم: عینی و کفایی

واجب عینی: واجبی است که بر فرد فرد مکلفین، واجب است، و با انجام عده ای، تکلیف از عهده دیگران ساقط نمی شود.

واجب کفایی: واجبی است که اگر تعدادی که وجود آنها برای انجام تکلیف کفایت می کند آن را انجام دهند، از عهده دیگران ساقط است.

مصنف: از اطلاق صیغه امر استفاده می شود که واجب، اولاً: نفسی است نه غیره، ثانیاً: تعیینی است نه تخییری، ثالثاً: عینی است نه کفایی؛ زیرا «غیره، تخییری و کفایی» بودن واجب، دلیل می خواهد.

مبحث هفتم: ظهور امر عقیب حضر

اشاره

صیغه امر ظهور در وجوب دارد، حال اگر صیغه امر بعد از حظر یا احتمال حظر واقع شود، آیا ظهور آن، باقی می ماند یا منتفی می شود؟

اقوال در مساله

۱. مشهور: ظهور در اباحه دارد.

۲. گروهی از عامه: ظهور در وجوب دارد.

۳. گروهی دیگر از عامه: ظهور در حکم قبل از حظر دارد.

مصنف: منشأ این اقوال اختلاف موارد استعمال صیغه امر است، در حالی که نمی توان به موارد استعمال، استناد و تمسک کرد؛ زیرا غالباً در موارد استعمال، قرینه وجود دارد؛ بنابراین با فرض خالی بودن موارد استعمال از قرینه، معلوم نیست که امر عقیب حظر، در غیر وجوب ظهور داشته باشد. و یا می توان گفت که امر بعد از حظر، موجب می شود که صیغه امر در هیچکدام از معانی مذکور ظاهر نباشد و در نتیجه مجمل می شود.

مبحث هشتم: مره و تکرار

اشاره

اگر قرینه ای که دال بر هر کدام از مره و تکرار است، همراه صیغه امر باشد، به همان قرینه عمل می شود، اما اگر صیغه امر بدون قرینه استعمال شود، نه بر مره دلالت می کند و نه بر تکرار؛ زیرا نه ماده امر چنین دلالتی دارد و نه هیات آن.

توضیح بیشتر: صیغه امر مشتمل بر دو چیز است:

۱. ماده امر که فقط بر طبیعت مهمله (لا بشرط) دلالت می کند، و نه مره در آن لحاظ شده و نه تکرار.

۲. هیات امر که فقط بر طلب ایجاد طبیعت مامور به دلالت می کند و نه مره در آن لحاظ شده و نه تکرار.

بنابراین، صیغه امر نه به واسطه ماده و نه هیات، بر مره و تکرار دلالت نمی کند.

دلیل و شاهد این مدعا، انصراف و تبادل است.

اشکال مقدر: اگر صیغه امر، بر مره دلالت نمی کند، پس چرا وقتی مولی می گوید «جئنی بماء»، و عبد یک بار برای مولا آب می آورد، برای امثال و اطاعت کافی است؟

پاسخ مصنف: اکتفا به مره، به خاطر این است که صیغه امر بر طلب ایجاد طبیعت دلالت می کند، و طبیعت مطلوب را محقق می سازد.

نظر صاحب فصول: ماده، محل نزاع نیست و نزاع تنها در هیات صیغه امر، جریان می یابد، چون اگر مصدر، مجرد از لام و تنوین باشد بر نفس طبیعت و جنس دلالت می کند، بدون اینکه مره یا تکرار در آن باشد.

پاسخ مصنف: صغرای استدلال (مصدر، ماده امر است) ممنوع است؛ زیرا از دو جهت، مصدر غیر از ماده و ماده غیر از مصدر است.

۱. از جهت صورت: ماده مشتقات به چیزی گفته می شود که خودش صیغه ای از صیغه های مشتق نباشد، یعنی هیات و صورت نداشته باشد، ولی مصدر، هیات دارد، و چیزی که هیات دارد، نمی تواند به هیات های دیگر مبدل شود.

۲. از جهت معنا: ماده، نباید معنایی داشته باشد که با معنای سایر مشتقات، سازگار نباشد ولی مصدر معنایی دارد که با معنای مشتقات، مباین است، و آن اینکه مصدر «بشرط لا» و غیر قابل حمل است، ولی مشتقات «لا بشرط» و قابل حمل هستند.

بنابراین اگر کبرای استدلال (مصدر به اجماع، دلالت بر ماهیت و طبیعت می کند) صحیح باشد، باز هم استدلال اقص است.

اشکال: در ادبیات گفته شده که مصدر اصل کلام و ماده مشتقات است.

پاسخ مصنف:

اولاً، این مطلب، بین ادباء مورد اختلاف است؛ زیرا بصریون «مصدر» و کوفیون «فعل» را اصل کلام می دانند.

ص: ۱۱۳

ثانیا، مقصود ادباء این نیست که مصدر، ماده مشتقات است، بلکه «اصل کلام» یعنی آن چیزی که واضع، ابتداء به سراغش رفته و آن را به ازای معنایی وضع کرده و سپس سایر مشتقات را با ملاحظه آن ساخته است.

معنای مره و تکرار

مره و تکرار، هر کدام دارای دو معنی هستند:

۱. مره به معنای «دفعه» و تکرار به معنای «دفعات».

۲. مره به معنای «فرد» و تکرار به معنای «افراد».

دفعه و دفعات، ناظر به افراد طولی برحسب زمان است، ولی فرد و افراد، ناظر به افراد عرضی در یک زمان.

بین معنای دفعه و دفعات، با فرد و افراد، نسبت عموم و خصوص مطلق، وجود دارد، اما بین دفعه و فرد و بین دفعات و افراد تفاوت است، یعنی دفعه، اعم از فرد است؛ بنابراین هر فردی حتما دفعه است ولی هر دفعه ای ممکن است فرد نباشد.

نظر مصنف: اگرچه مره و تکرار در معنای اول ظهور دارد، اما با هر دو معنا قابل نزاع است.

کلام صاحب فصول: مقصود از مره و تکرار، دفعه و دفعات است، و نزاع، اختصاص به همین معنی دارد؛ زیرا:

۱. مره و تکرار در معنای دفعه و دفعات ظهور دارد.

۲. اگر مره و تکرار به معنای دفعه و دفعات باشد، این مبحث، مبحث مستقلى خواهد بود، چنانکه اصولیون نیز آن را به صورت مبحثی مستقل عنوان کرده اند، اما اگر به معنای فرد و افراد باشد، این مبحث، دنباله مبحث دیگری مطرح خواهد شد. مثل اینکه آیا امر به طبیعت و ماهیت تعلق می گیرد یا به فرد؟ اگر امر به طبیعت، تعلق بگیرد بحثی نیست، اما اگر به فرد تعلق بگیرد، این بحث مطرح می شود که مقصود از فرد، مره است یا تکرار؟

ص: ۱۱۴

اشکال مصنف: مره و تکرار، چه به معنای دفعه و دفعات باشد و چه به معنای فرد و افراد، مساله مستقلى است و ربطى بين آن و بين مساله تعلق امر به طبيعت يا فرد وجود ندارد؛ زيرا مقصود از فرد در اين مساله «وجود واحد» و يا «وجود متعدد» است، اما در مساله تعلق امر به ماهيت، فرد در مقابل كلّى است كه به معنای خصوصيات فرديه است.

اشكال مقدر: اگر مقصود از فرد، وجود واحد است، چرا به جای آن از فرد تعبير شده؟

پاسخ مصنف: علت اين است كه وجود طبيعت و كلّى در خارج، به فرد است.

كيفيت امثال

دلالت امر بر مره: اگر مكلف در مرتبه اول، اتيان كند، كفايت مى كند و مجالى برای اتيان مرتبه دوم نيست؛ زيرا در مرتبه اول، امثال حاصل شده و امر، ساقط مى شود.

دلالت امر بر طبيعت: در اینجا دو فرض وجود دارد:

يکى اينكه مولى در مقام «اهمال» (۱) و يا «اجمال» (۲) باشد كه در اين فرض، اطلاقى منعقد نمى شود تا از آن نسبت به مرتبه دوم استفاده شود؛ زيرا با اجمال و اهمال، مقدمات حكمت ناتمام است و بايد به سراغ اصول عمليه رفت، و اصل در اینجا براءت از وجوب زائد بر مرتبه اول مى باشد.

ديگر اينكه مولى در مقام بيان باشد كه در اين فرض با تمام شدن مقدمات حكمت، اطلاق نيز منعقد مى شود، و مجال امثال مرتبه دوم باقى مى ماند.

تحقيق مطلب

مساله نياز به تفصيل دارد:

۱. امثال اول، علت تامه حصول همه غرض باشد، در اين صورت با مرتبه اول، امثال انجام مى گيرد و اطلاق، اقتضا ندارد كه اتيان مرتبه دوم بر وجه امثال، جايز باشد.

ص: ۱۱۵

۱- . يعنى مولى در مقام بيان اصل قضيه به صورت مهمل مى باشد، نه در مقام بيان، و نه در مقام اخفاء.

۲- . يعنى مولى در مقام اخفاء است، به گونه اى كه قصد تبين كليت و عموميت قضيه را ندارد.

۲. امثال اول، علت تمامه حصول همه غرض نباشد، بلکه بخشی از غرض حاصل شود ولی غرض نهایی، باقی بماند، در این صورت اتیان مرتبه دوم جایز است و در آن اشکالی نیست.

مبحث نهم: فور و تراخی

اشاره

حق این است که صیغه امر اگر به صورت مطلق و بدون قرینه استعمال شود، نه بر فور دلالت دارد و نه بر تراخی، البته می توان گفت که مقتضای اطلاق صیغه امر، جواز تراخی است، نه تعیین داشتن تراخی.

دلیل اینکه صیغه امر بر فور و تراخی دلالت نمی کند، تبادر است؛ زیرا متبادر از صیغه امر، طلب ایجاد طبیعت مامور به می باشد، و ماده و هیات آن، دلالت بر فور و تراخی ندارد.

استدلال به آیات بر فور

۱. آیه مسارعه: «و سارعوا إلی مغفره من ربکم» که در این آیه امر شده که با سرعت و شتاب به سوی مغفرت پروردگارتان بروید. و مغفرت، فعل خداوند است، و فعل خدا هرگز مقدور عبد نخواهد بود، لذا برای احتراز از تعلق امر به غیر مقدور، مرتکب «مجاز در حذف» شده اند، به این تقدیر: «و سارعوا الی أسباب مغفره من ربکم» و این تقدیر قرینه بر فوریت امر است.

۲. آیه استباق: «فاستبقوا الخیرات» که در این آیه امر شده که به سوی خیرات سبقت بگیرید. در این آیه نیز کلمه اسباب در تقدیر است، چون خیر، فعل خداوند است و مقدور عبد نخواهد بود، و این تقدیر، قرینه بر فوریت امر است.

پاسخ مصنف:

۱. سارعوا و استبقوا، دال بر استحباب مسارعه و استباق هستند؛ زیرا در این دو آیه تهدید و اندازی نسبت به عذاب در صورت مخالفت، وجود ندارد.

۲. اگر این دو آیه بر وجوب مسارعه و استباق دلالت کنند، تخصیص اکثر لازم می آید و این مستهجن است؛ زیرا اولاً تمام مستحبات، خارج می شوند، و ثانیاً بسیاری از واجبات هم خارج خواهند شد؛ زیرا واجب موسع، وجوب مسارعه و استباق ندارد.

۳. امر در سارعوا و استبقوا، ارشادی است نه مولوی، مانند امر در آیه «أطیعوا الله»، با این تفاوت که در اطیعوا، امر به اصل اطاعت تعلق گرفته است، ولی در اینجا امر به کیفیت اطاعت تعلق گرفته است.

تمه: اگر صیغه امر دلالت بر فور داشته باشد، آیا اتیان باید فوراً ففوراً انجام شود یا این که انجام فوراً ففوراً لازم نیست و اگر در فرصت اول انجام نشد، تکلیف ساقط می شود؟ دو مسلک وجود دارد:

۱. مفاد صیغه، وحدت مطلوب است، یعنی عمل و فوریت مطلوب، واحد هستند نه اینکه هر کدام مطلوب مستقل باشند. مطابق این مسلک، تمام مصلحت و ملاک مربوط به انجام فوری عمل است و اگر زمان و فرصت اول، منقضی شود، عمل مورد نظر در زمان های بعد، مطلوب نیست و ملاک و مصلحتی نخواهد داشت.

۲. مفاد صیغه، تعدد مطلوب است، یعنی عمل و فوریت، هر کدام جداگانه مطلوب هستند. مطابق این مسلک، صیغه امر بر فوراً ففوراً دلالت می کند؛ زیرا فور، جدای از عمل، ملاک و مصلحت دارد، و مطلوب، مرکب از عمل و انجام فوری آن است، و اگر عمل در زمان اول ترک شد، مطلوبیت آن باقی است و باید در زمان بعدی فوراً انجام شود.

مصنف: هیچکدام از وحدت و تعدد مطلوب، مفاد صیغه نیستند، بلکه اگر قبول شود که صیغه امر، دلالت بر فور دارد، فقط دلالت بر «مطلوبیت طبیعت مامور به، فوراً» دارد، اما بر نوع مطلوب بودن آن - که مثلاً وجوب فور در خصوص زمان اول است یا در هر زمان - دلالت ندارد.

مصنف: اجزاء فی الجملة، ثابت است؛ زیرا در برخی موارد، یقیناً اجزاء هست و در برخی موارد، مورد نزاع است.

مصنف، پیش از ورود به بحث، اموری را به عنوان مقدمه مطرح می نماید.

امر اول: مقصود از «وجه» در عنوان مساله

احتمال اول (مصنف): مقصود از وجهه که ضمیر آن به مامور به برمی گردد، ملاحظه کیفیت شرعی و عقلی در مامور به است، یعنی مامور به با همان کیفیت و اجزاء و شرایط و قیودی که دارد، آورده شود، لذا در تعبدیات لازم است هنگام امتثال، علاوه بر اجزاء و شرایط شرعی، شرط عقلی آن یعنی قصد تقرب نیز ملاحظه گردد.

احتمال دوم: مقصود از وجهه، ملاحظه خصوص کیفیت شرعی است. یعنی مامور به، به همان کیفیتی که در شرع برای آن تعیین شده است، آورده شود.

اشکال مصنف: این احتمال دو اشکال دارد:

۱. در این احتمال لازم می آید که قید وجهه، توضیحی و تاکیدی باشد نه احترازی و تاسیسی.

اگر وجهه به معنای «کیفیت شرعی» باشد، لازم می آید که تاکید کلمه مامور به باشد، زیرا مامور به یعنی چیزی که با تمام اجزاء و شرایطش، مورد امر شرعی قرار گرفته.

ولی اگر به معنای «بر آن روشی که باید مامور به را بیاوریم» باشد، قید تاسیسی خواهد شد چون هم کیفیت شرعی و هم عقلی را شامل است.

۲. اگر وجهه به معنای کیفیت شرعی باشد، لازم می آید که واجبات تعبدیه از عنوان مساله خارج شوند و فقط واجبات توصلی در مساله داخل شوند، با اینکه در مساله اجزاء، از تمام واجبات، بحث می شود.

احتمال سوم: وجهه همان قصد وجه است. بنابراین اتیان مامور به علی وجهه، یعنی مامور به با قصد وجه انجام گیرد.

اشکال مصنف: این احتمال سه اشکال دارد:

۱. مشهور قصد وجه را در امثال امر مولا، چه در تعبدیات و چه در توصلیات، معتبر نمی دانند، بنابراین وجه نمی تواند به معنای قصد وجه باشد.

۲. اگر کسی قصد وجه را معتبر بداند، تنها در تعبدیات است نه در توصلیات؛ بنابراین توصلیات از محل نزاع خارج می شوند.

۳. اگر مقصود از وجهه، قصد وجه باشد، جای این سؤال است که از بین تمام قیود، چرا فقط قید قصد وجه ذکر شد که خصوصیتی هم ندارد؟

امر دوم: مقصود از «اقتضاء» در عنوان مساله

اشاره

در معنای اقتضا دو احتمال وجود دارد:

۱. علیت و تاثیر: مقصود از علیت و تاثیر، همان معنای فلسفی است، یعنی آیا با انجام مامور به، اجزاء موجود می شود یا نه؟ بنابراین اقتضاء یعنی تاثیر و علیت ناقصه.

۲. دلالت: مقصود از دلالت، کشف و حکایت است، یعنی آیا انجام مامور به، از اجزاء کشف می کند یا نه؟

مصنف: معنای اول صحیح است و معنای عنوان چنین می شود: «آیا انجام دادن مامور به، مؤثر در اجزاء و مولد آن است، به نحوی که اعاده ساقط شده و نیاز به قضاء نباشد؟»

معیار در تشخیص معنای «اقتضاء»

الف. اگر اقتضا به صیغه، اسناد داده شود، مقصود از آن دلالت و کشف است؛ زیرا صیغه مثل آئینه، حاکی از معناست و جنبه علیتی ندارد.

ب. اگر اقتضا به اتیان و عمل نسبت داده شود، مقصود از آن علیت و تاثیر است.

در اینجا چون اقتضا به عمل نسبت داده شده، مقصود، همان معنای علیت و تاثیر است، یعنی آیا آوردن مامور به، در اجزاء تاثیر دارد؟

مصنف: اقتضا همه جا به معنای تاثیر نیست، بلکه در برخی از موارد، به معنای علیت و در برخی دیگر، به معنای دلالت و کشف است؛

علیت: جایی که مامور به، با امر خودش سنجیده شود، اقتضا به معنای علیت است؛ مانند:

۱. اجزاء مامور به واقعی نسبت به امر واقعی.

۲. اجزاء مامور به اضطراری نسبت به امر اضطراری.

۳. اجزاء مامور به ظاهری نسبت به امر ظاهری.

دلالت و کشف: جایی که مامور به با امر دیگری سنجیده شود، اقتضا به معنای دلالت و کشف است؛ مانند:

۱. اجزاء مامور به اضطراری، نسبت به امر واقعی.

۲. اجزاء مامور به ظاهری، نسبت به امر واقعی.

مصنف: در سه مورد که مامور به، به امر واقعی و اضطراری و ظاهری، با امر خودش سنجیده می شود، نزاع کبروی محض، و بحث ملازمه عقلی است و در نتیجه اقتضا به معنای علیت و تاثیر است، اما در دو مورد که مامور به، به امر اضطراری و ظاهری با امر واقعی سنجیده می شود، نزاع صغروی است و اقتضا به معنای دلالت و کشف است.

امر سوم: معنای اجزاء

معنای لغوی: اجزاء یعنی «کفایت».

معنای اصطلاحی: معنای اجزاء، فقط یک چیز است، یعنی «کفایت»، و اختلاف در معنای اجزاء نیست بلکه اختلاف در «ما یکفی عنه» یعنی اعاده و قضا می باشد.

معنایی مانند سقوط تعبد به مامور به ثانیاً، در جایی که مامور به، به امر واقعی انجام گیرد، و یا سقوط قضا، در جایی که مامور به، به امر اضطراری یا ظاهری انجام گیرد، لازمه معنای لغوی اجزاء است.

ص: ۱۲۰

تفاوت مساله اجزاء با مساله مره و تکرار

برخی گمان کرده اند که اجزاء همان مره و عدم اجزاء، تکرار است.

مصنف: مساله اجزاء با مساله مره و تکرار دو تفاوت دارد:

۱. بحث در مساله مره و تکرار، لفظی است؛ زیرا بحث در این است که صیغه امر دال بر مره است یا تکرار، و بحث از دلالت مربوط به لفظ می باشد، اما بحث در مساله اجزاء، عقلی است؛ زیرا در آن، بحث می شود که آوردن عمل، با اجزاء، ملازمه دارد یا نه، و بحث از ملازمه مربوط به عقل می باشد.

۲. نزاع در مساله مره و تکرار، صغروی است؛ زیرا بحث از این است که مامور به چیست، پس بحث در مره و تکرار، مربوط به تعیین مامور به می باشد، که موضوع مساله اجزاء با آن محقق می شود، اما نزاع در مساله اجزاء، کبروی است؛ زیرا بحث در این است که اگر مامور به مره باشد، یک بار آوردن مامور به مجزی است یا نه، پس بحث در اجزاء، بعد از تعیین مامور به است، خواه مره باشد و خواه تکرار.

تفاوت مساله اجزاء با مساله تبعیت قضاء از أداء

اشاره

برخی گمان کرده اند که معنای تبعیت قضا از ادا، عدم اجزاء، و معنای عدم تبعیت قضا از ادا، اجزاء است.

مصنف: این دو مساله دو تفاوت دارند:

۱. مساله اجزاء، عقلی است اما مساله تبعیت، لفظی است.

۲. موضوع وجوب قضاء، فوت مامور به است، اما موضوع مساله اجزاء، فوت و عدم اتیان نیست.

مصنف در ادامه دو موضع را مورد بحث قرار می دهد:

موضع اول: اجزاء اتیان مامور به، از اعاده

اگر مکلف، یک بار مامور به، به امر واقعی و یا اضطراری و ظاهری را به طور کامل انجام داد، آیا هر کدام، مجزی از امر خودشان هستند، یا اینکه باید مجددا مامور به را امتثال کند؟

مصنف: برای امتثال اول، دو صورت فرض می شود:

۱. امتثال اول، علت تامه حصول غرض است؛ در این صورت دیگر غرضی باقی نمانده، و مجالی برای امتثال بعدی نخواهد بود.

۲. امتثال اول، علت تامه حصول غرض نیست؛ در این صورت مکلف می تواند امتثال اول را به امتثال دوم تبدیل کند، هر چند که اگر مکلف به همان امتثال اول هم اکتفا کند، وافی به غرض خواهد بود.

اگر مکلف نداند که امتثال اول از کدام صورت است، باز هم حق دارد که امتثال را تبدیل کند؛ زیرا احتمال دارد امتثال اول، علت تامه نباشد.

موضع دوم

اشاره

در این موضع دو مقام مورد بحث است:

مقام اول: اجزاء و عدم اجزاء امر اضطراری از امر واقعی

اشاره

لازم است این بحث از دو جهت بررسی شود: یکی بحث ثبوتی، و دیگری بحث اثباتی.

بحث ثبوتی

بررسی چند مورد:

الف. اقسام تکالیف اضطراری: تکالیف اضطراری چهار قسم اند:

اول. تکلیف اضطراری، تمام مصلحت تکلیف واقعی را دارا باشد.

دوم. تکلیف اضطراری، تمام ملاک مامور به، به امر واقعی را ندارد، و با انجام آن، مقداری از ملاک می ماند، و باقیمانده

قابل تدارك نیست.

ص: ۱۲۲

سوم. تکلیف اضطراری تمام ملاک مامور به، به امر واقعی را ندارد، و با انجام آن، مقداری از ملاک می ماند، و باقیمانده، قابل تدارک است، و تدارک آن هم واجب است.

چهارم. تکلیف اضطراری تمام ملاک مامور به، به امر واقعی را ندارد، و با انجام آن، مقداری از ملاک می ماند، و باقیمانده، قابل تدارک است، ولی تدارک آن مستحب است.

ب. بررسی اجزاء و عدم اجزاء در اقسام چهارگانه:

نتیجه در قسم اول و دوم و چهارم، اجزاء است؛ زیرا تکلیف در این حالت، کاستی و نقصان ندارد. اما در قسم سوم، اجزاء نیست.

ج. [بدار\(۱\)](#):

در قسم دوم، اجزاء هست، ولی بدار جایز نیست؛ زیرا نقض غرض مولی است؛ مگر آنکه با امر مهمتری مزاحمت کند، مثل اینکه اگر مکلف بدار نکند، مصلحت و فضیلت اول وقت، از بین می رود. در این صورت نه تنها بدار جایز است، بلکه گاهی واجب هم می باشد.

در قسم اول نیز جواز بدار، مبتنی بر این است که اگر به مجرد عروض اضطرار، تکلیف اضطراری دارای تمام مصلحت تکلیف واقعی می شود، بدار جایز است، اما اگر مجرد عارض شدن اضطرار، کفایت نمی کند، بلکه اگر اضطرار، مستوعب (تمام وقت را در بر گرفت) شد، تکلیف اضطراری واجد تمام ملاک می شود و بدار جایز نیست.

همچنین اگر تکلیف اضطراری، تمام ملاک تکلیف واقعی را دارد، در صورتی که مکلف در اول وقت، از رفع اضطرار تا آخر وقت، مایوس باشد، چه در واقع اضطرار بماند و چه نماند، بدار جایز است.

در قسم سوم و چهارم، بدار جایز است، با این تفاوت که در قسم سوم، مکلف بین دو عمل مخیر است:

ص: ۱۲۳

۱- . بدار در لغت به معنای سرعت در انجام کار است، و در اصطلاح علم اصول یعنی اگر مکلف در اول وقت عذری داشت، آیا می تواند با عذر، فعل را انجام دهد یا باید تا پایان وقت صبر نماید تا یا عذر برطرف شود و یا در پایان وقت با عذر انجام دهد.

۱. عمل اضطراری که آن را در اول وقت انجام دهد، و دوباره بعد از رفع اضطرار، عمل اختیاری را بجا آورد.

۲. عمل اختیاری که تکلیف اضطراری را در اول وقت انجام ندهد، بلکه صبر کند تا اضطرارش برطرف شود و فقط به تکلیف واقعی و اختیاری عمل کند.

اما در قسم چهارم، هر کدام را انجام دهد، کفایت می کند.

بحث اثباتی

سؤال: طبق ادله، آیا تکلیف اضطراری کاملاً به جای تکلیف واقعی قرار می گیرد و مجزی است یا اینکه چون تکلیف اضطراری، مقطعی و موقتی است، به جای تکلیف واقعی قرار نمی گیرد و مجزی از آن نمی باشد و در نتیجه اعاده یا قضا لازم است؟

ابتدا باید در ادله اجتهادی بحث نمود، سپس نوبت به اصول عملیه می رسد.

ادله اجتهادی: ادله تکالیف اضطراری، چه از کتاب و چه از سنت، اطلاق دارند و دلالت می کنند که تکلیف اضطراری، کاملاً به جای تکلیف واقعی قرار می گیرد. مانند دلیل تیمم.

دلیل تیمم از کتاب: آیه «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا» اطلاق دارد، یعنی مکلف اگر برای وضو، آب پیدا نکرد، با خاک پاکیزه، تیمم کند و با آن نماز بخواند، و هنگام یافتن آب، اعاده یا قضا لازم نیست.

دلیل تیمم از سنت:

۱. روایت «التراب أحد الطهورين» که خاک را عدل و همسان آب قرار داده است.

۲. روایت «التراب أحد الطهورين يكفیک عشر سنين» که بیان می کند تیمم نسبت به وضو کاستی ندارد.

اصول عملیه: وقتی مکلف نماز را با تیمم خواند، و در وقت یا خارج وقت، اضطرارش رفع شد، شک می کند که آیا اعاده یا قضا بر او واجب است؟ چنین موردی نسبت به وجوب اعاده، مجرای

اصل براءت است؛ زیرا شک در اصل تکلیف و اشتغال ذمه است؛ بنابراین نسبت به اعاده در وقت، براءت جاری می شود.

نسبت به وجوب قضا نیز چون شک در اصل وجوب است، براءت جاری می شود.

البته اگر دلیل قضا، دلالت کند بر اینکه سبب و علت قضا، فوت واقع است، یعنی مجرد فوت تکلیف واقعی، سبب وجوب قضا می شود، هر چند به خاطر اضطرار باشد، قضا واجب خواهد شد.

مقام دوم: اجزاء و عدم اجزاء امر ظاهری از امر واقعی

اشاره

حکم ظاهری: حکم ظاهری که در مقابل حکم واقعی می باشد، دو اصطلاح دارد که یکی در مورد خصوص «اصول عملیه» و دیگری در مورد «مطلق جهل به حکم» به کار می رود.

حکم ظاهری در مورد اصول عملیه، حکمی است که از مجرای اصول عملیه استفاده شود، موضوع این نوع از حکم ظاهری، شک است.

حکم ظاهری در مورد جهل به حکم، حکمی است که هنگام جهل مکلف به واقع، جعل می شود، خواه این حکم از مجرای اصول عملیه باشد، و خواه از ادله اجتهادیه ظنون و امارات.

اقسام حکم ظاهری

اشاره

بحث در این قسمت پیرامون اجزاء امر ظاهری از امر واقعی است و در دو بخش می گیرد، یکی اصول و دیگری امارات. و هر کدام، هم در مورد تنقیح موضوع جاری می شوند، و هم احکام شرعیه، بنابراین چهار بحث مطرح است: ۱. اصول جاریه در تنقیح موضوع تکلیف، ۲. اصول جاریه در احکام شرعیه، ۳. امارات جاریه در تنقیح موضوع تکلیف، ۴. امارات جاریه در احکام شرعیه.

بحث اول: اصول جاریه در تنقیح موضوع

مصنف با سه مقدمه، نتیجه می‌گیرد که حکم ظاهری مستفاد از این اصول، مجزی است.

مقدمه اول: اصولی که در تنقیح و تحقیق موضوع تکلیف جاری می‌شوند، اصولی هستند که مشخص می‌کنند آیا فلان شرط برای موضوع تکلیف، حاصل است یا نه؟

مقدمه دوم: لسان اصول منقحه موضوع، لسان انشاء و جعل است، یعنی حکم ظاهری را در قبال حکم واقعی، جعل می‌کنند.

مقدمه سوم: ادله اصول منقحه متعلق تکلیف بر دلیل اشتراط، حکومت دارند.

نتیجه: اگر مکلف مطابق با حکم ظاهری عمل کند، مجزی است و نیازی به اعاده و قضا ندارد. به عبارت دیگر اگر جهل برطرف شود و واقع خلاف آنچه عمل شده باشد، باز هم دلیل نمی‌شود که عمل، فاقد شرط بوده و نیاز به اعاده و قضا دارد.

امارات جاریه در تنقیح موضوع تکلیف

در امارات، دو مبنا وجود دارد: یکی مبنای طریقت یا کاشفیت، و دیگری مبنای سببیت.

مبنای طریقت: طبق این مبنا، امارات فقط کاشف و حاکی از واقع می‌باشند. بنابراین لسان امارات، لسان جعل حکم در مقابل واقع نیست، بلکه فقط لسان حکایت از واقع است.

مصنف: مطابق مبنای طریقت، حق در امارات، عدم اجزاء است.

مبنای سببیت: طبق این مبنا، قیام اماره سبب می‌شود که ملاک و مصلحتی در عمل فاقد شرط یا شرط ایجاد شود، و عمل فاقد، مانند عمل واجد، دارای ملاک و مصلحت گردد.

مصنف: مطابق مبنای سببیت، در بحث امر ظاهری، دو مقام وجود دارد: یکی مقام ثبوت، و دیگری مقام اثبات.

مقام ثبوت

امر و تکلیف ظاهری دو قسم است:

الف. عمل فاقد شرط یا جزء، تمام مصلحت و ملاک عمل واجد را دارد.

ص: ۱۲۶

ب. عمل فاقد، تمام مصلحت عمل واجد را ندارد، بلکه مقداری از مصلحت واقع باقی می ماند. این قسم نیز دو صورت دارد: زیرا یا استیفای مقدار باقیمانده ممکن است، و یا ممکن نیست.

در صورت امکان استیفای باقیمانده، باز دو حالت دارد: یا ملاک باقیمانده، زیاد است و تدارکش واجب، و یا کم است و تدارکش مستحب.

قسم اول (عمل فاقد، تمام ملاک عمل واجد را داشته باشد)، فعل مکلف مجزی است.

قسم دوم (عمل فاقد، تمام ملاک عمل واجد را ندارد و استیفای مقدار باقیمانده هم ممکن نیست)، فعل مکلف مجزی است.

قسم چهارم (استیفای باقیمانده به نحو استحباب قابل تدارک است)، فعل مکلف مجزی است.

قسم سوم (استیفای باقیمانده به نحو وجوب، قابل تدارک است)، فعل مکلف مجزی نیست و اعاده یا قضا لازم است.

مقام اثبات

مطابق مبنای سببیت، مقتضای اطلاق دلیل حجیت امارات، اجزاء است. اما مطابق مبنای طریقت، مقتضای اطلاق دلیل حجیت امارات، اجزاء نیست.

اما در صورت شک در نحوه حجیت اماره، بحث در مقام اعاده و مقام قضا متفاوت است.

مقام اعاده: اگر در وقت، کشف خلاف شود، به مقتضای قاعده اشتغال، اعاده لازم است.

اشکال: در این مورد، جای استصحاب است نه قاعده اشتغال.

پاسخ مصنف: استصحاب در اینجا اصل مثبت است؛ زیرا مستصحب، «عدم فعلیت تکلیف واقعی» است که اثرش «سقوط اعاده» می باشد، و این اثر هنگامی بر مستصحب مذکور مترتب می شود که فعلیت تکلیف ظاهری ثابت شود و ثبوت آن از طریق استصحاب عدم فعلیت تکلیف واقعی، مستلزم این است که از نفی تکلیف واقعی، تکلیف ظاهری ثابت شود، و در این صورت محذور اصل مثبت لازم می آید.

مصنف: مکلف هنگام شک بین طریقت و سببیت اماره، در واقع نمی داند که مامور به را اتیان کرده یا نه، و چون در اصل اتیان مامور به شک دارد، نمی تواند برائت جاری کند، بلکه جای

جریان احتیاط است. و در امر اضطراری و ظاهری، مکلف مأمور به واقعی ثانوی را انجام داده و تنها در اجزاء و عدم اجزاء آن شک دارد.

مقام قضا: در قضا، دو مبنا وجود دارد: یکی اینکه قضا، واجب جدید است و به امر جدید نیاز دارد، و دیگر اینکه قضا، تابع ادا است.

مطابق مبنای اول، در صورت شک بین طریقت و موضوعیت اماره، قضا واجب نیست؛ زیرا شک می شود که آیا امر جدیدی به عنوان قضا، وجود دارد یا نه؟ و با جریان این شک، براءت جاری می شود.

مصنف: موضوع قضا، فوت است، اما نمی توان فوت را احراز کرد، بنابراین صدق فوت، مشکوک است، یعنی معلوم نیست که واجب، واقعا فوت شده یا نه، پس نمی توان به وجوب قضا حکم کرد. استصحاب عدم اتیان واجب نیز جاری نمی شود که ثابت کند اثر آن فوت است؛ زیرا این استصحاب، اصل مثبت است، چراکه فوت، یک امر وجودی است و لازمه عقلی عدم اتیان می باشد، نه لازمه شرعی آن.

مطابق مبنای دوم، در صورت شک بین طریقت و موضوعیت اماره، قضا واجب است؛ زیرا اشتغال یقینی به واسطه امر ادا، حاصل است و نیاز به فراغ یقینی می باشد.

بحث دوم: اصول جاریه در تکلیف

اشاره

اگر در عصر غیبت، شک شود که نماز جمعه واجب است یا نه؟ و با جریان اصل و یا قیام اماره، وجوب آن در عصر غیبت ثابت شود و سپس کشف خلاف گردد، در این صورت مطلقا، حکم به عدم اجزاء است.

بنابر طریقت امارات: اماره طریق می باشد، و اگر کشف خلاف شود، چون مأمور به واقعی اتیان نشده، باید در وقت، اعاده و در خارج وقت، قضا شود.

بنابر سببیت امارات: وقتی اماره بر وجوب صلاه جمعه قائم شد - اگرچه این قیام، موجب مصلحتی همسان با ملاک صلاه ظهر در صلاه جمعه می گردد - موجب نمی شود صلاه ظهر از

عهده مکلف ساقط شود. بنابراین باید بعد از خواندن نماز جمعه و کشف خلاف، واجب واقعی، اعاده یا قضا شود.

دو تذیب

تذیب اول: اجزاء در قطع وجدانی طریقی به حکم

کسی که قطع وجدانی به امری پیدا می کند، قطع او یا به واقع اصابه می کند که در این صورت چون امر واقعی را امتثال کرده، عمل او مجزی است، و یا به واقع اصابه نمی کند که در این صورت، اجزاء نیست، چون قطع، طریقی محض است و موضوعی نیست. و فرض هم این است که طریقی، به خطا و بیراهه رفته، لذا به واسطه این قطع، امر مولی موافقت نشده، نه امر واقعی و نه امر ظاهری و نه امر اضطراری.

البته در برخی از مسائل، اجزاء هست با اینکه قطع به واقع، اصابه نکرده، هر چند اجزاء در این موارد به خاطر خود قطع نیست، بلکه متعلق قطع، خصوصیتی دارد که به خاطر آن، اجزاء حاصل می شود، چراکه مقطوع به، دو صورت دارد:

۱. تمام غرض و مصلحت مامور به را دارد، که در این صورت با استیفای تمام غرض و حصول ملاک، امر واقعی ساقط می شود.

۲. عمده غرض و مصلحت را دارد و تنها مقدار کمی از آن باقی می ماند که قابل استیفا هم نیست. در این صورت نیز ملاک، حاصل است، و امر واقعی ساقط می شود.

مانند مساله قصر و اتمام که دو فرض قابل تصویر است:

الف. نماز تمام به جای قصر خوانده شود، که در این فرض با اینکه مامور به امتثال نشده ولی فقها حکم به اجزاء نموده اند.

ب. نماز قصر به جای تمام خوانده شود، که در این فرض، فقها معتقدند که نماز، مجزی نیست.

و یا مانند مساله جهر و اخفات که در این مساله نیز دو فرض قابل تصور است:

الف. اخفات به جای جهر قرار گیرد، که در این فرض با اینکه مامور به امتثال نشده، ولی فقها حکم به اجزاء نموده اند.

ب: جهر به جای اخفات قرار گیرد، که در این فرض نیز با اینکه مامور به امتثال نشده، ولی فقها حکم به اجزاء نموده اند.

در این دو مثال، اجزاء به خاطر خود قطع نیست، بلکه به جهت خصوصیتی است که در مقطوع به وجود دارد، یعنی مقطوع به، تمام یا عمده ملاک مامور به واقعی را دارد و اگر مقداری از ملاک هم باقی بماند، چون قابل استیفا نیست، اجزاء حاصل می شود.

مصنف: این مطلب، در طرق و امارات نیز به همین نحو است.

تذیب دوم: پاسخ به اشکالی بر اجزاء

اشکال: اجزاء، مستلزم تصویب است و بطلان تصویب به اجماع ثابت می باشد.

تصویب باطل همان «خلو الواقعه عن الحکم» است، یعنی عمل، از حکم الهی خالی می باشد، و نه حکم تکلیفی دارد و نه حکم وضعی.

بیان اشکال: اگر گفته شود امر ظاهری مجزی از امر واقعی است، یعنی اصلا امر واقعی وجود ندارد، و هرچه هست همین امر ظاهری است.

پاسخ مصنف: در تصویب، عمل، کاملا خالی از حکم است، اما در اجزاء، عمل، حکم دارد، یعنی خداوند در عمل مورد نظر، دستور دارد، اما برای مکلف معلوم نیست و با عمل به حکم ظاهری گاهی به واقع می رسد که در این صورت، اجزاء مسلم است، و گاهی به واقع اصابه نمی رسد که در این صورت، هرچند واقع، منجز نشده، ولی مدلول اماره یا اصل، منجز شده و مفید اجزاء خواهد بود.

مصنف: حکم ظاهری در طول حکم واقعی است. پس در اجزاء، حکم واقعی در مرتبه اقتضا و انشا، در عمل، محفوظ است، و تنها در مرتبه فعلیت منتفی می شود ولی در تصویب، اصلا حکم واقعی برای عمل وجود ندارد و هرچه هست، مفاد امارات و اصول می باشد.

اشاره

ذکر چند امر به عنوان مقدمه.

امر اول

اشاره

دو مطلب:

مطلب اول: فقهی یا اصولی بودن مساله

بحث در این مساله، بحث از ملازمه بین وجوب چیزی و وجوب مقدمه آن است؛ از این جهت مساله اصولی خواهد شد.

عنوان بحث، به دو صورت بیان شده:

۱. «آیا مقدمه واجب، واجب است یا نه؟» با این عنوان، مساله، فقهی است.

۲. «آیا بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه است؟» با این عنوان، مساله، اصولی است؛ زیرا مساله ملازمه، یکی از مسائل اصولی به حساب می آید.

مطلب دوم: عقلی یا لفظی بودن مساله

صاحب معالم: بحث، لفظی و اثباتی است؛ زیرا اگر دلالت وجوب ذی المقدمه بر وجوب مقدمه ثابت باشد باید به یکی از دلالات سه گانه باشد، و چون هر سه مفقود است، مقدمه وجوب ندارد.

مصنف: بحث، ثبوتی و عقلی است، نه لفظی، یعنی آیا عقلا بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه هست؟

دلیل: بحث اثباتی و لفظی در جایی مطرح می شود که مقام ثبوت، بدون اشکال باشد، اما اگر مقام ثبوت، محل اشکال باشد، نوبت به مقام اثبات نمی رسد. در اینجا نیز مقام ثبوت، یعنی ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، محل اشکال است.

سه تقسیم از تقسیمات مقدمه در بحث تاثیر گذار است.

تقسیم اول: مقدمه داخلی و خارجی

۱. مقدمه داخلی، که همان اجزای ذی المقدمه است.

۲. مقدمه خارجی، که همان شرائط ذی المقدمه است.

اشکال: چگونه به اجزاء یک مرکب، مقدمه گفته می شود، در حالی که وجود مرکب، همان وجود اجزایش است و یک چیز بیشتر نیستند. پس اطلاق مقدمه بر اجزاء، صحیح نیست؛ زیرا مقدمه باید غیر از ذی المقدمه باشد.

پاسخ مصنف: جزء، اگر لا بشرط از انضمام و اجتماع باشد مقدمه است، و اگر بشرط شیء باشد ذی المقدمه.

اشکال: این سخن «جزء، لا- بشرط است»، با این کلام «اهل معقول جزء را بشرط لا می دانند»، سازگاری ندارد، همچنین عبارت اول، در مورد جسم طبیعی و اجزاء آن (هیولا و صورت) صدق نمی کند، چون اجزاء آن بشرط لا می باشند.

پاسخ مصنف: هیولا- و صورت با جسم طبیعی سنجدیده نمی شود تا چنین اشکالی مطرح شود، بلکه با اجزای تحلیلی مرکب، یعنی جنس و فصل، سنجدیده می شود. هیولا و صورت نسبت به حمل، بشرط لا هستند، ولی جنس و فصل، لا بشرط می باشند.

محل نزاع: مقدمه خارجی محل نزاع است، نه مقدمه داخلی؛ زیرا کل همان اجزاء، و اجزاء همان کل است، و تفاوت اجزاء با کل اعتباری می باشد، و هرگاه وجوب نفسی به کل تعلق بگیرد، به تمام اجزاء آن تعلق می گیرد و دیگر وجوب گیری مقدمی ندارند.

نکته: حیث تقییدی، جهتی است که باعث می شود تا احکام به خود آن جهت به عنوان موضوع تعلق بگیرد؛ و حیث تعلیلی، جهتی است که واسطه می شود تا احکام به صاحب آن تعلق بگیرد.

توهم: جزء با دو عنوان، واجب می شود؛ یکی با عنوان جزء بودن که واجب نفسی می شود، و دیگری با عنوان مقدمه بودن که واجب گیری می شود و محذور اجتماع ضدین (وجوب و حرمت) هم پیش نمی آید.

پاسخ مصنف: این بحث با بحث اجتماع امر و نهی مقایسه نمی شود، چون در بحث اجتماع هر کدام از امر و نهی، جهت تقییدی هستند، نه جهت تعلیلی، یعنی مثلاً صلاه و غضب، موضوع وجوب و حرمت می باشند؛ اما در این بحث، مقدمه بودن اجزاء، جهت تعلیلی است نه تقییدی؛ زیرا عنوان مقدمیت، موضوعی نیست که وجوب به آن تعلق بگیرد، بنابراین، موضوع که همان اجزاء است نمی تواند وجوب دیگری غیر از وجوب نفسی «کل» داشته باشد، و اجتماع مثلین لازم می آید.

متعلق وجوب گیری، عنوان مقدمه نیست، بلکه آن جزئی است که به حمل شایع، مقدمه می باشد؛ زیرا مامور به (کل)، واقعا متوقف بر آن است، اما نفس عنوان مقدمه، به حمل اولی، مقدمه است.

البته این عنوان بی فائده و لغو نیست، بلکه عنوان مقدمه، جهت تعلیلی دارد، یعنی علت وجوب گیری جزء همان مقدمیت آن است، لذا وجوب گیری را وجوب مقدمی و ترشیحی یا وجوب تبعی می گویند.

تقسیم دوم: مقدمه عقلیه، مقدمه شرعیه و مقدمه عادیه

۱. مقدمه عقلیه: این مقدمه علت برای ذی المقدمه است و بدون آن، وجود ذی المقدمه، عقلا محال می باشد.

۲. مقدمه شرعیه: مقدمه ای است که بدون آن، وجود ذی المقدمه، شرعا محال است.

البته مقدمه شرعیه همان مقدمه عقلیه است؛ زیرا شارع مقدمات شرعیه را به عنوان شرط یا قید برای احکام جعل کرده است؛ بنابراین داخل در مقدمه عقلیه خواهد شد.

۳. مقدمه عادیه: این مقدمه دو معنا دارد:

معنای اول: مقدمه ای است که واقعا، وجود ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه نیست، بلکه بدون این مقدمه هم امکان وجود ذی المقدمه هست، اما عادتاً ذی المقدمه، با این مقدمه می آید. طبق این معنی، این مقدمه از محل نزاع خارج است؛ زیرا نزاع در مقدمه ای است که وجود ذی المقدمه واقعا متوقف بر آن باشد.

معنای دوم: مقدمه ای است که به حسب عادت، وجود ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه است، به نحوی که اگر مقدمه نباشد، عادتاً ذی المقدمه هم تحقق پیدا نمی کند، یعنی ذی المقدمه واقعا متوقف بر مقدمه است، اما این توقف به حسب عادت است و لذا محال عادی است که ذی المقدمه بدون این مقدمه محقق شود. طبق این معنی، مقدمه عادی به مقدمه عقلیه باز می گردد.

تقسیم سوم: مقدمه وجود، مقدمه صحت، مقدمه وجوب و مقدمه علم

۱. مقدمه وجود: این مقدمه فقط در وجود ذی المقدمه نقشی دارد، نه وجوب آن.

۲. مقدمه صحت: این مقدمه در صحیح و مشروع بودن ذی المقدمه نقش دارد، نه در وجوب آن.

۳. مقدمه وجوب: این مقدمه فقط در وجوب ذی المقدمه نقش دارد و بدون آن، ذی المقدمه وجوب پیدا نمی کند.

۴. مقدمه علم یا علمیه: این مقدمه در وجود، صحت و وجوب ذی المقدمه نقشی ندارد، بلکه فقط در علم به وجود ذی المقدمه نقش دارد و اگر این مقدمه باشد، مکلف علم پیدا می کند که واجب را انجام داده است.

دو مطلب:

۱. مقدمه صحت به مقدمه وجود با می گردد، یعنی مقدمه صحت نیز شرط وجود ذی المقدمه و یا شرط واجب است، و مسلک صحیحی یا اعمی در این مورد تفاوتی ندارد؛ زیرا کلام در مقدمه واجب است نه چیزی که صحیح و یا اعم از صحیح و فاسد باشد.

۲. تعیین محل نزاع؛ مقدمه وجود و مقدمه صحت، محل نزاع هستند، اما مقدمه وجوب و مقدمه علمی، از محل نزاع خارج می باشند.

ص: ۱۳۵

قسم سوم در محل نزاع نیست؛ زیرا فرض این است که تا مقدمه نباشد، ذی المقدمه واجب نمی شود، و با وجود مقدمه، معنی ندارد که دوباره واجب شود، چون تحصیل حاصل خواهد بود.

قسم چهارم در محل نزاع نیست؛ زیرا وجوب مقدمه علمیه، وجوب عقلی است نه مولوی، یعنی عقل می گوید که به خاطر اشتغال یقینی، براءت یقینی، لازم است.

تقسیم چهارم: مقدمه متقدم، مقدمه مقارن و مقدمه متاخر

۱. متقدم: مقدمه ای که بر ذی المقدمه، تقدم زمانی دارد، مانند طهارت نسبت به نماز.

۲. مقارن: مقدمه ای که همزمان با ذی المقدمه است، مانند استقبال قبله نسبت به نماز.

۳. متاخر: مقدمه ای که متاخر از ذی المقدمه است، مانند غسل استحاضه کثیره نسبت به نماز.

مصنف: شرط متاخر اشکال عقلی دارد؛ زیرا شرط نمی تواند متاخر از مشروط باشد، چون شرط از اجزاء علت است و علت با تمام اجزایش باید مقدم بر معلول باشد.

این اشکال در مورد عقد فضولی هم وارد است، البته اگر اجازه مالک، کاشف باشد؛ زیرا معلول، مقدم، و شرط آن، مؤخر می شود.

البته این اشکال، منحصر به شرط متاخر نیست، بلکه به شرط متقدم یا مقتضی نیز وارد است؛ زیرا شرط، از اجزاء علت است، و علت باید با تمام اجزایش، مقارن زمانی با معلول باشد و نمی تواند متقدم بر معلول گردد.

به طور کلی، شرط متاخر و متقدم، عقلا محال است؛ زیرا تقدم شرط و تاخر آن، سبب انخرام قاعده فلسفی علت و معلول می شود، چون تمام اجزاء علت باید بر معلول، تقدم رتبه ای و ذاتی و همچنین تقارن زمانی داشته باشند، اما در شرط متاخر یا متقدم، برخی از اجزاء علت، زمانا متاخر از معلول یا متقدم بر معلول می باشد.

پاسخ مصنف: شرط متقدم و متاخر سه قسم است: شرط تکلیف، شرط وضع و شرط مامور به.

در شرط حکم تکلیفی، شرط چه متقدم باشد و چه متاخر، همیشه مقارن مشروط است؛ زیرا وجود خارجی آن، شرط حکم نیست، بلکه وجود علمی و ذهنی آن شرط است، و چنین شرطی

مقارن خواهد بود. مانند حج که علم به تمکن، شرط است، یعنی امر باید تمکن و استطاعت مکلف را لحاظ و سپس امر کند. و لحاظ تمکن - که وجود علمی و ذهنی است -، مقارن با ایجاب حج می باشد.

شرط حکم وضعی نیز ملحق به شرط حکم تکلیفی است، یعنی در احکام وضعی نیز لحاظ شیء متقدم یا متاخر، ملاک است، نه وجود خارجی آن. مانند اجازه، در عقد فضولی.

شرط مامور به، دو صورت دارد:

۱. شرط وجود خود مامور به: این شرط باید مقارن با مشروط باشد، یعنی محاذات، شرط وجود خود مامور به، و مقارن با آن است.

۲. شرط تحقق اضافه: این شرط، در وجود مامور به نقشی ندارد. مانند طهارت نسبت به نماز. در واقع شروط متقدم، متاخر و مقارن، موجب می شود تا بین آنها و مامور به، اضافه و نسبتی محقق شود، و این اضافه، مامور به را دارای ملاک و مصلحت می کند.

مصنف: همانطور که شرط متاخر یا متقدم، شرط نیست، بلکه اضافه بین آنها و مامور به است، شرط مقارن نیز شرط نیست، بلکه اضافه است.

اشکال: حسن و قبح، ذاتی اشیا است، نه دائر مدار اضافه، یعنی چیزی با اضافه، حسن شود و بالعکس.

پاسخ مصنف: حسن و قبح اشیا، اعتباری است؛ بنابراین اشکالی ندارد که با اضافات و اعتبارات و عناوین مختلف، حسن و قبح حاصل شود.

مصنف: شرط متقدم و شرط متاخر و شرط مقارن، هر سه داخل در محل نزاع هستند، چون مامور به بر هر سه متوقف است.

امر سوم: تقسیمات واجب

تقسیم اول: مطلق و مشروط

اشاره

ص: ۱۳۷

تعاریفی که اصولیون برای واجب مطلق و مشروط ذکر کرده اند تعریف حقیقی نیست بلکه تعریف لفظی و شرح الاسمی است، و نقض و ابرام مربوط به تعریف های حقیقی است؛ بنابراین احتیاجی به ذکر تعریف واجب مطلق و مشروط، و ذکر نقض و ابرام آنها نیست.

معنای واجب مطلق و مشروط: واجب مشروط، واجبی است که وجوبش متوقف بر چیز دیگری است، و واجب مطلق، واجبی است که وجوبش متوقف بر چیز دیگری نیست.

مانند وجوب حج که مشروط به استطاعت، و وجوب صلاه که مشروط به بلوغ است. همچنین وجوب حج که نسبت به مشی، مطلق است، و وجوب صلاه که نسبت به طهارت، مطلق است.

مصنف: واجب مشروط و مطلق، اضافی و نسبی هستند؛ زیرا در شریعت، واجبی که مطلق مطلق باشد، و منوط به هیچ چیزی نباشد، وجود ندارد. همچنین واجبی که مشروط مشروط باشد نیز وجود ندارد.

مصنف معتقد است که شرط به هیات (وجوب) برمی گردد، در مقابل شیخ انصاری که معتقد است شرط به ماده (واجب) رجوع می کند.

دلیل مصنف: عرف از قضیه «إن جائك زيد فأكرمه» می فهمد که وجوب اکرام، منوط به مجی ء است، یعنی قضیه اینگونه است که «الإكرام (مطلقا و بلا شرط) واجب علی تقدیر المجی ء»، در این صورت مجی ء، قید وجوب است. در مثل حج نیز عبارت «الحج واجب علی تقدیر الاستطاعه» گویای این است که واجب یعنی حج، مطلق است، ولی وجوب، مشروط.

دلیل شیخ انصاری: دلیل شیخ دو وجه عقلی دارد:

۱. وجه سلبی: یعنی عقلا محال است که مفاد هیات (وجوب) مشروط باشد.

۲. وجه ایجابی: یعنی واقعا مفاد ماده (واجب)، مشروط است.

دلیل وجه اول: مفاد هیات در مشتقات، مانند مفاد حروف می باشد (چون از نظر شیخ انصاری، در حروف، وضع عام و موضوع له خاص است)، یعنی محال است که مقید شود؛ بنابراین شرط به هیات بر نمی گردد.

دلیل وجه دوم: عاقل هرگاه ملتفت چیزی شود از دو حال خارج نیست:

الف. بعد از بررسی آن، نظرش جلب نمی شود و در نتیجه آن را طلب نمی کند و کنار می گذارد.

ب. بعد از توجه، درمی یابد که ملاک دارد و آن را طلب می کند. این حالت مورد بحث است.

این طلب دو صورت دارد:

اول. آن چیز را مطلق و بدون هیچ قید و شرطی طلب می کند.

دوم. آن چیز را با قید و شرط خاصی طلب می کند. این صورت، دو قسم است:

یکی اینکه قید و شرط خاص، غیر اختیاری است. مانند صلاه که شارع آن را با شرط دلوک شمس، طلب می کند، و دلوک شمس در اختیار مکلف نیست.

دیگر اینکه قید و شرط خاص، اختیاری است. این قسم دو حالت دارد:

۱. قید و شرط خاص، متعلق تکلیف است، و مکلف وظیفه دارد آن را تحصیل کند. مانند طهارت برای نماز.

۲. قید و شرط خاص، متعلق تکلیف نیست، لذا تحصیل آن نیز لازم نیست، و اگر خود به خود هم حاصل شود، متعلق تکلیف و وجوب پیدا می کند، و در غیر این صورت وجوب نخواهد داشت.

در تمام این تقسیمات، قید و شرط، به مطلوب (ماده یا واجب) تعلق گرفته، نه طلب (هیات یا وجوب).

نکته: عدلیه (امامیه و معتزله) معتقدند که احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد افعال است، یعنی حسن و قبح ذاتی افعال؛ اما اشاعره معتقدند که مصلحت و مفاسد ای در متن فعل وجود ندارد، بلکه حسن و قبح را شارع اعلام می کند.

مصنف: مطابق نظر شیخ انصاری، در واجب مشروط، تفاوتی بین مبنای عدلیه و اشاعره نیست.

* اشکال مصنف به دلیل وجه اول:

اولاً، وضع حروف با وضع اسماء فرقی ندارد، و خصوصیات از عوارض استعمال است، پس مفاد هیات، نفس طلب نیست، بلکه انشاء طلب است که قابل تقیید می باشد.

ثانیا، اگر مفاد هیات، نفس طلب باشد باز هم به بعد از انشاء طلب توجهی نمی شود، بلکه طلب بعد از انشاء، شخص است، اما قبل از آن، عام می باشد؛ بنابراین قبل از آنکه طلب به واسطه انشاء، خاص شود، می توان آن را مقید کرد.

اشکال: مقتضای رجوع قید به هیات این است که طلب، استقبالی و انشاء طلب، حالی باشد. در این صورت لازم می آید که انشاء از منشأ تفکیک و جدا شود، و این تفکیک، محال است.

پاسخ مصنف: نه تنها تفکیک بین انشاء و منشأ نیست، بلکه اگر شرط به ماده برگردد و هیات، مطلق باشد، تفکیک لازم می آید؛ زیرا اگر طلب، مطلق انشاء شود، لازم است انشاء و منشأ هر دو یکجا موجود باشند و در نتیجه تفکیک محال باشد. اما اگر طلب، معلق بر چیزی انشاء شود، لازم است منشأ (طلب) بعد از انشاء باشد.

* اشکال مصنف به دلیل وجه دوم:

شیخ قائل است: مطلوب (ماده یا واجب)، یا مطلق است و یا مشروط، اما طلب (هیات و وجوب) مطلق است. اشکال این سخن این است که طلب (هیات و وجوب) گاهی مطلق است و گاهی مشروط، نه اینکه همیشه مطلق باشد.

مصنف: مطالب مذکور بر مبنای «احکام، تابع مصالح و مفاسد در احکام است»، واضح است؛ اما بر مبنای «احکام، تابع مصالح و مفاسد در افعال است»، می توان گفت طلب گاهی مطلق و گاهی مشروط است؛ زیرا در مرتبه انشاء، حکم واقعی وجود دارد، اما گاهی به مرتبه فعلیت می رسد و گاهی نه، چون یا مقتضی ندارد و یا با وجود مقتضی، مانعی دارد؛ بنابراین امکان دارد که حکم در مرتبه انشاء، تابع مصالح و مفاسد در مأمور به باشد، اما در مرتبه فعلیت، فعلی و مطلق نشده، بلکه معلق بر شرط و زوال مانع شود. مانند؛

۱. موارد اصول: که در مواردی جاری می شود که حکم واقعی در مرحله انشاء وجود دارد، ولی فعلیت ندارد و آنچه مانع فعلیت حکم شده، جهل مکلف است، لذا فعلیت حکم (حرمت) بر شرط (علم مکلف) معلق شده است.

۲. موارد اماره: امارات گاهی خلاف حکم واقعی قائم می شوند. در این صورت چون حرمت واقعی، با مانع مواجه شده، و فعلیت پیدا نکرده است.

۳. برخی احکام مربوط به ابتدای بعثت: مانند حرمت خمر که در ابتدای بعثت جعل شده بود، اما به فعلیت نرسید. و یا احکامی که تا زمان ظهور امام عصر (عج) به فعلیت نمی رسند.

مصنف: مقدمه وجودی، داخل در محل نزاع، و باقی مقدمات، خارج از آن هستند، اما اینکه آیا نزاع فقط در مورد مقدمه وجودی واجب مطلق است یا اعم از آن و مقدمه وجودی واجب مشروط، بین اصولیون اختلاف است.

از نظر مصنف، مقدمات وجودی، محل نزاع است مطلقاً، هم مقدمات وجودی واجب مطلق، و هم مقدمات وجودی واجب مشروط.

اگر بپذیریم که بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، ملازمه است و اصل وجوب مقدمه، برگرفته از وجوب ذی المقدمه می باشد، کیفیت وجوب مقدمه (اطلاق و اشتراط) نیز تابع کیفیت وجوب ذی المقدمه خواهد بود.

مقدمه وجوب: شرطی که وجوب بر آن معلق شده، از محل نزاع خارج است، هم بر مبنای مصنف و مشهور (شرط به هیات برمی گردد)، و هم بر مبنای شیخ انصاری (شرط به ماده برمی گردد)؛ زیرا مطابق مبنای اول تا مقدمه نباشد، ذی المقدمه وجوب نخواهد داشت، و مطابق مبنای دوم، اگر این مقدمه خود به خود هم حاصل شود، ذی المقدمه واجب خواهد شد.

مصنف: تمامی مقدمات وجودیه واجب مطلق و مشروط در حریم نزاع داخل است، غیر از تعلم و معرفت احکام که به عنوان مقدمه وجودی احکام واجب است؛ زیرا مکلف ابتدا باید احکام را یاد بگیرد و سپس آن را انجام دهد؛ بنابراین تعلم احکام، از محل نزاع خارج است، و تحصیل آن هم مطابق تمام مبانی (مبنای مشهور و مبنای شیخ) لازم است.

البته: وجوب تعلم احکام از باب ملازمه و وجوب مقدمی نیست، بلکه وجوبش مثل وجوب مقدمه علمیه، از باب استقلال ارشاد و عقل است.

مطلب اول

آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط»، حقیقت است یا مجاز؟ برای پاسخ، نیاز به ذکر دو نکته است:

نکته اول: در واجب مشروط، دو مسلک است:

۱. مسلک مشهور (قید به مفاد هیات رجوع می کند) که طبق آن چون شرط، استقبالی است، وجوب هم استقبالی می شود.
۲. مسلک شیخ انصاری (قید به ماده برمی گردد و هیات، مطلق است) که طبق آن طلب وجوبی، مقید به قیدی نیست، پس حالی است اما واجب استقبالی است.

نکته دوم: اطلاق مشتق بر ذات، به دو اعتبار است: یکی به اعتبار حال تلبس، و دیگری به اعتبار غیر حال تلبس. اطلاق مشتق بر ذات، به اعتبار حال تلبس، حقیقت است نه مجاز، اما اطلاق مشتق به لحاظ غیر حال تلبس، مجاز است.

نتیجه: اطلاق عنوان «الواجب» بر «الواجب المشروط»، به لحاظ حال تلبس، هم بر مبنای مشهور و هم بر مبنای شیخ، حقیقت است؛ زیرا اطلاق واجب نسبت به زمان تلبس است، اما به لحاظ غیر حال تلبس، بین دو مبنای تفاوت هست؛ مطابق مبنای شیخ، چون تلبس به وجوب حالی است، پس اطلاق واجب هم حقیقت است؛ و مطابق مبنای مشهور، چون تلبس به وجوب استقبالی است، اطلاق واجب در زمان حال، مجاز خواهد بود، و علاقه بین آنها «أول» یا «مشارفه» است.

مراد از مجاز أول و مشارفه این است که چیزی به نامی خوانده شود که حقیقتاً الآن مسمی به آن نام نیست، بلکه امید است که در آینده، به آن برسد.

مطلب دوم

آیا استعمال صیغه امر در خطاب های تعلیقی، حقیقت است یا مجاز؟

ص: ۱۴۲

بر مبنای مشهور، موضوع له صیغه امر در خطاب های تعلیقی، مقید است (اگرچه قید از قرینه فهمیده می شود)، ولی بر مبنای شیخ، موضوع له، مطلق و آزاد است، اما مطابق هردو مبنا، صیغه امر در خطاب های تعلیقی در همان موضوع له استعمال شده و در معنای خودش به کار می رود؛ بنابراین استعمالش حقیقی است.

واجب معلق و منجز

واجب منجز: یعنی وجوب واجب، مقید به چیزی نیست، و بر مثل «زمان» و «زمانیات» که در اختیار و قدرت مکلف نیستند، معلق نمی شود.

واجب معلق: یعنی وجوب واجب به عملی تعلق گرفته که آن عمل، مبتنی بر یک امر متأخر استقبالی و غیر مقدور می باشد. مانند حج، که منوط به موسم است که متأخر استقبالی و غیر مقدور می باشد.

تفاوت واجب معلق و مشروط: در واجب مشروط، «وجوب» مقید است اما در واجب معلق، «واجب» مقید است، نه وجوب. یعنی در واجب مشروط، هم وجوب استقبالی است و هم واجب، اما در واجب معلق، وجوب، حالی، ولی واجب، استقبالی است.

شیخ انصاری، این تقسیم را انکار کرده و گفته: پس از تقسیم واجب به مطلق و مشروط، نیازی به تقسیم واجب به منجز و معلق نیست، چون واجب معلق همان واجب مشروط است.

اشکال به صاحب فصول: در واجب مشروط هم وجوب و هم واجب، استقبالی است، لذا واجب معلقی که صاحب فصول بیان کرده در مقابل واجب مشروط قرار می گیرد؛ زیرا در واجب معلق، وجوب، حالی و واجب، استقبالی است؛ بنابراین سه واجب قابل تصور خواهد بود: واجب مشروط، واجب معلق، و واجب منجز.

علاوه بر آن، این تقسیم، ارزش و ثمره ای ندارد، مانند تقسیم واجب به «اداء و قضاء»، «موسع و مضیق» و...

اشکال محقق نهانندی به واجب معلق: اگر در واجب معلق، وجوب، حالی باشد ولی واجب، استقبالی، یعنی اراده، حالی و مراد، استقبالی است، و باعث انفکاک اراده تشریحیه از مراد می شود و این انفکاک همانند انفکاک اراده تکوینیه از مراد، عقلا محال است؛ زیرا در اراده

تکوینی، اراده، تحریک را به دنبال دارد، و تحریک فعلی نیز مراد تکوینی و محرک الیه فعلی را می طلبد.

پاسخ مصنف: سه جواب مطرح است:

جواب اول (در مورد اراده تکوینی): انفکاک بین اراده فعلی و مراد، محال نیست؛ زیرا اراده تکوینی، تحریک فعلی می خواهد، اما مراد دو قسم است: مراد اصلی، و مراد تبعی و مقدمی.

مراد اصلی، آن است که چیزی خودش مراد باشد و مقدماتی ندارد، بلکه به مجرد تحقق اراده، آن کار انجام می گیرد. در این نوع مراد، اراده فعلی از مراد، جدا نمی شود.

مراد تبعی، آن است که چیزی خودش مراد نباشد بلکه به تبع مراد بودن چیز دیگری مراد شده است، بنابراین مقدماتی دارد، و باید ابتداء مقدمات آن اراده شود.

اگر مراد اصلی به سادگی قابل تحقق نیست و نیاز به مقدماتی دارد، اراده فعلی از مراد اصلی، انفکاک دارد، هرچند که از مراد تبعی و مقدمی انفکاک ندارد.

جواب دوم (در مورد اراده تکوینی): در اراده، تحریک فعلی اعتبار ندارد، بلکه مقصود از تحریک فعلی، همان مرتبه مؤکده از شوق است، به همین دلیل گاهی اراده و شوق وافر نسبت به کاری وجود دارد، اما تحریک فعلی وجود ندارد، نه برای مراد اصلی و نه مراد تبعی؛ بنابراین تفکیک بین اراده و مراد، امکان دارد، هم در مراد اصلی و هم در مراد تبعی.

جواب سوم (در مورد اراده تشریحی): انفکاک اراده تشریحی از مراد، نه فقط محال نیست، بلکه لازم است؛ زیرا وقتی مولی، امری می کند، اینطور نیست که مکلف تکوینا منبعث شود، چون مکلف، فاعل مختار است.

اشکال دیگر به واجب معلق: مکلف هنگام امر، باید قادر به انجام مامور به باشد، تا تحریک محقق شود، در حالی که واجب معلق، استقبالی است و در اختیار مکلف نیست؛ و بعث فعلی، قدرت فعلی را می طلبد.

پاسخ مصنف: اگرچه قدرت، از شرایط عامه تکلیف است، ولی مقصود در اینجا قدرت امتثال است، نه قدرت صدور حکم، و صدور حکم، مربوط به مولا و قدرت اوست.

اشکال: اگر ملاک، قدرت مکلف در زمان امتثال باشد، چنین شرطی، شرط متأخر می شود که محال است، و اگر شرط، متأخر باشد، لازم می آید که یک جزء از اجزاء علت، بعد از معلول بیاید.

پاسخ مصنف: چنین شرطی، متأخر نیست، بلکه مقارن است؛ زیرا شرط مطرح برای مولی، قدرت خارجی مکلف بر انجام عمل نیست، بلکه قدرت لحاظی است که هنگام تکلیف موجود است؛ زیرا مولی الآن تکلیف را صادر می کند، ولی قدرت مکلف را در آینده لحاظ می کند.

اشکال دیگر به واجب معلق: در تعریف واجب معلق گفته شد منوط به امر غیر مقدور است؛ این اناطه، وجهی ندارد، بلکه واجب معلق، آن است که وجوبش، حالی و واجب، استقبالی باشد، اعم از اینکه واجب استقبالی، منوط و معلق باشد بر امر آینده غیر اختیاری (مثل زمان)، و یا معلق باشد بر امر آینده اختیاری و مقدور؛ زیرا در واجب معلق، وجوب واجب، به عنوان ذی المقدمه، حالی است.

البته در برخی موارد با اینکه واجب، مشروط است و هنوز وجوب پیدا نکرده، مقدماتش واجب می شود، چنین واجب مشروطی با واجب معلق، تفاوت موردی دارد، یعنی وجوب در واجب معلق، مشروط نیست، اما در واجب مشروط، مشروط است.

تنبیه

اشکال: بر مبنای ملازمه، وجوب مقدمه، وجوب غیری و مقدمی یا وجوب ظلی و ترشیحی است. اگر مناط فعلیت و حالی شدن وجوب مقدمه نیز وجوب ذی المقدمه باشد، یعنی مقدمه هم اصل وجوب را از ذی المقدمه می گیرد، و هم تابع ذی المقدمه است، بنابراین معقول نیست که مقدمه، قبل از وجوب ذی المقدمه، وجوب داشته باشد، بلکه وجوب مقدمات وجودیه بعد از وجوب ذی المقدمه است.

پاسخ اشکال: مصنف، ابتدا جواب هایی را که برخی علما ارائه کرده اند مطرح می کند، سپس جواب خود را بیان می کند.

جواب شیخ انصاری: در واجب مشروط، شرط به ماده برمی گردد و هیات مطلق است؛ بنابراین وجوب، حالی، و واجب، استقبالی است؛ بنابراین چون ذی المقدمه، وجوب حالی دارد، مقدمه قبل از تحقق ذی المقدمه، وجوب پیدا می کند.

جواب صاحب فصول: وجوب واجب معلق، حالی است ولی خود واجب، استقبالی می باشد؛ بنابراین مقدمه از جهت وجوب ذی المقدمه، واجب می شود و از این جهت، تحصیل آن قبل از آمدن ذی المقدمه، لازم است.

جواب مصنف: از دو راه می توان به این اشکال جواب داد: یکی از راه واجب مشروط بنا بر نظر مشهور، و دیگری از راه واجب مطلق.

۱. در واجب مشروط (بنا بر مبنای مشهور)، اگرچه شرط به هیات برمی گردد، اما شرط در برخی از واجبات مشروط، مفروض الوجود است، یعنی می دانیم که این شرط در جایگاه و زمان خودش، به طور یقینی تحقق می یابد، و محقق الوقوع است؛ وجوب چنین واجبی، حالی

است و چون مقدمات نیز از جهت وجوب ذی المقدمه، وجوب می یابند، در نتیجه، مقدمات قبل از زمان واجب، اتیان می شوند.

۲. اگر واجب، مطلق باشد یا منجز است و یا معلق؛ اگر منجز باشد، مقدمات آن نیز واجب است، اما اگر معلق باشد، با دو شرط، وجوب آن فعلی می شود:

الف. معلق علیه، شرط وجود باشد نه شرط وجوب، در اینجا وجوب، حالی و واجب، استقبالی خواهد بود، پس مقدمات آن نیز واجب می شود.

ب. قید در واجب و وجوب اخذ نشود. این شرط دو قسمت دارد:

اول. قید در واجب، به عنوان موضوع تکلیف، اخذ نشود، که اگر باشد، وجوب، حالی نخواهد بود، مثل عنوان مسافر در وجوب قصر در نماز.

دوم. واجب، معلق بر قیدی نباشد که وجود اتفاقی آن قید، مورد نظر باشد. پس اگر واجب، معلق بر قیدی شود که وجود اتفاقی آن مورد نظر است، چه اختیاری باشد و چه غیر اختیاری، وجوب ذی المقدمه حالی نخواهد بود و مقدمات آن نیز وجوب حالی نمی باشد؛ زیرا تحصیل حاصل می شود.

نکته: اگر واجب، فعلی شود، اگرچه مشروط به شرط متأخر باشد، مقدمه آن نیز واجب خواهد بود، حتی اگر ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه را لحاظ نشود؛ زیرا عقل حکم می کند به وجوب اطاعت در واجب.

مصنف: از واجب بودن مثل غسل شب که مقدمه برای صحت روزه مستحاضه است، به طریق کشف اینی، می توان گفت که ذی المقدمه یعنی روزه روز بعد نیز در زمان وجوب مقدمه، وجوب دارد، و فقط زمان اتیان واجب متأخر است، نه زمان وجوب.

مصنف: اگر از طریق وجوب مقدمه، کشف اینی نسبت به وجوب ذی المقدمه، صورت گیرد، یعنی در موردی دلیل باشد که ذی المقدمه، وجوب فعلی ندارد و در عین حال مقدمه اش واجب است، مقدمه، وجوب نفسی تهیای می یابد نه وجوب گیری.

اشکال: اگر مقدمه قبل از اتیان ذی المقدمه واجب باشد، در واجب موسع، باید تمام مقدمات آن نیز وجوب فعلی داشته باشند، در حالی که تحصیل مقدمات، قبل از وجوب ذی المقدمه، بر مکلف واجب نیست.

پاسخ مصنف: دو صورت باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. در واجب، قدرت مطلقه (از زمان وجوب واجب تا زمان وجود آن) شرط است، پس چاره ای جز وجوب تمام مقدمات آن و تحصیل آنها نیست.

۲. در واجب، قدرت خاصه و محدود (برای انجام شرط مورد نظر)، شرط است، پس مقدمات، وجوب حالی ندارند.

تمه: اگر در مقام اثبات، از خطاب آیات و روایات، فهمیده شود که شرطی، شرط وجوب است که تحصیل آن بر مکلف واجب نیست، و یا شرط واجب است که تحصیل آن واجب می باشد، و یا شرط اختیاری است و یا غیر اختیاری، مطابق با آن عمل می شود.

اما اگر در مقام اثبات، شک شود و معلوم نباشد که شرط، شرط وجوب است یا شرط واجب، ابتدا اصول لفظیه ملاک قرار می گیرد، و در صورت فقدان، اصول عملیه.

مصنف: در این موارد، اصول لفظیه وجود ندارد، لذا به اصول عملیه رجوع می شود.

شیخ انصاری: در این موارد اصل لفظی وجود دارد، لذا نوبت به اصول عملیه نمی رسد، زیرا

۱. اگر امر دائر شود بین «تقیید هیات و اطلاق ماده» و «تقیید ماده و اطلاق هیات»، تقیید ماده و اطلاق هیات، اولی است؛ زیرا اطلاق هیات، شمولی است (تمام حالات را شامل می شود)، اما اطلاق ماده، بدلی است؛ و اطلاق شمولی فراگیر و اقوی از اطلاق بدلی است، لذا اطلاق بدلی کنار گذاشته می شود.

۲. صغری: تقیید اطلاق هیات، موجب تقیید اطلاق ماده می شود، یعنی تقیید هیات، در واقع دو تقیید است، چون هم اطلاق هیات، مقید می شود و هم اطلاق ماده؛ اما تقیید ماده، مستلزم تقیید هیات نمی شود و فقط یک تقیید است.

کبری: اگر امر دائر شود بین این دو تقیید، تقیید دوم که فقط یک تقیید است، اولی می باشد، چون هرچه تقیید کمتر باشد، به حقیقت نزدیک تر است.

نتیجه: تقیید ماده، اولی و ارجح از تقیید هیات است.

مصنف: در صورت تقیید هیات که دو تقیید پیش می آید، فرقی ندارد که از ابتدا دو اطلاق باشد و هر کدام را به تنهایی مقید کنیم، یا تقیید یکی سبب شود که عمل به اطلاق دیگری باطل شود و آن اطلاق دیگر مقید شود.

اشکال مصنف به وجه اول: دلیلی نداریم که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی، مقدم شود؛ زیرا اطلاق، مولود مقدمات حکمت است نه وضع، پس دو اطلاق، از جهت ظهور، متکافی هستند و نمی توان یکی از آنها را بر دیگری مقدم نمود.

توهم: اگر امر دائر شود بین عموم عام و اطلاق مطلق، عموم عام مقدم می شود، چون عموم، شمولی و اطلاق، بدلی است.

پاسخ مصنف: عموم عام بر اطلاق مطلق، مقدم است، چون عموم عام، وضعی است ولی اطلاق مطلق، با مقدمات حکمت ثابت می شود، و ظهور وضعی اظهر از ظهور مقدمات حکمت است.

اشکال مصنف به وجه دوم: تقیید هیات موجب باطل شدن اطلاق ماده نمی شود، بلکه با تقیید هیات، زمینه اطلاق ماده از بین می رود و دیگر ماده اطلاق پیدا نمی کند، پس باز هم یک تقیید بیشتر نیست.

واجب نفسی و غیره

تعریف مشهور

واجب نفسی: اگر داعی و انگیزه ایجاب واجب، این باشد که خود عمل، محبوب و مطلوب است و ملاک و مصلحت دارد، واجب نفسی است و دو گونه است:

۱. واجبی که به خاطر فایده و غرضی واجب نشده، اما محبوبیت و مطلوبیت ذاتی دارد.

۲. واجبی که به خاطر خودش مطلوب است، اما محبوبیت آن به دلیل فوائد و غایات و آثاری است که بر این واجب، مترتب می شود.

اشکال مصنف: تعریف واجب غیره، مانع اغیار نیست؛ زیرا قسم دوم از واجب نفسی در تعریف واجب غیره داخل می شود. و تعریف واجب نفسی، جامع افراد نیست؛ زیرا شامل قسم دوم از واجب نفسی نمی شود.

اشکال مصنف به اشکال خود: واجب نفسی عملی است که وجوبش به خاطر واجب دیگر نیست نه اینکه اصلا در خدمت غیر نباشد.

پاسخ مصنف: غایات، مقدورند و می توانند واجب شوند، اگرچه مستقیما در اختیار مکلف نباشند، اما با واسطه و به خاطر قدرت بر اسباب، مقدور می باشند؛ بنابراین، شاید تمام واجبات در تعریف واجب غیره، داخل نباشند ولی اکثر آنها داخل هستند. به عنوان مثال اگر مقدور مع

الواسطه، مقدور نبود، مواردی مانند: تطهیر، تملیک، تزویج، طلاق و عتاق و سایر مسیبات، صحیح نبودند.

تعریف مصنف

واجب نفسی: عملی است که حسن ذاتی دارد و همین حسن ذاتی باعث شده تا این عمل واجب شود، اعم از اینکه مقدمه برای چیز دیگری باشد یا نباشد.

واجب غیری: عملی است که یا اصلاً حسن ذاتی ندارد و یا اگر دارد به خاطر آن، واجب نشده، بلکه مقدمه برای واجب دیگری است.

شک در واجب نفسی و غیری: اگر در مقام اثبات، در مورد عملی شک شود که واجب نفسی است یا غیری، در اصل قرار دادن یکی از آنها اختلاف است.

مصنف: اطلاق صیغه امر اقتضا می کند که واجب، نفسی باشد نه غیری و مقدمی؛ زیرا واجب غیری به خاطر غیر است، لذا اگر شارع مقدس به چیزی امر کند، ولی بیان نکند که این واجب، مقدمه واجب دیگری است، این عدم بیان اقتضا می کند که واجب، واجب نفسی باشد.

شیخ انصاری: مفاد هیات، شخصی و اطلاق ناپذیر است، بنابراین نمی توان برای اثبات نفسی بودن واجب، به اطلاق صیغه امر تمسک کرد. البته اگر مفاد هیات، مفهوم طلب باشد نه شخص خارجی طلب، قابلیت تقیید دارد و اگر قرینه بر تقیید نداشته باشد، می توان به اطلاق صیغه امر تمسک کرده و واجب نفسی را اصل قرار داد.

اشکال مصنف به شیخ: موضوع له هیات، طلب کلی است نه شخصی، لذا وقتی مفاد هیات، کلی و عام باشد، چون تقییدپذیر است، اطلاق پذیر هم می باشد. در نتیجه اگر امری بدون قرینه بر تقیید بیاید، می توان از اطلاق آن استفاده کرد و آن را واجب نفسی دانست.

خلط طلب حقیقی و انشائی: کلام شیخ انصاری که گفته: «مثل ضرب وقتی مطلوب است که اراده و طلب حقیقی و جدی به آن تعلق بگیرد»، صحیح است، ولی منافات ندارد که هم مطلوب به طلب حقیقی باشد، و هم مطلوب به طلب انشائی؛ زیرا نسبت میان طلب حقیقی و طلب

انشائی، عموم و خصوص من وجه است، اجتماع آن دو در جایی است که شخص واقعا نسبت به چیزی طالب است و بعد هم آن را به زبان می آورد.

بنابراین شیخ طلب انشائی را با طلب حقیقی، و به عبارت دیگر مفهوم را با مصداق، خلط کرده است، چراکه طلب حقیقی (مصداق طلب)، شخص است و قابل تقيید نیست، پس اطلاق پذیر هم نیست؛ و طلب انشائی (مفهوم طلب)، مفاد صیغه امر است، و چون کلی و تقيیدپذیر است، اطلاق پذیر هم می باشد.

شاید منشأ این اشتباه، تعبیر اصولیون از مفاد صیغه امر به «طلب» باشد.

مصنف: تمسک به اطلاق صیغه امر، جایز است اگر اطلاق تصور شود، یعنی مقدمات حکمت تمام باشد. اما اگر اطلاق تصور نشود، یا دلیل، لبی و غیر لفظی (مانند اجماع) باشد، دو فرض مطرح می شود:

۱. اگر مکلف بعد از دخول وقت نماز و فعلی شدن وجوب، شک کند که وجوب وضو، نفسی است یا شرطی مقدمی؛ در این فرض، مکلف علم اجمالی دارد که وضو واجب است و مقتضای علم اجمالی، جریان قاعده اشتغال و حکم به وجوب وضو است.

۲. اگر مکلف قبل از دخول وقت، شک کند که وجوب وضو، نفسی است یا غیری؛ در این فرض، مکلف علم اجمالی به وجوب وضو ندارد مطلقاً (نه نفسی و نه غیری)؛ بنابراین برائت وجوب وضو جاری می شود.

دو تذیب

تذیب اول:

در امر نفسی، عقل حکم می کند که امتثال، ثواب دارد، و عصیان عقاب، اما در امر غیری، مساله مورد اختلاف است، برخی قائل به ثواب هستند و برخی می گویند چون واجب غیری، مقدمه رسیدن به ذی المقدمه است، نه انجامش ثواب دارد و نه ترکش، عقاب.

ص: ۱۵۱

مصنف: موافقت و مخالفت امر غیری از جهت خود امر غیری مقدمی، ثواب و عقاب ندارد، اما از آن جهت که منجر به موافقت امر نفسی (ذی المقدمه) می شود، ثواب و عقاب دارد.

البته، اگرچه مخالفت امر مقدمی موجب استحقاق عقاب نیست، اما استحقاق عقوبت بر مخالفت واجب نفسی در زمان ترک مقدمه، صورت می گیرد و اینکه در برخی روایات برای مقدمات ثواب ذکر شده، دو توجیه دارد:

۱. مقدمات سبب بیشتر شدن ثواب ذی المقدمه می شوند، نه اینکه واقعا ثواب برای مقدمات باشد.

۲. ثواب اگر برای خود مقدمه باشد، از باب تفضل پروردگار است نه استحقاق.

اشکال: بر امر غیری مقدمی، ثواب مترتب نمی شود، در حالی که انجام برخی مقدمات، ثواب دارد. همچنین امر غیری، توصلی است و قصد قربت نمی خواهد، در حالی که انجام برخی مقدمات بدون قصد قربت، باطل است.

پاسخ مصنف: طهارات ثلاث، در عین حالی که امر غیری مقدمی دارند، امر نفسی ندبی نیز به آنها تعلق گرفته. به عبارت دیگر طهارات ثلاث دو حکم دارند: یکی استحباب نفسی، و دیگری وجوب غیری.

اشکال: عامه مردم یا نمی دانند که وضو، مستحب نفسی است و یا به آن التفات ندارند، بلکه آن را واجب غیری می بینند؛ پس چگونه ثواب بر آن مترتب می شود؟

پاسخ مصنف: امر غیری، خودش مطرح نیست و مکلف به عنوان امر غیری به دنبال آن نمی رود، بلکه متعلق آن توجه می نماید؛ زیرا امر غیری، مکلف را به خود امر غیری دعوت نمی کند که توصلی باشد و قصد قربت نخواهد، بلکه مکلف را به عملی دعوت می کند که

مامور به، به امر نفسی است و عبادی و قربی می باشد؛ و چنین مقدمه ای هم ثواب دارد و هم باید با قصد قربت انجام شود.

پاسخ اول شیخ به اشکال فوق: علت اینکه طهارات ثلاث، قصد می خواهد، این نیست که امر غیری، قصد می خواهد؛ زیرا امر غیری از جهت امر غیری بودن توصلی است و قصد نمی خواهد.

بلکه نیاز به قصد، از آن جهت که معنون به یک عنوانی است که آن عنوان، از عناوین قصدیه است، یعنی لازم است که با قصد و اختیار انجام شود.

البته این عنوان، تفصیلاً معلوم نیست، ولی می توان چیزی را قصد کرد که با قصد آن، عنوان نیز قصد شده باشد، و آن چیز، امر غیري مقدمی است؛ یعنی اگر مکلف، امر غیري را در وضو قصد کند، با این قصد، عنوان نیز قصد شده است.

اشکال مصنف:

۱. اگر امر غیري، به دلیل اینکه تعبدی نیست، قصد نخواهد و غایت و محرک نشود، پس با قصد امر غیري، عنوان مقدمه اجمالاً قصد نمی شود، اما امر غیري می تواند وصف واقع شود.

۲. اشکال دو قسمت دارد، یکی قصد قربت و دیگری ترتب ثواب؛ بیان شیخ، فقط قسمت اول را حل می کند، اما قسمت دوم باقی می ماند.

پاسخ دوم شیخ به اشکال فوق: در طهارات ثلاث، دو امر وجود دارد: یکی، امر نفسی که برای نماز است، و دیگری امر غیري که برای مقدمات است. امر نفسی، غرض خاصی دارد، مانند: قربان کل تقی، و این غرض با دو کار حاصل می شود: اول اینکه نماز به قصد قربت آورده شود. دوم اینکه مقدمه اش نیز با قصد قربت انجام گیرد، البته به خاطر غرضی که در نماز است. به عبارت دیگر، قصد امر غیري در طهارات ثلاث، به خاطر غرضی است که در ذی المقدمه است.

اشکال مصنف: با این جواب نیز فقط قسمت اول حل می شود، اما قسمت دوم باقی می ماند.

وجهی دیگر از شیخ انصاری در رفع اشکال: در طهارات ثلاث نیز دو امر وجود دارد: یک امر در ذات طهارات ثلاث، و امر دیگر در تفاوت طهارات با سایر مقدمات، یعنی بیان می کند که طهارات مقدمه خاصی هستند که باید با قصد قربت آورده شوند، بنابراین هر دو اشکال حل می شود.

اشکال مصنف: دو اشکال بر این وجه وارد است:

۱. دو امر داشتن در مورد واجب نفسی ممکن است اما در مورد واجب مقدمی ممکن نیست.

۲. اگر با امر اول که توصلی است غرض حاصل می شود دیگر به امر دوم نیازی نیست؛ و اگر با امر اول، غرض حاصل نمی شود، یعنی قصد قربت در آن دخیل است، و قید قصد قربت را عقل درک می کند، لذا امر دیگری نمی خواهد.

تذنیب دوم

مصنف: طهارات ثلاث دو جهت دارند: از یک جهت خودشان ملاحظه می شوند و استحباب نفسی دارند، و از جهت دیگر نماز ملاحظه می شود و وجوب غیری مقدمی دارند، در نتیجه اگر کسی به قصد تقرب وضو بگیرد و قصد توصل به غایت (نماز) هم نداشته باشد، وضوی او مشروع و عبادی است.

شیخ انصاری: در طهارات ثلاث لازم است که «توصل الی الغیر» قصد شود؛ زیرا امر غیری امتثال نمی شود مگر با قصد رسیدن به غیر. و اگر «توصل الی الغیر» قصد نشود، طهارت باطل خواهد بود.

اشکال مصنف به شیخ: طهارات ثلاث، امر نفسی دارند، و عنوان «المقدمه»، مامور به نیست، بلکه این عنوان، حیث تعلیلی است نه تقییدی، یعنی المقدمه، متعلق امر نیست، بلکه امر به وضو تعلق گرفته است و مقدمیت، علت است نه موضوع.

امر چهارم: تبعیت مقدمه از ذی المقدمه

اشاره

در تبعیت و عدم تبعیت مقدمه از ذی المقدمه در اطلاق و اشتراک، چهار قول مطرح است:

۱. مصنف: مقدمه در دو چیز، تابع ذی المقدمه است:

الف. اصل وجوب: یعنی وجوب مقدمه از جهت ذی المقدمه است.

ب. کیفیت وجوب: یعنی مقدمه در اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدمه است.

دلیل: وجوب مقدمه، معلول وجوب ذی المقدمه است و وقتی که اصل وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی المقدمه باشد، کیفیت وجوب آن نیز تابع کیفیت وجوب ذی المقدمه خواهد بود.

ص: ۱۵۴

۲. صاحب معالم: مشروط بودن وجوب مقدمه به «اراده»؛ کلام صاحب معالم در بحث ضد، موهم این است که ایشان وجوب مقدمه را مشروط به اراده و تصمیم بر انجام ذی المقدمه می داند، یعنی اگر مکلف تصمیم به انجام ذی المقدمه گرفت، مقدمه واجب می شود، وگرنه مقدمه نیز واجب نخواهد بود.

اشکال: اگر وجوب چیزی مثل نماز، مشروط به اراده مکلف باشد، وجوب مقدمات آن نیز مشروط به اراده است، اما چنین نیست، بلکه وجوب نماز نسبت به اراده مکلف، مطلق است.

۳. شیخ انصاری: مقدمه وقتی واجب می شود که مکلف، توصل به ذی المقدمه را قصد کرده باشد. یعنی مکلف قصد کند که انجام مقدمه را وسیله رسیدن به ذی المقدمه، قرار دهد.

۴. صاحب فصول: اگر مقدمه موصله باشد، و با انجام آن، ذی المقدمه هم انجام شود، مقدمه واجب است؛ و اگر غیر موصله باشد، یعنی بعد از انجام آن، ذی المقدمه انجام نشود، این مقدمه واجب نیست.

اشکال مصنف به کلام شیخ: نه قصد «توصل» در وجوب مقدمه نقش دارد و نه «ایصال» به ذی المقدمه، بلکه مقدمه واجب، در اصل وجوب و در کیفیت آن، تابع وجوب ذی المقدمه است، و چون وجوب ذی المقدمه، مشروط به قصد توصل و یا ایصال نیست، وجوب مقدمه هم مشروط به این امور نمی باشد؛ زیرا چیزی که سبب می شود تا مقدمه، واجب شود،

اولا، مقدمیت مقدمه برای ذی المقدمه است، چنانکه اصولیین می گویند: «تعليق الحكم على الوصف، مشعر بالعلیه».

ثانیا، توقف ذی المقدمه بر مقدمه است، چنانکه مقدمه، پایه ذی المقدمه است، و با وجوب آن، مقدمه نیز واجب می شود.

البته اگر کسی بخواهد مقدمه را به قصد امتثال انجام دهد و آن را قریبی کند، قصد توصل لازم است؛ زیرا مقدمه، امر غیری دارد و تا قصد توصل به غیر نکند، قریبی نمی شود.

مثال: کسی که برای نجات غریق یا اطفای آتشی، بدون اجازه وارد ملک غیر می شود، دو حالت وجود دارد:

۱. توجه ندارد که ورود به خانه غیر، مقدمه واجب است، بلکه این دخول را غضب و تصرف عدوانی در خانه مردم تلقی می کند، چنین شخصی چون با عدم التفات به مقدمیت، داخل ملک غیر می شود، متجری است؛ زیرا عملی را مرتکب شده که به گمانش حرام است.

۲. توجه دارد که ورود به خانه غیر، مقدمیت دارد؛ این حالت، دو صورت دارد:

الف. هنگام ورود، قصد توصل به ذی المقدمه ندارد، بلکه بدون قصد، در ملک غیر داخل می شود؛ در این صورت اگرچه نسبت به مقدمه، متجری نیست، اما نسبت به ذی المقدمه متجری می شود.

ب. هنگام ورود، قصد توصل به ذی المقدمه را دارد، یعنی می داند که ورود، مقدمه اظفا و انفاذ است، و با توجه به آن داخل می شود. این صورت نیز دو قسم دارد:

اول. انگیزه او منحصر در توصل به ذی المقدمه نیست، بلکه علاوه بر آن، انگیزه دیگری هم دارد، مانند نوشیدن آب. در این قسم، شخص متجری نیست؛ زیرا هم التفات به مقدمیت ورود، داشته و هم قصد توصل به ذی المقدمه.

دوم. انگیزه او منحصر در توصل به ذی المقدمه است و انگیزه دیگری ندارد. و چنین شخصی اصلاً متجری نیست، نه نسبت به مقدمه و نه نسبت به ذی المقدمه.

اشکال مقدر: اگر مقدمه بدون قصد هم آورده شود، امر به آن ساقط می شود، اما موجب نمی شود که صحیح و شرعی باشد، بلکه فقط وجود پیدا کرده و این وجود سبب ساقط شدن امر مقدمی است. مانند تحصیل مقدمه از راه حرام، که مقدمه وجود پیدا کرده اما صحیح و شرعی نیست.

پاسخ مصنف: قیاس مورد بحث با مقدمه حرام، قیاس مع الفارق است؛ زیرا مقدمه حرام، وجوب ندارد، و عدم وجوب آن نیز به خاطر عدم مقتضی نیست، بلکه به جهت وجود مانع است، و آن نهی از چنین مقدمه ای است.

اشکال اول به کلام صاحب فصول

۱. ترتب ذی المقدمه بر مقدمه، نقشی در مقدمیت مقدمه ندارد نه به عنوان شرط وجوب و نه به عنوان شرط واجب؛ زیرا غرضی که سبب شده مقدمه واجب شود، هم در مقدمه موصله هست و هم در مقدمه غیر موصله، مانند مشی در حج و طهارت در نماز.

آنچه بر مقدمه مترتب می شود، تمکن بر ذی المقدمه است، یعنی با انجام مقدمه، شخص به ذی المقدمه دسترسی می یابد و می تواند آن را انجام دهد یا ترک کند، نه اینکه با انجام مقدمات، ایصال، محقق شود و ذی المقدمه بر مقدمه مترتب گردد.

البته کلام صاحب فصول در مقدماتی که از سنخ افعال تولیدی هستند، صحیح می باشد، چون ذی المقدمه بر مقدمه مترتب می شود. و لازمه آن این است که اکثر مقدمات، واجب نباشند.

اشکال: بنا بر مسلک صاحب فصول، تمام مقدمات (افعال مباحثی و تولیدی) موصله هستند؛ زیرا شیء بر سه قسم است: واجب الوجود، ممکن الوجود و ممتنع الوجود؛ و فعل واجب (اختیاری مباحثی یا تولیدی اضطراری) از نوع ممکن الوجود است، یعنی اگر علت آن بیاید و وجود را اعطا کند، موجود می شود و اگر علتش نیاید، در همان عدم باقی می ماند. و ممکن الوجود، علت تامه می خواهد، و هر علت تامه ای موصله است؛ پس تمام مقدمات واجبات، موصله و واجب می باشند.

پاسخ مصنف: اینکه هر عملی به علت تامه نیاز دارد و اینکه هر علت تامه ای موصله است، صحیح است، اما اینکه هر موصله ای واجب شرعی باشد صحیح نیست؛ زیرا برخی از مقدمه ها، علت تامه و موصله اند، و در عین حال واجب شرعی نیستند، مانند: تحصیل زاد و راحله برای حج. از طرف دیگر اگر تمام مقدمات اختیاریه هم انجام شود، اینطور نیست که ذی المقدمه خود به خود تحقق یابد، بلکه برای تحقق آن، اراده نیز لازم است. اما در افعال تولیدی، به محض آماده شدن تمام مقدمات، ذی المقدمه خود به خود انجام می شود و چنین مقدمه ای موصله است.

۲. اگر مکلف، مقدمه ای را انجام دهد، بدون اینکه منتظر ایصال به ذی المقدمه و ترتب آن بر مقدمه باشد، امری که به مقدمه تعلق گرفته ساقط می شود و دوباره از او انجام مقدمه را طلب نمی کنند؛ زیرا سقوط مقدمه به خاطر مخالفت و عصیان امر نیست، به خاطر انتفاء موضوع امر هم نیست، پس باید به خاطر حصول موافقت و امتثال امر باشد؛ بنابراین امر فقط به مقدمه موصله تعلق نمی گیرد.

اشکال: سقوط امر، منحصر در سه مورد مذکور نیست، بلکه گاهی سقوط امر به خاطر امتثال دیگری است که موجب حصول غرض مولی از امر می شود؛ مانند اینکه مکلف امر به طهارت لباس برای نماز می شود اما قبل از او، شخص دیگری این کار را برای او انجام می دهد در این صورت امر از او برداشته می شود.

پاسخ مصنف: سقوط امر در چنین مواردی، به علت دیگری است؛ مانند تطهیر لباس نجس توسط غیر، که در این مورد، امر، به خاطر حصول غرض، ساقط می شود نه به خاطر امتثال مامور به.

مقدمه موصله و غیر موصله، در مقدمه بودن و تامین غرض، برابرند؛ زیرا غرض از انجام مقدمه، تمکن بر انجام ذی المقدمه و دسترسی به آن است که در هر دو مقدمه وجود دارد، و اما ایصال و عدم ایصال ربطی به مقدمه ندارد، یعنی چه مقدمه موصله باشد و چه غیر موصله، مقدمیت دارد و ذی المقدمه بر آن متوقف است.

* ادله صاحب فصول

۱. بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، به حکم عقل، ملازمه است و قدر متیقن از این حکم عقلی، جایی است که مقدمه، موصله باشد که با وجوب ذی المقدمه، مقدمه نیز واجب می شود ولی در غیر موصله، چنین نیست.

۲. عقلا منعی ندارد که مولی مقدمه موصله را بخواهد، یعنی مولی می تواند مقدمه ای را بخواهد که مکلف را به ذی المقدمه می رساند ولی، اگر ذی المقدمه را طلب کند، ولی مقدمه را

مطلقا (چه موصله و چه غیر موصله) نخواهد، عقلا قبیح است، به همین نحو، قبیح است که مولی مقدمه غیر موصله را طلب کند.

۳. غرض از مقدمه، توصل و رسیدن به ذی المقدمه است، همچنین اولاً، ثبوت و سقوط امر دائر مدار ثبوت و سقوط غرض است، ثانیاً، حدوث و بقاء تکلیف، دائر مدار حدوث و بقای غرض است، و ثالثاً، سعه و ضیق تکلیف، دائر مدار سعه و ضیق غرض است؛ بنابراین چون غرض، توصل به ذی المقدمه است، به مقدمه ای تعلق می گیرد که موصله باشد.

ص: ۱۵۸

پاسخ به دلیل اول: ملاک در حکم به وجوب مقدمه، اولاً، مقدمیت مقدمه، و ثانیاً، توقف ذی المقدمه بر آن است. و این دو ملاک هم در مقدمه موصله وجود دارد و هم در مقدمه غیر موصله؛ بنابراین هر دو، واجب است.

پاسخ به دلیل دوم: اگر ملاک وجوب مقدمه (مقدمیت و توقف) هم در مقدمه موصله باشد و هم در غیر موصله، دلیلی ندارد که مولی تصریح کند که فقط مقدمه موصله مطلوب است.

البته تفاوت این دو مقدمه، ارتباطی به مقدمه ندارد و از ناحیه مقدمیت نیست، بلکه مربوط به حسن و یا سوء اختیار مکلف است.

مصنف: در مقدمه موصله، دو مطلوب وجود دارد: یکی غیری مقدمی، و دیگری مطلوب نفسی؛ ولی اگر غیر موصله باشد، فقط مطلوب غیری وجود دارد، بنابراین در مقدمه موصله که ذی المقدمه موجود است، می توان گفت که هم مطلوب نفسی داریم و هم غیری؛ اما در مقدمه غیر موصله که ذی المقدمه موجود نیست، فقط مطلوب غیری موجود است که مطلوب نفسی نیست؛ زیرا فرض این است که مقدمه، غیر موصله است. و مطلوب غیری هم نیست؛ زیرا مطلوب غیری به خاطر غیر است و زمانی که غیر نباشد، چنین مطلوبی هم نیست.

اشکال: عنوان «الموصل» مخصوص مقدمه موصله است نه غیر موصله، و شاید این عنوان در اختلاف حکم نقش داشته باشد، یعنی موصل، واجب می باشد و غیر موصل، واجب نمی باشد.

پاسخ مصنف: عنوان «الموصل» نمی تواند علت وجوب مقدمه شود؛ زیرا عنوان اعتباری است که از ترتب ذی المقدمه برای مقدمه، انتزاع می شود، چنانچه عدم ایصال نیز یک عنوان انتزاعی است که اگر مقدمه انجام شود ولی ذی المقدمه بر آن مترتب نشود، این عنوان انتزاع می شود.

پاسخ به دلیل سوم: غرض از مقدمه، ترتب ذی المقدمه بر مقدمه و ایصال به ذی المقدمه نیست، بلکه غرض از انجام مقدمه، آن است که شخص، تمکن بر انجام ذی المقدمه پیدا کند، و در چنین غرضی، فرقی بین مقدمه موصله و غیر موصله نیست؛ زیرا تمکن در هر دو مقدمه وجود دارد.

همچنین اگر غرض از مقدمه، توصل باشد، دور و اجتماع مثلین لازم می آید:

دور: اگر ذی المقدمه وجود پیدا نکند، مقدمه بر صفت وجوب غیری وجود پیدا نمی کند. مقدمه نیز مقدمه وجود ذی المقدمه است؛ بنابراین وجود هر کدام بر وجود دیگری متوقف است.

اجتماع مثلین: ذی المقدمه از جهت ذی المقدمه بودن، وجوب نفسی دارد و از جهت مقدمه مقدمه بودن، وجوب غیری دارد. یعنی ذی المقدمه، واجب به دو وجوب است، یکی وجوب نفسی و دیگری وجوب غیری، و این اجتماع وجوبین از مصادیق اجتماع مثلین.

مصنف: شاید اشتباه صاحب فصول به خاطر خلط بین حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه باشد.

مصنف: اینکه مولا و آمر حکیم می تواند صریحا از عبد بخواهد که مقدمه موصله را بیاورد، چنانکه می تواند او را از آوردن مقدمه غیر موصله نهی کند، دو اشکال دارد:

۱. مقتضی برای وجوب، در هر دو مقدمه وجود دارد؛ بنابراین عدم اتصاف مقدمه غیر موصله به «وجوب»، به خاطر منع مولی است نه به خاطر عدم مقتضی، و گرنه این مقدمه نیز متصف به وجوب می شد.

۲. اگر مولی، مقدمات موصله را تجویز، و مقدمات غیر موصله را تحریم کند، یکی از دو محذور لازم می آید:

الف. اگر عبد، عمدا واجب را ترک کند، عصیان نکرده؛ و بطلان این امر واضح است.

ب. تحصیل حاصل لازم می آید، که محال عقلی است.

ثمره قول به مقدمه موصله

بنا بر قول به وجوب مطلق مقدمه (موصله و غیر موصله)، ترک صلاه برای ازاله نجاست از مسجد، مطلقا واجب است. چه این ترک، موصل به ازاله باشد (یعنی مکلف، مشغول ازاله شود) و چه این ترک، موصل به ازاله نباشد (یعنی مکلف، نماز را ترک کند ولی ازاله نجاست نکند). بنابراین اگر مکلف بدون ازاله، مشغول نماز شود، نمازش باطل است.

اما بنا بر قول صاحب فصول (قول به وجوب خصوص مقدمه موصله)، ترک صلاه اگر منجر به ازاله شد، مقدمه و واجب است، لذا اگر بدون ازاله، مشغول نماز شود، نمازش صحیح است.

مصنف: بنا بر اینکه مطلق مقدمه، واجب باشد، ترک مطلق یا مطلق ترک صلاه، مقدمه است، و نقیض مطلق ترک، فعل است، بنابراین اگر مطلق ترک صلاه، واجب باشد، نقیضش که فعل صلاه است، حرام می باشد.

اما اگر مطلق ترک، واجب نباشد، بلکه ترک موصل، واجب باشد، فعل صلاه، نقیض ترک موصل نیست تا حرام باشد، و وقتی حرام نباشد، قطعاً صحیح است.

اشکال شیخ انصاری: در مثال مذکور، نماز باطل است، چه بر مبنای وجوب مطلق ترک مقدمه، و چه بر مبنای صاحب فصول که ترک مقدمه موصله، واجب است؛

بر مبنای مطلق ترک؛ زیرا ترک مطلق، به عنوان مقدمه واجب، واجب است، و نقیض آن (فعل صلاه) منهی و باطل می شود. و بر مبنای صاحب فصول؛ زیرا فعل صلاه، نقیض نیست، اما لازم نقیض هست.

بنابراین اگر ترک موصل، واجب شود، نقیض آن (ترک ترک موصل) حرام می شود، و با حرمت نقیض، لازم آن (فعل صلاه) نیز حرام خواهد شد.

پاسخ مصنف: بین نقیض ترک مطلق و نقیض ترک موصل، تفاوت است؛ زیرا هرچند رفع ترک در هر دو (ترک ترک مطلق یا ترک ترک موصل) نقیض محسوب می شود، اما ترک ترک مطلق، عین فعل در خارج است، ولی ترک ترک موصل، فقط مقارن فعل است نه عین و ملازم با فعل.

واجب اصلی و تبعی

* تعریف

صاحب قوانین: این تعریف مربوط به مقام اثبات و دلالت است:

واجب اصلی: واجبی که مستقلاً از خطاب و کلام، استفاده شود، یعنی خطاب، واجب را مستقیم و رسمی بفهماند.

ص: ۱۶۱

واجب تبعی: واجبی است که بالتبع، مفاد خطاب باشد. یعنی در ضمن، واجب دیگری فهمیده می شود.

اشکال مصنف: تقسیم واجب به اصلی و تبعی، مربوط به مقام اثبات نیست، بلکه مربوط به مقام ثبوت است؛ بنابراین تعریف این گونه می شود:

واجب اصلی: آن است که مستقلا و بدون تبعیت از واجب دیگری، متعلق اراده مولی قرار بگیرد. و تفاوتی نیست که واجب اصلی، از کلام و خطاب استفاده شود، یا از دلیل لبی.

واجب تبعی: آن است که به تبع واجب دیگری، متعلق اراده مولی قرار بگیرد.

بر این اساس واجب اصلی فقط می تواند واجب نفسی باشد، ولی واجب غیر مقدمی، می تواند اصلی باشد یا تبعی. البته تبعی نبودن واجب نفسی به این دلیل است که تقسیم واجب به اصلی و تبعی، به اعتبار مقام ثبوت است، چون اصلی یعنی واجبی که خودش متعلق اراده مولی است، و تبعی یعنی واجبی که به تبع واجب دیگر اراده می شود، و واجب نفسی مستقلا متعلق اراده مولی قرار می گیرد.

اما اگر این تقسیم به اعتبار مقام اثبات باشد، واجب نفسی می تواند به اصلی و تبعی، متصف شود؛ چون در این فرض، اتصاف واجب به اصلی و تبعی از قبیل صفت به حال متعلق موصوف خواهد بود.

شک در اصالت و تبعیت

مصنف: اگر نسبت به واجبی شک شود که اصلی است یا تبعی به اصول عملیه رجوع می شود؛ به این نحو که واجب تبعی دو بخش دارد: بخش اثباتی و وجودی، و بخش سلبی و عدمی.

بخش اثباتی، بالوجدان، محرز است و نیازی به جریان اصل نیست. اما بخش عدمی، با استصحاب و أصالة العدم، احراز می شود؛ زیرا اصل، عدم تعلق اراده مستقل به این واجب است. و هنگامی که اراده مستقل به این واجب، تعلق نگرفت، معلوم می شود تبعی است.

البته جریان اصل برای اثبات تبعی بودن، مطلق نیست، بلکه تفصیل دارد، یعنی اگر واجب تبعی، مرکب از امر وجودی و عدمی باشد، با جریان اصل، تبعی بودن آن ثابت است؛ اما اگر به

صورت امر وجودی معنا شود و معنای عدمی و سلبی نداشته باشد، نمی توان أصاله العدم جاری کرد و تبعی بودن را نتیجه گرفت.

* تذیب

ثمره مقدمه واجب، در طریق استنباط حکم شرعی کلی عبارت است از «ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه»، که اگر قائل به ملازمه باشیم، مقدمه واجب، واجب است و اگر ملازمه را قبول نداشته باشیم، مقدمه واجب، واجب نخواهد بود.

این ملازمه می تواند کبرای کلی در استنباط احکام شرعی کلی قرار گیرد. البته سه ثمره دیگر نیز متصور است:

۱. براءت از نذر: هرگاه کسی نذر کند که واجبی را انجام دهد، اگر قائل به ملازمه شویم، چنانچه ناذر، مقدمه واجب را انجام دهد، براءت از نذر پیدا می کند، اما اگر اگر قائل به ملازمه نباشیم، با انجام مقدمه، وفای به نذر، حاصل نمی شود.

۲. فسق: هرگاه کسی واجبی را که چند مقدمه دارد ترک کند، اگر قائل به ملازمه شویم، آن شخص چندین واجب را ترک کرده و با ترک واجب، فسق او ثابت می شود، اما اگر قائل به ملازمه نباشیم فقط یک واجب را ترک کرده، پس فاسق نیست.

۳. اخذ اجرت: اخذ اجرت بر انجام واجب، جایز نیست، اگر قائل به ملازمه شویم، بابت مقدمات واجب هم نمی توان اجرت گرفت، اما اگر قائل به ملازمه نباشیم، گرفتن اجرت بر انجام مقدمات واجب، اشکالی ندارد.

* پاسخ مصنف:

۱. پاسخ مشترک: براءت از نذر، در مورد انطباق مورد نذر بر عمل است، و وجوب وفای به نذر، یک حکم کلی فرعی است، لذا یک قاعده فقهی است نه ثمره مساله اصولی.

حصول فسق، در مورد انطباق حرمت اصرار بر صغیره بر عملی، صادق است. و حرمت اصرار بر صغیره نیز یک حکم کلی فرعی است، نه ثمره مساله اصولی.

ص: ۱۶۳

حرمت خذ اجرت بر انجام واجبات نیز یک حکم کلی فرعی است، نه ثمره مساله اصولی.

۲. جواب اختصاصی مساله برائت نذر: این مساله ربطی به مساله اصولی مقدمه واجب ندارد، بلکه تابع نیت ناذر است که نذر کرده مطلق واجب را انجام دهد، یا واجب نفسی را؛ در صورت اول با انجام مقدمه، وفای به نذر، محقق است، اما در صورت دوم با انجام مقدمه، وفای به نذر محقق نشده است.

۳. جواب اختصاصی مساله فسق: عنوان اصرار بر صغیره، نسبت به کسی که مقدمات واجبی را ترک کند صادق نیست؛ زیرا اصرار در جایی است که معصیت صغیره ای را چند بار تکرار کند، یا چند معصیت صغیره مرتکب شود. پس اگر کسی فقط مقدمه را ترک کند، معصیت کرده است، ولی اصرار بر صغیره و اتصاف به فسق بر او صدق نمی کند.

۴. جواب اختصاصی مساله عدم جواز اخذ اجرت بر انجام واجب: اخذ اجرت بر واجب، به طور مطلق، غیر جایز نیست، بلکه در برخی موارد، جایز است.

واجب دو قسم است: توصلی و تعبدی. واجب توصلی نیز دو قسم است:

قسم اول: واجبی که انجام آن بر مکلف، به نحو مجانی و بدون عوض و اجرت، واجب است. مانند: دفن میت، که واجب توصلی است و انجام آن به صورت مجانی، واجب است.

قسم دوم: واجبی که نسبت به اخذ اجرت، لا- بشرط است، یعنی اگر به ازای این واجب توصلی، اجرت هم بگیرد، اشکالی ندارد، مانند مشاغل.

در واجبات تعبدی دو اشکال مهم مطرح است:

اشکال اول: عمل عبادی نیاز به قصد قربت دارد، و اخذ اجرت با قصد قربت، منافات دارد.

پاسخ مصنف: گرفتن اجرت، دو گونه است:

۱. اجرت بگیرد که به ازای آن، فقط خود عمل را بدون قصد قربت، انجام دهد؛ در این صورت، عمل، باطل می شود.

۲. اجرت بگیرد که به ازای آن، عمل را به داعی قصد قربت، انجام دهد، یعنی اجرت فقط شخص را به طرف انجام عمل، سوق می دهد نه اینکه در ازای خود عمل باشد. در این صورت عمل اشکالی ندارد.

اشکال دوم: یکی از شرائط صحت اجاره این است که سفهی نباشد، یعنی نفعی به مستاجر برسد، و گرنه اجرتی که اجیر می گیرد، اکل مال بالباطل است. اجرت گرفتن در مقابل انجام واجبات نیز نفعی به مستاجر نمی رساند، لذا مصداق اکل مال بالباطل خواهد بود.

بیان وحید بهبهانی در مورد ثمره بحث مقدمه واجب

اگر مقدمه واجب، مقدمه ای محرمه باشد، اگر قائل به ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه شویم، مقدمه محرمه باید واجب شود، که در این صورت، اجتماع امر و نهی لازم می آید، اما اگر قائل به ملازمه نشویم، مقدمه حرام، فقط حرام است و اجتماع امر و نهی پیش نمی آید.

* اشکال مصنف

۱. منع صغروی: مورد بحث، از باب اجتماع امر و نهی نیست، بلکه اگر مقدمه، تعبدی باشد، از باب نهی در عبادات است، و اگر مقدمه، توصلی باشد، از باب نهی در معاملات است.

در واقع، مرحوم وحید گمان کرده که مقدمه محرمه، دو عنوان دارد: یکی عنوان المقدمه که واجب است، و دیگری عنوان غصب که حرام است، اما عنوان المقدمه متعلق حکم نیست، یعنی حیثیت تقییدیه نیست، بلکه حیثیت تعلیلیه و علت حکم است؛ و وقتی که دو عنوان نباشد، از اجتماع امر و نهی، خارج، و در نهی در معامله داخل می شود.

۲. در مورد بحث، امر و نهی با هم نیستند و اجتماعی وجود ندارد، بلکه فقط نهی است؛ زیرا مقدمه در مواردی که حرام می شود دو فرض دارد: یکی اینکه منحصر در حرام است، و

مندوحه ندارد، دیگر اینکه منحصر در حرام نیست و مندوحه دارد. در هر دو فرض، اجتماع ممکن نیست.

۳. هدف عمدۀ در مقدمه، توصل به ذی المقدمه است، و در این هدف، مساله ملازمه هیچ نقشی ندارد؛ زیرا این غرض با انجام مقدمه، حاصل است.

تاسیس اصل در مساله

ص: ۱۶۵

بحث مقدمه واجب دو جهت دارد:

۱. ملازمه و عدم ملازمه، که از این جهت، مساله اصولی است.

۲. وجوب و عدم وجوب، که از این جهت، مساله فقهی است.

جریان اصل در مساله اصولی

اگر ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه احراز شود، مشکلی نیست، اما اگر شک شود که ملازمه هست یا نه، اصل عملیه ای وجود ندارد، نه نفی و نه اثبات؛ زیرا ملازمه، وجودا و عدما، حالت سابقه یقینی ندارد، بنابراین اصل استصحابی در ملازمه راه ندارد.

جریان اصل در مساله فقهی

اگر ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، مورد شک واقع شود، می توان استصحاب جاری کرد؛ زیرا وجوب مقدمه، ازلی نیست، بلکه حادث و مسبوق به عدم است.

توهم: نمی توان وجوب مقدمه را استصحاب کرد، چون وجوب مقدمه از قبیل لوازم ماهیت است و همانطور که لازم ماهیت، جعل مستقل ندارد (بلکه تابع است) و مستصحب قرار نمی گیرد، وجوب مقدمه هم جعل مستقل ندارد.

پاسخ مصنف: وجوب ذی المقدمه، مستقلا در اختیار شارع است، و وجوب مقدمه مستقلا در اختیار شارع نیست، و شارع می تواند با جعل وجوب ذی المقدمه، وجوب مقدمه را نیز جعل کند، و یا با عدم جعل وجوب ذی المقدمه، وجوب مقدمه را جعل نکند؛ بنابراین می تواند مورد استصحاب قرار گیرد.

همچنین قیاس وجوب مقدمه به لازم ماهیت، قیاس مع الفارق است؛ زیرا لازم ماهیت مثل خود ماهیت، ازلی است، در حالی که وجوب مقدمه، از حوادث است.

اشکال مقدر: هرچند وجوب مقدمه، تبعی است و می توان در آن استصحاب جاری کرد، اما با فرض ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، مقدمه، واجب است، و اگر استصحاب عدم وجوب مقدمه، جاری شود، با این اصل، ملازمه از بین می رود.

ص: ۱۶۶

پاسخ مصنف: استصحاب یک اصل عملی است که مانند سایر اصول عملیه، کاری به واقع ندارد، بلکه مربوط به شک و ظاهر است، بنابراین اگر بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه باشد، ملازمه واقعی است.

البته اگر ادعا شود که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه مطلق است یعنی هم در واقع و هم در ظاهر، در این صورت جای جریان استصحاب در وجوب مقدمه نیست.

دلیل مصنف بر وجود ملازمه: وجدان، قوی ترین شاهد است که وقتی انسان چیزی را اراده می کند که آن چیز دارای مقدماتی است، قطعاً آن مقدمات را نیز اراده کرده است، گاهی اجمالاً و گاهی تفصیلاً. و موید آن این است که بسیاری از مقدمات (شرعی، عرفی و عادی)، مستقیماً و مستقلاً مانند ذی المقدمه، امر دارند.

در مقدمات شرعی و عرفی و عادی، سه مطلب قابل ملاحظه است:

۱. ظاهر این است که امر به برخی مقدمات شرعی، امر غیر مولوی است، نه امر ارشادی.

۲. یقیناً ملاک و مناط وجوب غیر مولوی، در برخی مقدمات شرعی، مقدمیت آنها است.

۳. با توجه به قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد»، اگر برخی از مقدمات به خاطر مقدمیت، امر غیر مولوی دارند، مقدمات دیگر هم که امر مستقیم و مستقل به آنها تعلق نگرفته، امر غیر مولوی دارند.

ملاحظه این سه مطلب، نتیجه می دهد که اوامر غیر مولوی تنها به برخی مقدمات شرعی، تعلق نگرفته، بلکه سایر مقدمات نیز امر مستقل و رسمی دارند و واجب به وجوب غیر مولوی می باشند.

مصنف: اینکه عده ای قائل به تفصیل شده اند که «اگر مقدمه، سبب باشد، واجب است ولی اگر غیر سبب باشد، واجب نیست» باطل است، و در باب ملازمه، بین مقدمات تفاوتی نیست.

استدلال ابوالحسن بصری بر وجود ملازمه

این استدلال، از دو قضیه شرطیه متصله، تشکیل شده؛

قضیه اول. مقدم: اگر مقدمه، واجب نباشد، تالی: پس ترک آن جایز است.

قضیه دوم. وقتی ترک مقدمه، جایز باشد؛ مقدم: اگر ذی المقدمه بر وجوبش باقی بماند، تالی: تکلیف بما لا یطاق لازم می آید.

اصلاح استدلال ابوالحسن بصری: این استدلال دو اشکال قابل اصلاح دارد:

۱. در قضیه اول، اگر مقصود از جواز، جواز به معنای اخص، یعنی اباحه باشد، ملازمه بین مقدم و تالی در قضیه مزبور، باطل است، پس ملازمه ای در کار نخواهد بود.

۲. در قضیه دوم، اگر مقصود از حینئذ، جواز ترک مقدمه باشد، تکلیف بما لا یطاق لازم نمی آید؛ زیرا مکلف ملزم به ترک آن نیست، بلکه می تواند مقدمه را انجام دهد، و تکلیف به ذی المقدمه در صورت بقای وجوب آن، تکلیف بما لا یطاق نیست.

اشکال مصنف به استدلال ابوالحسن بصری

عبارت «اگر وجوب واجب باقی بماند، تکلیف بما لا یطاق لازم می آید، اگر باقی نماند، واجب از مطلق بودن خارج می شود» درست نیست؛ زیرا وجوب واجب باقی نمی ماند، ولی مستلزم خلف هم نیست، چون سقوط واجب، به خاطر سوء سریره مکلف است که مقدمه را ترک کرد.

البته اینها مبتنی بر آن است که مقصود از جواز در قضیه شرطیه اول، جواز شرعی باشد؛ زیرا در این صورت، مقدمه به حکم ارشادی عقل، واجب و مقدور است و مکلف در ترک آن، معذور نیست، و وقتی معذور نبود، ترک از روی عصیان انجام می گیرد و موجب سقوط وجوب واجب خواهد شد و اشکال انقلاب و خلف لازم نمی آید.

اما اگر مقصود از جواز، جواز شرعی - عقلی باشد، در این صورت هرگاه وجوب واجب به سبب ترک مقدمه، ساقط شود، انقلاب و خلف لازم می آید.

تفصیل بین سبب و غیر سبب

تفصیل: اگر مقدمه، سبب باشد، واجب است، ولی اگر سبب نباشد واجب نیست؛ زیرا تکلیف باید به چیزی تعلق بگیرد که مقدور باشد، و تکلیف به غیر مقدور، تکلیف به ما لا یطاق می باشد.

اشکال به تفصیل بین سبب و غیر سبب

۱. امر مقدمی غیری به سبب تعلق می گیرد، نه به غیر آن، در حالی که سبب (مقدمه)، چون مقدور است، واجب نفسی می باشد و امر نفسی به آن تعلق دارد، ولی مسبب چون مقدور نیست، واجب نفسی نیست و مورد تعلق امر مولوی نمی باشد. و این مطلب ارتباطی به تفصیل ندارد.

۲. اینکه «فقط سبب، مقدور است»، باطل است؛ زیرا هم سبب، مقدور است به نحو بلاواسطه، و هم مسبب مقدور است به نحو با واسطه.

تفصیل بین شرط شرعی و غیر آن

اگر مقدمه، شرط شرعی باشد واجب است، اما اگر شرط غیر شرعی (شرط عادی یا عقلی) باشد واجب نیست.

دلیل: اگر شرط، عقلی باشد، ایجاب آن نیازی به بیان شارع ندارد، به همین نحو اگر شرط، عادی باشد، ایجاب آن نیازی به بیان شارع ندارد، اما در مقدمه شرعی، باید ایجاب شارع باشد.

اشکال

۱. شرط شرعی به همان شرط عقلی باز می گردد، لذا این تفصیل مطرح نیست.

۲. دور لازم می آید، چون شرطیت شرط شرعی، متوقف بر وجوب شرعی است، و وجوب شرعی، متوقف بر شرطیت مقدمه است.

اشکال مقدر: کلام شما هم مبتلی به دور است، چون شما قائل هستید که شرطیت از تکلیف، انتزاع می شود و همچنین تکلیف هم متوقف بر شرطیت است.

پاسخ مصنف: شرطیت، متوقف بر تکلیف نفسی است نه غیری، ولی تکلیف نفسی، متوقف بر شرطیت نیست، پس محذور دور لازم نمی آید.

تمه: مقدمه مستحب و حرام و مکروه

مقدمه مستحب: حکم مقدمه مستحب همان حکم مقدمه واجب است، یعنی مقدمه مستحب، مستحب است.

ص: ۱۶۹

مقدمه حرام و مکروه: حکم مقدمه حرام و مکروه، مبتنی است بر اینکه ذی المقدمه، از کدام نوع است:

۱. از نوع افعال تولیدی که غیر اختیاری است.

۲. از نوع افعال مباحثی که اختیاری است.

در نوع اول، مقدمه اگر انجام گیرد، انجام ذی المقدمه، اختیاری نخواهد بود، این نوع از مقدمات، اگر ذی المقدمه، حرام باشد حرام، و اگر مکروه باشد مکروه خواهد بود.

در نوع دوم، با انجام مقدمه، انجام ذی المقدمه از اختیار، خارج نمی شود، حتی ممکن است تمام مقدمات انجام گیرد، ولی ذی المقدمه انجام نگیرد، این مقدمات، محکوم به حکم ذی المقدمه نیستند؛ مثلاً نمی توان گفت مقدمه حرام، حرام است.

اشکال: تمام مقدمات باید علت تامه باشند؛ زیرا برای آنکه یک پدیده ممکن الوجود، موجود شود، نیاز به علت تامه دارد، پس ممکن نیست که در افعال مباحثی گفته شود که چنین افعالی موجود می شوند ولی در عین حال، مقدمات آن، علت تامه برای وجود آنها نیست، پس فرقی نمی کند که مقدمه حرام، از افعال مباحثی و اختیاری باشد یا از افعال تولیدی و غیر اختیاری، بلکه در هر دو، مقدمه حرام، حرام است.

پاسخ مصنف: در مورد فعل تولیدی، اختیار و اراده شخص در مورد فعل، نقشی ندارد، اما در مورد فعل مباحثی و اختیاری، جزء اخیر علت در اختیار مکلف است، لذا فعل یا ترک آن، منوط به تصمیم اوست.

فصل پنجم: ضد (آیا امر به شیء، اقتضاء نهی از ضد آن را دارد؟)

امر اول: مفهوم اقتضاء و ضد

مفهوم اقتضاء: اقتضاء به یکی از وجوه زیر استفاده شده:

۱. اقتضاء بر وجه عینیت: یعنی امر به شیء، عین نهی از ضد است.

۲. اقتضاء بر وجه جزئیت: یعنی امر به شیء، بر دو چیز دلالت می کند: یکی وجوب انجام آن، و دیگری منع از ترک آن.

۳. اقتضاء بر وجه ملازمه: یعنی امر به شیء، مستلزم نهی از ترک آن به صورت ضد عام یا ضد خاص دارد.

مفهوم ضد: مقصود از «ضد» در اینجا مطلق ضد است، و معنای اصطلاحی خاصی ندارد.

امر دوم

اکثر افرادی که قائل به اقتضاء هستند، این اقتضاء را در ضد خاص، بر وجه عینیت و جزئیت نمی دانند، بلکه آن را بر وجه لزوم می دانند، البته لزومی که از طریق مقدمیت باشد نه تلازم؛ یعنی ترک یکی از ضدین، مقدمه وجود دیگری است.

دلیل: عدم یکی از دو ضد، مقدمه وجود دیگری است، چون بین دو ضد، تضاد و تعاند است و به همین جهت بین آنها تمانع وجود دارد؛ پس عدم المانع، یکی از مقدمات محسوب می شود، چنانچه مقتضی و شرط نیز از مقدمات می باشند.

اشکال مصنف: عدم یکی از دو ضد، مقدمه دیگری نیست؛ زیرا مقدمه باید اولاً بر ذی المقدمه، تقدم داشته باشد، هر چند تقدم رتبی، و ثانیاً ذی المقدمه بر آن توقف داشته باشد؛ و در اینجا هیچکدام نیست، بلکه بین دو ضد، تلازم و تقارن وجود دارد.

اشکال دور: تمناع، طرفینی است، یعنی در مثل ازاله و صلاه، اگر وجود ازاله، متوقف بر ترک صلاه باشد، عدم صلاه هم متوقف بر وجود ازاله خواهد بود و این دور است.

پاسخ محقق خوانساری: اشکال دور مطرح نیست؛ زیرا توقف از یک طرف، فعلی، و از طرف دیگر، شانی است، یعنی وجود ازاله، بالفعل، متوقف بر عدم صلاه است، ولی عدم صلاه، بالفعل، متوقف بر وجود ازاله نیست.

اشکال: توقف فعلی و شانی در جایی است که دو ضد منتهی به اراده یک شخص باشند، اما اگر در ضدان، دو شخص مطرح باشند، هر کدام می توانند انجام یکی از دو ضد را اراده کنند، لذا توقف از دو طرف، فعلی است، در نتیجه دور، لازم می آید، و تفصی مذکور در دفع دور، در این فرض، کاربرد ندارد.

پاسخ محقق خوانساری: در این فرض که ضدان، منتهی به اراده دو نفر می شوند، عدم یکی، متوقف بر وجود دیگری نیست، بلکه متوقف بر عدم مقتضی است.

اشکال مصنف: بیان ایشان، دور را برطرف می کند، اما محذور و تبعات دور به حال خود باقی می ماند، یعنی تقدم شیء بر نفس و تاخر شیء از نفس لازم می آید، یعنی یک شیء هم علت باشد و هم معلول؛ زیرا از اینکه وجود ازاله متوقف بر عدم صلاه است و توقفش فعلی است، و عدم صلاه هم متوقف بر وجود ازاله است و توقفش شانی است، معلوم می شود که عدم صلاه، علت وجود ازاله است، و وجود ازاله، معلول عدم صلاه.

از طرف دیگر ازاله، شانیت دارد که در برخی از فروض، مستند برای عدم صلاه باشد، لذا ازاله در مرتبه علت، و عدم صلاه در مرتبه معلول قرار می گیرد، با این تفاوت که علت عدم صلاه برای ازاله، فعلی است ولی علت ازاله برای عدم صلاه، شانی؛ و شانی و فعلی بودن علت، محذور دور را برطرف نمی کند.

رد محذور دور: در این مثال، ترک صلاه، نه توقف بالفعل بر وجود ازاله دارد، و نه توقف شانی، بنابراین محذور دور هم لازم نمی آید.

پاسخ مصنف: اینکه عدم صلاهی نه توقف فعلی بر ازاله داشته باشد و نه شانی، مستلزم آن است که اصل مانعیت، انکار شود یعنی ازاله مانع صلاهی نباشد.

اشکال: اینکه گفتید مستلزم اصل مانعیت است، صحیح نیست؛ زیرا در واقع تمناع بین دو ضد و یا مقدمه بودن عدم مانع برای وجود ضد، از بدیهیات است و قابل انکار نیست. بنابراین عدم یک ضد، مقدمه است برای وجود ضد دیگر.

پاسخ مصنف: بین ضدین، تمناع وجود دارد، ولی تمناع به این معناست که هر دو در زمان واحد با هم جمع نمی شوند، نه اینکه عدم یکی، مقدمه وجود دیگری باشد، بلکه بین وجود هر کدام با عدم دیگری، کمال سازگاری هست.

مصنف: مانع دو معنا دارد:

۱. معنای اصطلاحی: آنچه در مقابل مقتضی قرار گرفته و جلوی تاثیر مقتضی را می گیرد.

۲. معنای عرفی: آنچه مانع اصل وجود شیء است، یعنی وجود چیزی، با اصل وجود چیز دیگر جمع نمی شود و بین آنها تخالف است.

مانع در این بحث از قسم دوم است، و تمناع بین آنها اصطلاحی نیست تا عدم یکی مقدمه وجود دیگری شود.

البته در برخی موارد، عدم یکی از ضدین مستند به وجود مانع است، چرا که ضدان، هر دو مقتضی دارند و شرط در هر دو، فراهم است، اما یکی از دو مقتضی، اقوی و اکمل از دیگری است و مانع تاثیر دیگری می شود. در مثال مذکور هم می توان گفت: علت تامه ازاله، مانع علت صلاهی می شود، چون مقتضی در ازاله، اقوی از مقتضی در صلاهی است.

تفصیل محقق خوانساری: ایشان بین ضد موجود و ضد معدوم تفصیل قائل شده و می گویند: عدم ضد موجود، مقدمه برای وجود ضد دیگر می شود ولی عدم ضد معدوم، مقدمه برای آن قرار نمی گیرد.

پاسخ مصنف: اگر عدم یکی از دو ضد، مقدمیت نداشته باشد، این تفصیل هم محلی ندارد؛ زیرا عدم احد ضدین با وجود ضد دیگر، همزمان است، بدون هیچ تقدم و تاخیری. پس چه ضد،

معدوم باشد و چه موجود، عدمش مقدمه وجود ضد دیگر نمی باشد و تفصیل مرحوم محقق خوانساری صحیح نیست.

اثبات حرمت ضد از راه ملازمه

ادعا: عدم یکی از ضدین با وجود ضد دیگر، متلازم است، لذا اگر وجود ازاله، واجب شد، عدم صلاه هم باید واجب باشد، یعنی امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است، البته از طریق ملازمه نه مقدمیت.

مصنف: حکم یکی از متلازمان، به دیگری سرایت نمی کند، البته لازم است که حکم مخالف نداشته باشد. در مثال مذکور اگر ازاله واجب شد، لازم نیست که ترک صلاه هم واجب باشد که وجود صلاه حرام شود.

اشکال: اگر ازاله واجب باشد، و عدم صلاه که ملازم آن است، حکم ازاله را نداشته باشد، واقعه بدون حکم می ماند، اما اینطور نیست؛ زیرا هر فعلی متصف به یکی از احکام خمسہ تکلیفیه است.

پاسخ مصنف: نفی حکم از احد المتلازمین، ظاهری و از جهت فعلیت است، یعنی اگر ازاله، واجب شد، ممکن است ترک صلاه، فعلا حکمی نداشته باشد. و منافاتی ندارد که به حسب واقع و از جهت انشاء و بدون لحاظ ملازمه و تضاد، متصف به حکمی (مثلا استحباب) باشد.

امر سوم

صاحب معالم: امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است، و این اقتضاء به دلالت تضمینی است.

دلیل: دلالت امر بر وجوب مرکب از «طلب فعل» و «منع از ترک» است؛ بنابراین منع از ترک، جزء معنای وجوب خواهد شد و دلالت امر بر آن تضمینی می شود.

اشکال مصنف: وجوب، مرکب از دو بخش نیست که یکی (طلب فعل) به منزله جنس و دیگری (منع از ترک) به منزله فصل باشد؛ زیرا یک جزء، وجودی و جزء دیگر عدمی است؛ بلکه

ص: ۱۷۴

و جوب، همان طلب است، اما طلب قوی و شدید، و استحباب نیز همان طلب است، اما طلب ضعیف، و هیچکدام از این قوت و ضعف، باعث مرکب شدن طلب نیستند.

البته با دقت عقلی، می توان گفت: وجوب عبارت است از «طلب فعل» و «طلب منع از ترک».

کلام منسوب به قاضی

عده ای از محققین می گویند: امر به شیء، عین نهی از ضد عام است.

مصنف: اینکه منع از ترک، جزء معنای وجوب نیست، دلیل بر بطلان قول به عینیت است؛ زیرا لزوم و ملازمه، مساوی با اثینیت و دوگانگی است که با عینیت منافات دارد.

البته بین امر به شیء و نهی از ضد عام، عینیت حقیقی نیست، ولی عینیت عرفی و تسامحی وجود دارد؛ یعنی اسناد طلب به فعل، حقیقی، و اسناد طلب به منع از ترک، مجازی است.

امر چهارم

ثمره این مساله جایی ظاهر می شود که ضد خاص، امر عبادی باشد.

اگر امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است، با ضمیمه اینکه نهی از عبادات، موجب فساد است، می توان نتیجه گرفت که مثلا صلاه - در فرض ضدیت با ازاله - باطل است.

اما اگر امر به شیء، چنین اقتضائی را نداشته باشد، با اینکه امر به مثلا ازاله وجود دارد، ولی اگر ازاله نکند و نماز بخواند، نمازش باطل نمی باشد.

بیان شیخ بهایی

ثمره ای که بیان شد، درست نیست و در صورت ترک ازاله، نماز باطل است، چه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد باشد و چه نباشد؛ زیرا اگر مقتضی نهی از ضد نباشد، بطلان نماز به خاطر نداشتن امر است، و اگر مقتضی باشد، در این فرض بطلان نماز به خاطر وجود نهی است.

اشکال مصنف: عبارت «اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد نباشد، بطلان صلاه به خاطر فقدان امر است»، صحیح نیست؛ زیرا اکثر فقها قائلند که نماز را می توان بدون امر، و تنها به عنوان اینکه محبوب مولی است و مصلحت دارد، انجام داد.

ترتب به دو نحو تصویر می شود:

۱. به نحو شرط متاخر، یعنی مولی، واجب اهم را متعلق امر قرار داده و به مکلف امر می کند، اما اگر مکلف عصیان کرد و واجب اهم را بجا نیاورد، باید واجب مهم را بجا بیاورد. در این فرض، شارع، شرط اتیان امر به مهم را، عصیان امر به اهم قرار داده.

۲. به نحو شرط متقدم یا مقارن؛ در شرط متقدم، مولی ابتداء واجب اهم را متعلق امر قرار داده و به مکلف امر می کند، و در آن زمان واجب مهم را متعلق امر قرار نمی دهد. در این فرض، شارع، شرط اتیان امر به مهم را مجرد قصد و بنای بر عصیان امر به اهم قرار داده. در شرط مقارن نیز شارع، شرط اتیان امر به مهم را بقاء قصد و بنای بر عصیان امر به اهم قرار داده.

دلیل قائلین به ترتب:

دلیل، دو بخش دارد که یک بخش آن مربوط به اثبات امکان عقلی مساله، و بخش دیگر آن مربوط به امکان وقوع آن است.

امکان عقلی ترتب: از نظر عقل، هیچ مانع و اشکال و محذور عقلی در مورد ترتب نیست.

امکان وقوعی ترتب: ترتب علاوه بر آنکه امکان عقلی دارد، امکان وقوعی نیز دارد و در عرف عقلاء از این موارد، بسیار مشاهده می شود.

اشکال مصنف: در ملاک استحاله و امتناع تعلق امر به دو ضد، فرقی ندارد که دو امر در عرض هم به ضدین تعلق بگیرند، و یا در طول هم.

اشکال: کبرای مساله صحیح نیست؛ زیرا در مواردی که منشا جمع بین ضدین، سوء اختیار مکلف نباشد، طلب اجتماع ضدین، طلب محال است که صدورش از مولای حکیم، محال و قبیح می باشد.

پاسخ مصنف: طلب اجتماع ضدین، طلب محال است، هر چند زمینه این محال، سوء اختیار مکلف باشد.

اگر با سوء اختیار، طلب اجتماع ضدین از محال بودن خارج شود، لزومی ندارد که برای تصحیح امر به ضد، قائل به ترتب شویم، بلکه مولا می تواند امر به ضدین را در عرض هم، معلق بر یک امر اختیاری کند.

اشکال: امر به ضدین، در عرض هم، با امر به ضدین در طول هم، تفاوت دارد، به این صورت که بطلان اولی واضح است ولی دومی، اشکالی ندارد؛ زیرا دو امر طولی مترتب بر یکدیگرند، و در واقع طلب ضدین در دو زمان است.

پاسخ مصنف: مرتبه امر به مهم، پایین تر از مرتبه امر به اهم است، لذا برای مهم مجاللی نمی ماند تا با اهم تعارض کند، اما امر به اهم چون مطلق است، وقتی مکلف تصمیم به ترک آن بگیرد فعلیت دارد، و در همین وقت، امر به مهم نیز فعلیت دارد؛ زیرا شرط فعلیت آن، تصمیم بر ترک اهم است که محقق شده، بنابراین امر به اهم با امر به مهم، تعارض می کند، و طلب هر دو، طلب اجتماع ضدین خواهد بود که محال است.

توهم: معارضه بین امر به اهم و مهم همیشگی نیست تا مطارده پیش آید و ترتب محال باشد، بلکه تنافی زمانی است که مکلف امر به مهم را اراده کند.

پاسخ مصنف: اراده نکردن بر انجام غیر اهم، به تنهایی موجب مطارده نمی شود. اگر هم مطارده فقط از جانب امر به اهم نسبت به امر مهم باشد، باز هم ترتب محال است؛ زیرا مطارده از یک طرف هم که باشد، کافی است.

نتیجه: قائلین به ترتب، هم قائل به امکان عقلی ترتب هستند و هم امکان خارجی و وقوعی آن، اما مصنف ترتب را قبول ندارد، و بر امکان عقلی آن اشکال کرد؛ زیرا طلب محال لازم می آید.

اشکال: ترتب در عرف، به وفور واقع شده، و بهترین دلیل بر امکان چیزی، وقوع آن است.

پاسخ مصنف: اگر در عرف دیده می شود که مثلا پدری به فرزندش به ضدین بر وجه ترتب، امر می کند، امر به مهم، دو حالت دارد:

۱. امر به مهم بعد از اغماض از امر به اهم است.

۲. امر به مهم، ارشادی است.

اشکال مصنف بر ترتب: اگر ترتب را بپذیریم، تالی فاسدی دارد که قائلین به ترتب هم به آن ملتزم نیستند، و آن اینکه اگر مکلف هم امر را ترک کند و هم مهم را، باید به دو عقوبت معاقب باشد، یکی برای مخالفت با امر اهم، و دیگری برای مخالفت با امر مهم. اما همه قبول دارند که در این صورت فقط یک عقوبت مطرح است.

نتیجه مصنف: اگر نپذیریم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، و ضد از عبادات باشد، حکم به صحت آن می شود، هر چند که امر نداشته باشد؛ زیرا در صحت عبادت، ملاک، امر

نیست، بلکه محبوبیت و رجحان ذاتی است. و اینکه قائلین به ترتب، ضد را از طریق ترتب، دارای امر می کنند، صحیح نیست. البته در بعضی موارد، تصحیح عبادت به امر است، اما نه از طریق ترتب.

اشکال: اگر امر به فرد مزاحم دار، تعلق بگیرد، داعی موجود و مانع مفقود است، اما اگر فرد مزاحم دار، امر ندارد تا به داعی آن، اتیان شود، امر به طبیعت، برای داعی بودن کافی نیست.

پاسخ مصنف: این ادعا، باطل است؛ زیرا در صورتی امر به طبیعت نسبت به فرد مزاحم دار، داعی نمی شود که آن فرد، تخصیصاً از افراد طبیعت، خارج شود، نه بر اثر مزاحمت؛ زیرا همچنان ملاک امر، شامل آن است.

مصنف: آنچه تا اینجا بیان شد، بر مبنای تعلق امر به طبایع بود؛ زیرا بر این مبنای، فرد مزاحم دار، جزء طبیعت است، اما بر مبنای تعلق امر به افراد، اگرچه سایر افرادی که مزاحم ندارند، دارای امر هستند، ولی فردی که اهم با آن تراحم کرده، امر ندارد، نه به لحاظ خود، و نه به لحاظ طبیعت.

نکته: مهم در مبحث ترتب، بحث امکانی است نه وقوعی؛ زیرا اگر بنا شد که ترتب، امکان عقلی نداشته باشد و ثبوتاً محال باشد نوبت به بحث در مقام اثبات و امکان وقوعی آن نمی رسد.

گاهی امر، علم دارد که مکلف، تکلیف را انجام نمی دهد، در این صورت امر می تواند، مکلف را به انجام تکالیف امر کند؛ زیرا اطاعت مکلف، از شرایط وجوب و امر نیست.

اما گاهی امر، علم دارد که مکلف، از انجام عمل عاجز می شود. در این صورت بحث است که آیا می تواند مکلف را به انجام تکالیف، امر کند یا نه؟

۱. قول عدلیه و مصنف: عدم جواز؛ اگر امر، بدانند که شرط امر، منتفی است، نمی تواند بعث و تکلیف کند؛ زیرا در تکلیف سه چیز نیاز است: مقتضی، وجود شرط، و عدم مانع. و به طور کلی امر مرکب از مقتضی و شرط و عدم مانع است و با فقد هر کدام مانند شرط، منتفی می شود.

۲. قول اشاعره: جواز؛ اگر امر، بدانند که شرط وجوب، محقق نیست، باز هم می تواند امر کند.

مراد از جواز: در معنای جواز دو احتمال وجود دارد:

۱. امکان وقوعی: مقصود از جواز در عنوان مساله، امکان وقوعی، یعنی امر امر با علم به انتفای شرط، ذاتا ممکن است؛ زیرا امر، دستوری است که اگر ذات آن ملاحظه شود، هم اقتضای صدور دارد و هم اقتضای عدم صدور، و اگر در خارج ملاحظه شود، اقتضای صدور و وقوع ندارد.

مصنف این احتمال را می پذیرد.

۲. امکان ذاتی: مقصود از جواز در عنوان مساله، امکان ذاتی است، یعنی مراد از جایز نیست، این است که امکان ذاتی ندارد.

اشکال مصنف:

اولا. بعید است که این معنا مورد اختلاف باشد، بلکه بر این معنی اتفاق نظر است؛ زیرا هیچ محذور و مانعی از امر امر با علم به انتفای شرط وجود ندارد.

ثانیا. بحث از امکان ذاتی، شان اصولی نیست، بلکه از شئون حکیم و متکلم است.

البته وقوع چنین امری از طریق صنعت استخدام در عنوان مساله، بلا اشکال است، و امر انشائی امر، با علم او به انتفای شرط فعلیت، جایز است، و عنوان اینگونه می شود که «اگر امر بدانند که امر فعلیت پیدا نمی کند، آیا جایز است امر را انشاء کند؟».

همچنین، داعی انشاء طلب، منحصر به بعث حقیقی نیست، بلکه گاهی انشای طلب، صوری است، لذا اشکالی ندارد که امری به جهت مصالحی، انشاء شود ولی به فعلیت نرسد.

اشکال: اطلاق امر، به امر صوری، حقیقی و واقعی نیست.

پاسخ مصنف: اگرچه اطلاق امر به امر صوری، حقیقی نیست، اما اگر قرینه ای در کلام باشد که نشان دهد این امر به داعی دیگری است، اطلاق امر بر آن، اشکالی ندارد.

مصنف: با این بیان، بین قائلین به دو طرف، مصالحه می شود و نزاع از بین می رود، یعنی مقصود کسانی که می گویند چنین امری جایز است، امر انشائی، و مقصود آنان که جایز نمی دانند، امر فعلی است.

ص: ۱۸۰

مصنف: حق این است اوامر و نواهی به طبیعت افعال و اعمال، تعلق می گیرد، نه به افراد؛ زیرا هم اوامر و هم نواهی، برای انشای طلب هستند با این تفاوت که متعلق طلب در اوامر، مجرد ایجاد، و در نواهی، محض ترک است، و متعلق ایجاد و اعدام، طبیعت است نه فرد.

مقصود از طبیعت

۱. ماهیت و طبیعتی که محدود به حدودی است و مرز معینی دارد. مانند طبیعت صلاه.

۲. ماهیت و طبیعتی که می تواند مقید به قیود یا مشروط به شروطی باشد. مانند طبیعت صلاه که مقید به استقبال قبله است.

مقصود از تعلق اوامر و نواهی به طبایع، این است که غرض آمر یا ناهی به خصوصیات لازمه وجود خارجی، تعلق نگرفته، بلکه امر به طبیعت تعلق دارد.

قضیه طبیعی در منطق

قضیه طبیعی، قضیه ای است که محمول در آن، به طبیعت موضوع تعلق می گیرد، یعنی حکم برای طبیعت است، بدون اینکه به افراد آن سرایت کند، یعنی خصوصیات فردیه، مد نظر نیستند، لذا اگر مکلف در مقام امثال، خصوصیات فردیه را به قصد امر بیاورد تشریح و بدعت است.

مورد بحث، مانند قضایای طبیعی، بلکه مانند قضایای محصوره می باشد؛ زیرا در قضایای محصوره هم حکم به طبیعت تعلق می گیرد، و خصوصیات فردیه نقشی در حکم ندارند.

البته فرق قضایای محصوره با قضایای طبیعی، این است که در قضایای طبیعی، حکم، از طبیعت به افراد، سرایت نمی کند، اما در قضایای محصوره، حکم، به افراد سرایت می کند، اگرچه خصوصیات فردیه افراد لحاظ نمی شود.

دلیل مصنف: دلیل تعلق اوامر و نواهی به طبایع، وجدان است؛ زیرا وقتی آمر از مامور می خواهد تا کاری انجام دهد، با رجوع به وجدان مشخص می شود که در نظر آمر، خصوصیات فردیه، ملاک نیست، بلکه طبیعت مامور به را طلب نموده.

در طبیعت، دو وجود لحاظ می شود، یکی «مطلق وجود» و دیگری «وجود گسترده».

لحاظ مطلق وجود، به این خاطر است که اگر متعلق طلب، «طبیعت بما هی هی»، باشد، نه محبوب است و نه مبغوض؛ زیرا آنچه طبیعت را محبوب یا مبغوض می کند، وجود آن است نه خود ماهیت. همچنین وجود گسترده مقصود است، نه طبیعتی که با یک وجود خاص یا خصوصیت ویژه ای است.

البته طلب نمی تواند به طبیعت بما هی هی تعلق بگیرد، ولی تعلق امر به آن منعی ندارد، چون امر به معنای طلب ایجاد است و ایجاد می تواند به طبیعت بما هی هی تعلق بگیرد.

توهم: منظور از «امر، طبیعت را با وجودش طلب می کند»، این است که امر، آن طبیعت وجود یافته را طلب می کند، و چنین طلبی صحیح نیست، چون طلب تحصیل حاصل است.

دفع توهم: مقصود از «امر برای طلب وجود طبیعت است»، این نیست که امر از مامور، چیزی را که انجام شده بخواهد، بلکه مقصود این است که امر از مامور می خواهد که به طبیعت خواسته شده، وجود دهد.

به عبارت دیگر، امر، نه ماهیت بدون وجود را می خواهد، و نه ماهیت وجود یافته را، بلکه ایجاد ماهیت را با وجود سعی و یا با وجود خاص می خواهد.

قول دیگران در دفع توهم: مقصود از اینکه «امر به طبیعت و ماهیت، تعلق می گیرد»، این است که طبیعت مراد است نه وجود، اما غایت این طلب، وجود است، یعنی مطلوب، همان ماهیت و طبیعت است، اما نه به خاطر خودش، بلکه به خاطر وجود یافتن آن.

اشکال مصنف: ماهیت و طبیعت بدون لحاظ وجود، چیزی نیست تا مورد طلب واقع شود؛ زیرا اصالت با وجود است و ماهیت بدون وجود، یک مفهوم و امر اعتباری است.

مصنف: مطالب مذکور به این معنی است که منشا آثار و خواص در خارج، وجود است و ماهیت، حد و مرز وجود می باشد.

مصنف: قائلین به أصله الماهیه، نمی توانند ادعا کنند که امر به طبیعت بما هی هی، تعلق می گیرد؛ زیرا به اعتقاد این گروه نیز ماهیت بما هی هی، نه موجود است و نه معدوم، لذا نه مطلوب است و نه مبغوض.

بنابراین، هم بنا بر قول به تعلق امر به طبایع، و هم بنا بر قول به تعلق امر به افراد، متعلق طلب، طبایع بما هی هی نیست.

توهم: اختلاف مطرح در علم اصول، مبنی بر اختلاف در فلسفه است، و باعث شده که قائلین به أصالة الماهیه، امر را متعلق به طبایع و ماهیات بدانند، و قائلین به أصالة الوجود، امر را متعلق به طبایع به لحاظ وجود بدانند.

دفع توهم: این اختلاف ربطی به اختلاف در فلسفه ندارد؛ زیرا هم قائلین به أصالة الوجود و هم قائلین به أصالة الماهیه، معتقدند که ماهیت من حیث هی هی، متعلق طلب قرار نمی گیرد، بلکه طلب یا به ماهیت به لحاظ وجود و یا به لحاظ خارج تعلق می گیرد.

ص: ۱۸۳

وجوب عبارت است از: جواز فعل با منع از ترک؛ حال اگر واجبی نسخ شد، آیا جوازی که با وجوب بوده باقی می ماند یا نه؟ ثمره بحث، در نماز به سمت بیت المقدس که در فرض عدم بقای جواز، نمازش باطل، و در فرض بقای جواز، نمازش صحیح است.

مصنف: دلیلی بر بقای جواز - چه به معنای اعم و چه به معنای اخص - نداریم؛ زیرا نه ناسخ به یکی از دلالات سه گانه چنین دلالتی دارد، و نه منسوخ.

دلیل ناسخ و منسوخ، نه دلالت بر بقای جواز دارند، و نه دلالت بر ثبوت و حدوث حکم دیگری غیر از جواز؛ زیرا دلیل ناسخ، رفع حکم وجوب می کند نه وضع حکم دیگر، و دلیل منسوخ، به تحقق رساندن حکم وجوب قبل از نسخ است نه به تحقق رساندن حکم دیگر بعد از نسخ.

در این مسأله، برای اثبات بقاء جواز، تمسک به اصل هم ممکن نیست و نمی توان استصحاب بقای جواز، جاری نمود؛ زیرا این مورد، قسم سوم از اقسام سه گانه استصحاب کلی^(۱)، به شمار می آید که عدم جریان استصحاب در آن، مورد اتفاق است؛ زیرا ارکان استصحاب در آن تمام نیست، بلکه شک در اصل حدوث کلی است، یعنی

اولاً. آن کلی که در ضمن فرد قبلی بود، یقیناً با زوال آن فرد از بین رفته؛

ثانیاً. شک می شود که آیا کلی دوباره و در ضمن فرد دیگری محقق شده یا نه؛

پس شک در اصل حدوث کلی است و جای جریان استصحاب نیست.

البته جریان آن در بعضی موارد اشکالی ندارد، مانند کلی مشکک، یعنی اگر کلی، دارای مراتب و درجات باشد، با زایل شدن مرتبه شدید می توان آن را در ضمن مرتبه ضعیف استصحاب کرد.

مصنف احکام تکلیفیه را به لحاظ شدت و ضعف در دو قسمت بررسی می کند:

ص: ۱۸۴

۱- . قسم سوم از اقسام کلی استصحاب آن است که وجود کلی در ضمن فردی، متیقن، و بقاء آن مشکوک باشد، و منشأ شک این است که آن فرد یقیناً رفته، ولی معلوم نیست که آیا مقارن رفتن او، فرد دیگری از آن کلی، حادث شده تا کلی در ضمن آن باقی بماند یا نه.

۱. احکام تکلیفیه غیر از وجوب و استحباب: این احکام، عقلا و عرفا یک چیز نیستند که تفاوت آنها فقط در شدت و ضعف باشد، بلکه با یکدیگر تضاد دارند، لذا استصحاب کلی مشکک در آنها جریان ندارد.

۲. احکام تکلیفیه وجوب و استحباب: این احکام، عقلا از جهت شدت و ضعف، متفاوت هستند، اما عرف بین چنین احکامی، تباین می بینند، یعنی وجوب را غیر از استحباب، و استحباب را غیر از وجوب می دانند، و ملاک در وحدت یا تعدد موضوع، عرف است نه عقل، لذا استصحاب جاری نمی شود.

در نتیجه اگر وجوب، نسخ شود، هیچ دلیلی بر بقاء جواز، وجود ندارد.

ص: ۱۸۵

واجب تعیینی: شارع، فعلی را به نحو متعین (بدون بدل) بر اشخاص، واجب کرده است، و گاهی «عینی» است و گاهی «کفایی».

واجب تخییری: شارع، فعلی را به نحو تخییر بر اشخاص، واجب کرده، یعنی برای آن، بدل قرار داده تا اگر مکلف خواست، همان فعل را انجام دهد، و گرنه بدل آن را انجام دهد.

مصنف: اگر امر به یکی از دو شیء یا یکی از اشیاء تعلق بگیرد، حکم به تخییر در انجام متعلق امر می شود، ولی در معنای تخییر، اقوالی وجود دارد.

قول اول: هر کدام از دو یا چند چیز، به نحو تخییر، واجب است، یعنی ترک هیچکدام جایز نیست مگر اینکه جایگزین و بدل آن انجام شود.

قول دوم: فقط یکی از دو یا چند چیز، بدون تعیین، واجب است، نه همه آنها.

قول سوم: هر کدام از دو یا چند چیز، واجب است، اما به نحوی که اگر هر کدام انجام شود، واجب ساقط می شود، و به عبارت دیگر، وجوب دیگری ساقط می شود.

قول چهارم: نزد خداوند معینا یکی از دو یا چند چیز، واجب است، هر چند نزد ما معلوم نیست.

مصنف، قول اول را اختیار می کند و آن را مورد تحقیق قرار می دهد:

اقسام واجب تخییری: دو قسم است:

۱. واجب تخییری به حکم عقل: یعنی مکلف به حکم عقل، مخیر است که دستور شارع را در ضمن دو یا چند فرد، امتثال کند و امر شارع در این فعل، ارشاد به حکم عقل است.

۲. واجب تخییری به حکم شرع: یعنی خود شارع دستور تخییری صادر می نماید و مکلف را در انجام واجب، بین افراد آن مخیر می کند.

معیار شناخت تخییر عقلی از تخییر شرعی

ملاک تخییر عقلی

ملاک در تخییر عقلی آن است که در خطاب و دستور شارع، فقط یک غرض مطرح باشد و بتواند با تک تک آن دو یا چند عمل، تحصیل شود.

علت اینکه واجب در تخییر عقلی، قدر جامع و طبیعت عمل است و خصوصیات فردیه در آن نقشی ندارد؛ زیرا غرض در واجب تخییری به حکم عقل، واحد است، و بین این افراد یک «جامع واحدی» وجود دارد که غرض واحد از آن جامع واحد، کشف می شود.

معلول واحد، از علت واحد، صادر می شود؛ زیرا نوعی «سنخیت» بین علت و معلول، لازم است، چون معلول، مرتبه نازلی از علت یا جلوه و شعاع آن است؛ بنابراین اگر علت، واحد شد، معلول هم باید واحد باشد، لذا در مورد بحث می گوئیم: وقتی شارع دو چیز را با یک خطاب از مکلف بخواهد و غرضش نیز یک چیز بیشتر نباشد، امر، ارشاد به حکم عقل است و مکلف در این صورت مخیر است که هر کدام را می خواهد، انجام دهد.

ملاک تخییر شرعی

ملاک تخییر شرعی آن است که هر فعل، مستقلاً غرضی داشته باشد، البته به نحوی که اگر غرض در یکی حاصل شد، زمینه برای حصول غرض دیگری باقی نمی ماند.

در چنین موردی خود شارع، مکلف را در انجام هر یک مخیر می کند.

در تخییر شرعی، ترک تمام موارد، جایز نیست، انجام تمام اطراف نیز لازم نیست.

راه شناخت واجب تخییری

تخییر شرعی را می توان از آثاری که بر آن مترتب است، کشف نمود که این آثار عبارتند از:

۱. عدم جواز ترک هر کدام، مگر با انجام بدل آن.

۲. ترتب ثواب بر انجام یکی از آنها، هر چند بقیه انجام نشوند.

۳. ترتب عقاب بر ترک تمام افراد.

بنابراین اگر واجبی دارای این سه خصوصیت باشد، شرعاً واجب تخییری است.

رد قول دوم: قول دوم باطل است؛ زیرا از نظر مصداق و مفهوم اشکالاتی دارد:

اشکالات مصداقی «لا بعینه»: ۱. خلاف ظاهر ادله است، ۲. تعدد غرض دارد، ۳. عقلا محال است که در خارج، مصداق داشته باشد.

اشکالات مفهومی «لا بعینه»: ۱. خلاف ظاهر ادله است، ۲. تعدد غرض دارد، ۳. مفهوم نمی تواند متعلق خطاب باشد.

البته قول دوم اگر به جامع بین دو یا چند واجب برگردد، صحیح است.

رد قول چهارم: قول چهارم باطل است؛ زیرا فرض این است که غرض در همه موارد وجود دارد، و هر کدام مثل دیگری است، و تک تک آنها، حامل غرض هستند، نه اینکه فقط یکی به طور معین واجب و دارای غرض باشد.

رد قول سوم: قول سوم باطل است؛ زیرا اگر استیفای غرض در هر یک ممکن باشد، وجهی ندارد که با اتیان یکی، بقیه ساقط شوند. و اگر ممکن نباشد، وجهی ندارد که هر کدام جداگانه واجب باشند.

امکان تخییر در اقل و اکثر

تخییر بین متباینان، اشکالی ندارد، اما در اقل و اکثر، مورد اختلاف است، برخی قائل به جواز هستند، مانند فتوا به تخییر در یک بار و سه بار گفتن تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم نماز. و برخی آن را عقلا و شرعا محال می دانند، بنابراین فتوا به تخییر در یک بار و سه بار گفتن تسبیحات را امر به محال می دانند.

این بحث در مقام ثبوت است، مصنف نیز ابتدا وجه محال بودن تخییر بین اقل و اکثر را مطرح می نماید، سپس آن را رد می کند.

محال بودن تخییر در اقل و اکثر: تخییر یعنی مکلف می تواند هر یک از اطراف واجب تخییری را انجام دهد، و مسلما این معنا در متباینان صحیح است. اما در اقل و اکثر، دو طرف فرض نمی شود که مکلف هر کدام را که خواست، انجام دهد، بلکه فقط طرف اقل فرض می شود؛ زیرا اکثر یعنی اقل با زیاده، چرا که اقل در ضمن اکثر وجود دارد. بنابراین مکلف می تواند طرف اقل

را بدون اتیان اکثر، انجام دهد ولی نمی تواند طرف اکثر را بدون اقل، انجام دهد، و با انجام اقل، غرض، حاصل می شود و با حصول غرض، اکثر دیگر واجب نخواهد بود.

پاسخ مصنف: تخییر در اقل و اکثر هم امکان دارد. و اینکه «اتیان اکثر، فقط در ضمن اقل ممکن است» صحیح نیست؛ زیرا اقل از دو جهت مورد ملاحظه قرار می گیرد:

۱. اقل بما هو اقل: اقل، با این ملاحظه، بشرط لا، و در مقابل اکثر قرار می گیرد، یعنی به شرط آن که زائد روی آن نیاید. اقل از این جهت مستقل است و در حریم اکثر نیست.

۲. اقل بما هو جزء للاكثر: اقل، با این ملاحظه، در ضمن اکثر و به منزله جزئی از آن است.

اگر اقل از جهت اول ملاحظه شود، تباین است و مکلف، مخیر است بین اقل و اکثر.

با این توضیح راهی جز قائل شدن به تخییر بین اقل و اکثر نیست، چون هم اقل دارای غرض است و هم اکثر. و تخصیص و جوب به اقل، تخصیص بدون مخصص است.

اشکال: تخییر بین اقل و اکثر، امکان دارد، اما این در جایی است که اکثر، وجود واحد و مستمر داشته باشد، و قطعه قطعه و متشکل از چند وجود نباشد، اما اگر اکثر وجود واحد نداشته باشد و اقل در ضمن آن وجود مستقلی داشته باشد، تخییر امکان ندارد؛ زیرا برای اتیان اکثر، ابتدا باید اقل اتیان شود.

پاسخ مصنف: هم در فرضی که اقل در ضمن اکثر، وجود مستقلی نداشته باشد، و هم در فرضی که وجود مستقل داشته باشد، تخییر بین اقل و اکثر امکان دارد؛ زیرا اقل در هر دو فرض، بشرط لا می باشد، و وقتی اقل، بشرط لا و اکثر، بشرط شیء باشند، اقل، چه مضمحل در اکثر باشد و چه وجود مستقل داشته باشد، تخییر بین آن دو مانعی ندارد.

مصنف: اگر بر اقل (بشرط لا) و اکثر (بشرط شیء)، غرضی مترتب شود، دو حالت دارد:

۱. غرض، واحد است؛ در این صورت تخییر بین اقل و اکثر، عقلی می باشد و واجب، جامع بین اقل و اکثر است.

۲. غرض، متعدد است، یعنی هر کدام، غرض جداگانه ای دارند؛ در این صورت دو واجب تصویر می شود و تخییر بین آنها شرعی است.

توجه به این نکته لازم است که حکم به تخیر، زمانی صورت می گیرد که هرکدام از اقل و اکثر در حد خودشان لحاظ شوند، یعنی اقل، بشرط لا و اکثر، بشرط شیء باشد و بر هرکدام هم غرض جداگانه ای مترتب شود.

ص: ۱۹۰

وجوب کفایی، نوعی از وجوب است که در مرحله اول به تمام مکلفین تعلق می‌گیرد، و اگر همه در امتثال آن کوتاهی کنند، همه عقاب می‌شوند، اگرچه با انجام آن توسط گروهی از مکلفین، از بقیه ساقط خواهد شد.

دلیل: در وجوب کفائی، عملی فرض می‌شود که فقط یک غرض بر آن مترتب است؛ بنابراین وقتی این غرض با فعل یک یا چند نفر و یا تمام افراد حاصل شود، تکلیف، ساقط خواهد شد. ولی اگر همه ترک کنند، غرض حاصل نشده، و همه معاقب هستند.

و همچنین در ثواب، اگر همه، فعل را انجام دهند، در ثواب نیز همه شریک خواهند بود.

زمان، عقلا در هر عملی ضرورت دارد، اما گاهی زمان در عمل، لحاظ می شود و گاهی نه، بنابراین واجبات هم دو قسم اند:

۱. واجب موقت: واجبی که شرعا برای انجام آن، زمان خاصی، معین شده، که دو صورت دارد:

الف. واجب موقت مضیق: واجبی است که زمان مورد نظر شارع برای انجام عمل، به اندازه خود عمل است، نه کمتر و نه بیشتر، و اگر عمل در آن زمان انجام نگیرد، فوت می شود.

ب. واجب موقت موسع: واجبی است که زمان مورد نظر شارع برای انجام عمل، بیش از خود عمل است.

۲. واجب غیر موقت: واجبی که شرعا برای انجام آن، زمان خاصی، معین نشده.

کلی بودن واجب موسع

واجب موسع، کلی و دارای افراد طولی است و تخییر بین افراد آن، عقلی است؛ زیرا به حسب حالات مکلفین، افراد عرضی، و به حسب زمان، افراد طولی دارد، و تخییر بین افراد طولی، مثل تخییر بین افراد عرضی، عقلی است.

مصنف: تخییر بین افراد طولی (تدریجی)، شرعی نیست، بلکه عقلی است؛ زیرا نسبت افراد به واجب، نسبت افراد طبیعی به طبایع است، و عقل، مخاطب را مخیر می داند.

توهم: واجب موسع محال است؛ زیرا مکلف می تواند در بعضی از اجزای زمان، واجب را ترک کند، و ترک، با وجوب، منافات دارد.

پاسخ مصنف: بدون شک، واجب موسع در شریعت واقع شده، لذا بحث در امکان آن، نیست، و بهترین دلیل بر امکان چیزی، وقوع آن است. بنابراین به تشکیکاتی که شده، اعتنا نمی شود.

تبعیت قضاء از اداء یا از امر جدید

اگر در واجب موقت، وقت بگذرد و سهوا یا عمدا، واجب انجام نشود، مکلف با چه دلیلی باید این عمل را در خارج وقت، به عنوان قضا انجام دهد؟ همان دلیل اداء، یا دلیل جدیدی نیاز است؟

به عبارت دیگر، آیا قضا، تابع ادا است یا واجب جدیدی است و نیاز به دلیل جدیدی دارد؟

مصنف: اگر توقیت به دلیل متصل ثابت شود، قضا نیاز به امر جدید دارد؛ زیرا از دلیل واجب، نمی توان استفاده کرد که باید عمل در خارج وقت نیز انجام گیرد، به بیان دیگر، امر به

موقت، اگر دلالت بر عدم امر در خارج وقت نداشته باشد، بر امر به آن در خارج وقت نیز دلالت ندارد، لذا قضا، تابع امر جدید است.

و اگر توقیت به دلیل منفصل، ثابت شود، چهار صورت دارد:

۱. دلیل وجوب، اطلاق (شامل قبل و بعد از وقت معین می شود)، و دلیل توقیت، اهمال (وقت فقط نسبت به مرتبه کمال مصلحت دخالت دارد) دارد.

۲. دلیل وجوب، اهمال (نسبت به بعد از وقت ساکت است) و دلیل توقیت، اطلاق (وقت در تمام مراتب مصلحت دخالت دارد) دارد.

۳. دلیل وجوب و توقیت، هر دو اطلاق دارند.

۴. دلیل وجوب و توقیت، هر دو اهمال دارد.

حکم صورت اول: قضا، تابع ادا است، یعنی قضا نیاز به دلیل جدیدی ندارد؛ زیرا به مقتضای اطلاق دلیل وجوب، عمل را باید هم در وقت و هم در خارج وقت انجام داد.

حکم صورت دوم: نسبت به انجام عمل بعد از وقت، اگر دلیل جدیدی بر وجوب عمل در خارج وقت، موجود باشد، مشکلی نیست، اما اگر دلیل جدیدی نباشد، باید به اصل عملی رجوع نمود؛ زیرا دلیل وجوب، اهمال دارد و نسبت به خارج وقت، ساکت است.

در این صورت، استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا یکی از شرائط جریان استصحاب، اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه است، که در مورد بحث، موقت یک موضوع است و غیر موقت موضوعی دیگر.

حکم صورت سوم: نسبت به انجام عمل بعد از وقت، اگر دلیل جدیدی بر وجوب عمل در خارج وقت، موجود باشد، مطابق آن عمل می شود؛ زیرا هر دو دلیل، اطلاق دارند، بنابراین فقط می توان به ادله دیگر رجوع شود، و اگر دلیل جدید، نداشته باشد، به اصول عملیه رجوع می شود.

حکم صورت چهارم: حکم این صورت نیز مانند صورت سوم، رجوع به ادله دیگر است؛ زیرا هر دو دلیل مهمل هستند، بنابراین چاره ای نیست جز اینکه به ادله دیگر رجوع شود، و اگر دلیل جدید، نداشته باشد، به اصول عملیه رجوع می شود.

ص: ۱۹۴

اگر مولی به کسی امر کند که او به شخص دیگری امر کند که او عملی را انجام دهد، آیا امر دوم مانند این است که مولا مستقیماً امر کرده، یا اینکه چون واسطه دارد و امر به امر است، آن شیء و چیزی که امر به آن تعلق گرفته، مامور به، به امر امر دوم است نه امر اول؟

در این مسأله، سه فرض مطرح است:

۱. تمام هدف امر اول، این است که مامور به انجام شود، یعنی شان امر دوم، فقط ابلاغ است، مانند اوامر الهی که توسط انبیاء آورده شده. در این فرض امر واقعی، همان امر اول است و امر دوم، در واقع عامل و امر صوری است، لذا امر به امر به شیء، امر به آن شیء است.

۲. مقصود امر اول، انجام مامور به نیست، بلکه مقصود مثلاً آموزش امر دوم است، در این فرض، امر واقعی، امر دوم است، لذا امر به امر به شیء، امر به آن شیء نیست.

۳. مقصود امر اول، انجام مامور به، از مجرای امر دوم است، به نحوی که اگر بدون امر دوم عمل شود، مقبول امر اول نیست. در این فرض، امر واقعی، امر دوم است، لذا امر به امر به شیء، امر به آن شیء نیست.

بنابراین، مجرد امر به امر به شیء، دلالت بر امر به آن شیء ندارد، بلکه برای دلالت، نیاز به قرینه می باشد.

اگر مولی به چیزی امر کند، و دوباره به همان چیز امر کند، آیا امر دوم «تاسیس» است و باید دوباره امثال شود، یا «تاکید» امر اول است و یک بار امثال کافی است.

مقتضای اطلاق ماده امر، تاکید است، یعنی اینکه مولا دو مرتبه به عملی امر کرده، و در مرتبه دوم، ماده را مقید به قیدی مانند «مره آخری» نکرده، نشان از آن است که مقصود مولی تاکید بوده نه تاسیس.

اما اگر ماده را مقید به قیدی مانند «مره آخری» کرده، مقصود او تاسیس است نه تاکید.

اشکال مقدر: اگر اطلاق ماده، اقتضای تاکید دارد، اطلاق هیات، اقتضای تاسیس دارد، یعنی وقتی مولی طلب دوم را مقید نکرده، نشان از آن دارد که طلب دوم، طلب جدیدی غیر از طلب اول است. و اگرچه اطلاق ماده، اقتضای تاکید دارد، ولی اطلاق هیات، اقتضای تاسیس دارد.

پاسخ مصنف: هیات مطلقا اقتضای تاسیس ندارد، بلکه فقط در برخی موارد، دال بر تاسیس است، مانند:

۱. جایی که این طلب، مسبوق به طلبی مانند خود نباشد.

۲. جایی که این طلب، مسبوق به طلبی مانند خود باشد، ولی برای هر طلبی یک سبب جداگانه ذکر شود.

اما اگر امر دوم، مسبوق به امر اول باشد، و سبب اصلا ذکر نشده، و یا فقط یک سبب ذکر شده باشد، هیات امر دوم، ظهور در تاکید دارد نه تاسیس.

* حقیقت نهی

نهی، از جهت ماده و صیغه، مانند امر است. یعنی همانطور که امر، از جهت ماده و صیغه، بر طلب انشائی، دلالت می کند، نهی نیز از جهت ماده و صیغه، بر طلب انشائی دلالت می کند. با این فرق که امر، طلب ایجاد است و نهی، طلب ترک. بر همین اساس، تمام اموری که در امر بیان شد، در نهی نیز صدق می کند.

البته چون متعلق نهی، عدم است، باید مشخص شود که مقصود از عدم، «مجرد ترک» است یا «کف»؛ یعنی آیا نهی، طلب مجرد و صرف ترک است، یا کف و بازداشتن.

نسبت بین کف و ترک، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر جا کف باشد، ترک نیز هست، اما ممکن است در موردی ترک باشد ولی کف نباشد، مثل اینکه مکلف، قصد انجام معصیت را داشته باشد ولی توان انجام آن را نداشته و یا مانعی از انجام آن داشته باشد، یعنی ترک معصیت از روی ضعف و یا وجود مانع بوده، نه اینکه قدرت داشته و انجام نداده.

مصنف: حق این است که نهی برای طلب مطلق و مجرد ترک است، نه کف، بنابراین اگر کسی چیزی را حتی از روی ضعف ترک کند امتثال حاصل می شود.

* دلیل قائلین به کف:

۱. کف، امری وجودی است، یعنی کنترل کردن، لذا امکان دارد امر و یا نهی به آن تعلق گیرد؛ اما ترک، عدم محض است و بعث و طلب نسبت به آن معنا ندارد.

۲. ترک، امری عدمی، و سابق بر قدرت است، یعنی قبل از آن که قدرت داشته باشیم، ترک بوده است، و سابق بر قدرت است، لذا قدرت نمی تواند به ترک تعلق گیرد.

۳. ترک، ازلی است، یعنی قبل از آنکه موجودات خلق شوند، ترک بوده، بنابراین ترک، تحت قدرت قرار نمی گیرد.

پاسخ مصنف: اولاً، ترک، مقذور است؛ زیرا فعل، وقتی مقذور است که ترک هم مقذور باشد. ثانیاً و ثالثاً، اگرچه ترک قبل از قدرت و ازلی و خارج از اختیار است، اما به حسب بقا و استمرار، محل تکلیف، و امری اختیاری است، یعنی مکلف می تواند همان ترکی را که از ازل بوده، ابقا کند و یا آن را تبدیل به فعل کند.

مصنف: همانطور که صیغه امر، اگر بدون قید و قرینه ای باشد، فقط دال بر طلب ایجاد طبیعت است و دلالتی بر مره و تکرار ندارد، صیغه نهی نیز اگر بدون قرینه و قیدی استعمال شود فقط بر طلب ترک طبیعت، دلالت دارد. البته نهی به مقتضای حکم عقل، بر تکرار و دوام، دلالت دارد.

مصنف: دوام و استمرار، وقتی در نهی است که متعلق این نهی، طبیعت واحده مطلقه و غیر مقید به زمان باشد، و طبیعت مطلقه، و فقط به سبب ترک تمام افراد دفعی (عرضی) و تدریجی (طولی) ترک می شود، یعنی اگر طبیعت، مقید به قیدی باشد، دیگر بر دوام و استمرار دلالت نمی کند.

نهی، فی حد نفسه، دلالت نمی کند که با یک بار عصیان، ساقط می شود و یا با یک بار عصیان، ساقط نمی شود، بلکه نهی ذاتاً بر طلب ترک طبیعت، دلالت می کند، و ترک طبیعت دال بر ترک تمام افراد است. به عبارت دیگر، نهی به خودی خود دلالتی بر ثبوت یا سقوط نهی در صورت مخالفت با آن، ندارد، بلکه محتاج دلیل و قرینه است، هرچند که آن قرینه، اطلاق متعلق باشد.

* اقسام نهی

نهی، در مقام ثبوت دو نوع است:

۱. نهی استغراقی، که نهی، منحل می شود به نواهی متعدد و مستقل، به گونه ای که مطلوب شارع از این نهی، همه ترک های طولی و عرضی است.

ص: ۱۹۸

نهی استغراقی شبیه عام استغراقی است که به تعداد افراد عالم، متعدد می شود، و امثال هر کدام، یک ثواب و مخالفت آن، یک عقاب دارد.

۲. نهی مجموعی، که نهی، در ظاهر و مجموع یک نهی است ولی در واقع، نهی های متعددی است که مجموعاً یک مطلوب است، یعنی در نزد شارع تمام این ترک ها، به منزله یک ترک است و اگر تمام آنها ترک شود، امثال محقق است و گرنه عصیان شده.

مصنف: در مقام اثبات، نهی به خودی خود دلالتی بر استغراقی یا مجموعی بودن ندارد، بلکه از قرائن خارجی استفاده می شود که نهی، از کدام نوع است.

ص: ۱۹۹

اجتماع امر و نهی

در این مساله، سه قول مطرح است؛

۱. اجتماع، مطلقا جایز است.

۲. اجتماع، مطلقا جایز نیست. (قول مصنف)

۳. اجتماع، عرفا جایز نیست، ولی عقلا- جایز است، زیرا عقل، دقیق است و می تواند یک چیز را با دو جهت لحاظ کند، به خلاف عرف که واحد را واحد می بیند.

قبل از ورود به بحث، بیان اموری لازم است.

امر اول: مقصود از واحد در عنوان مساله

صاحب فصول گمان کرده است که مقصود، «واحد شخصی» است، لذا «واحد نوعی» و «واحد جنسی» را از بحث خارج نموده.

مصنف: مقصود، «واحد حقیقی» است اعم از واحد شخصی، نوعی و جنسی است، لذا این تعبیر، «واحد بالجنس» و «واحد بالنوع» را خارج می کند، نه واحد جنسی و واحد نوعی را.

امر دوم: تفاوت مساله اجتماع امر و نهی با مساله نهی در عبادات

چهار قول در مساله مطرح است:

قول اول (مصنف): همانطور که تمایز علوم، به اختلاف اغراض و جهات است، تمایز مسائل یک علم نیز به تمایز اغراض و جهاتی است که بر آن مسائل، مترتب می شود. در مساله اجتماع امر و نهی با مساله نهی در عبادات نیز غرض و جهت بحث فرق دارد؛ زیرا مورد در مساله اجتماع امر و نهی، عمل واحدی است که دو جهت دارد و نه امر وارد حریم نهی می شود و به متعلق آن

ص: ۲۰۰

سرایت می‌کند، و نه نهی وارد حریم امر می‌شود و به متعلق آن سرایت می‌کند. به خلاف مساله «نهی در عبادات» که بحث سرایت مسلم است، یعنی نهی به عبادت تعلق گرفته، و بحث در این است که آیا سبب فساد عبادت می‌شود یا نه.

البته در یک مورد، مساله اجتماع امر و نهی از صغریات مساله نهی در عبادت می‌شود، و آن اینکه در مساله اجتماع امر و نهی، امتناعی شویم و جانب نهی را بر جانب امر ترجیح دهیم، در این صورت، فعل، منهی می‌شود و دیگر امر ندارد.

قول دوم (صاحب فصول): در مساله اجتماع، امر و نهی به دو طبیعت متخالف تعلق می‌گیرد، اما در مساله نهی در عبادات، امر و نهی به یک طبیعت تعلق می‌گیرد، با این تفاوت که امر به مطلق، و نهی به مقید تعلق می‌گیرد، مثل: «صل» و «لا تصل فی الدار المغصوبه».

اشکال مصنف: تمایز مسائل به تمایز جهات و اغراض است، نه به تعدد موضوع، و تعدد موضوع، سبب تمایز و اختلاف مسائل نمی‌شود. مانند: استثناء که موضوع، متعدد است، ولی چون غرض بحث یکی است، در یک مساله قرار می‌گیرد.

قول سوم (صاحب قوانین): تفاوت این دو مساله مربوط به نسبت بین متعلق آنهاست؛ اگر نسبت بین متعلق امر و متعلق نهی، عموم و خصوص من وجه باشد، مساله اجتماع امر و نهی است، مانند: صلاه و غصب؛ اما اگر نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق باشد، مساله نهی در عبادات است، مانند: صلاه و صلاه در مکان غصبی.

اشکال مصنف: تمایز مسائل به تمایز جهات و اغراض است، نه اختلاف در نسبت بین متعلق امر و نهی.

قول چهارم: بحث در مساله اجتماع امر و نهی، عقلی است و عقل، حکم می کند که در واحد دارای دو وجه، اجتماع امر و نهی ممکن است یا نه، اما بحث در مساله نهی در عبادت، لفظی است، و وضع حکم می کند که نهی دلالت بر فساد عبادت دارد یا نه.

اشکال مصنف:

۱. تمایز مسائل به تمایز جهات و اغراض است، و مجرد لفظی بودن بحث در یکی، و عقلی بودن بحث در دیگری، فقط سبب تفصیل در می شود، یعنی در یک مساله هم عقل نظر دارد و هم لفظ.

۲. لفظی بودن بحث در مساله نهی در عبادت، صحیح نیست، چون این مساله اختصاص به لفظ ندارد، بلکه در مدلول دلیل لبی مثل اجماع نیز وارد می شود.

امر سوم: اصولی یا کلامی بودن بحث

قول اول (مصنف): این مساله از «مسائل اصولی» است، هرچند به نحوی می توان آن را از مسائل فقهی و یا کلامی دانست، به این دلیل که ثمره و نتیجه مساله اجتماع، در کبرای استنباط حکم شرعی فقهی فرعی قرار می گیرد.

قول دوم: این مساله، از مبادی احکامیه (۱) است، یعنی بحث هایی که درباره احوال و عوارض و ملازمات احکام است.

قول سوم: این مساله از مبادی تصدیقیه اصولیه است. یعنی اگر بخواهیم مساله اصولی را تصدیق کنیم، متوقف بر این مساله می باشد. مانند مساله تعارض و تراحم که تصدیق آن متوقف بر مساله اجتماع امر و نهی.

ص: ۲۰۲

۱- بحث از خود احکام مانند وجوب، بحث فقهی است، ولی بحث از لوازم و احوال احکام، مبادی احکامیه است. مانند بحث «مقدمه واجب» که از مبادی «وجوب» است.

قول چهارم: این مساله از مسائل علم کلام است؛ زیرا بحثی عقلی می باشد، چراکه بحث در جواز و امکان اجتماع، و عدم جواز و امتناع اجتماع است، و «امکان» و «امتناع» بحث عقلی اند.

قول پنجم: این مساله، فقهیه است؛ زیرا بحث از صحت و فساد، یا جواز و عدم جواز فعل مکلف است و افعال مکلفین موضوع فقه می باشد.

مصنف: در مساله اجتماع، غرض هر یک از مبادی احکامیه و تصدیقیه و مسائل کلام و فقه وجود دارد، ولی همین که جهت و غرض اصولی در آن وجود دارد کافی است که از مسائل اصولی محسوب شود.

امر چهارم: عقلی بودن مساله

مساله اجتماع امر و نهی، مساله ای عقلی است، یعنی عقل داوری می کند که امر و نهی می توانند در واحدی که دو وجه دارد، جمع شوند یا نه؛ لذا اختصاص نزاع به مواردی که ایجاب و تحریم، لفظی اند، وجهی ندارد.

عنوان مساله باعث توهم می شود که نزاع، مربوط به جایی است که ایجاب و حرمت در آن، مدلول لفظ باشد، زیرا امر و نهی، ظهور در امر و نهی لفظی دارند؛ اما مساله، عقلی است و علت توهم این است که بیشتر احکام، به واسطه لفظ امر و نهی، القا می شود و کمتر به واسطه دلیل لبی.

اشکال: به دلیل تقابل «عرف» با «عقل»، مقصود محقق اردبیلی از عرف، در قول سوم، دلیل لفظی است، پس نمی توان مساله اجتماع امر و نهی را مساله ای عقلی دانست.

پاسخ مصنف: محقق اردبیلی نظر به لفظ و دلالت لفظی ندارد، بلکه مقصودش عقل تحلیلی است که می تواند واحد را کثیر و کثیر را واحد کند.

این نزاع شامل تمامی اقسام وجوب اعم از نفسی، تعیینی و... و همچنین تمامی اقسام حرمت می شود؛ زیرا

۱. عمومیت ملاک نزاع: یعنی ملاک و جهتی که نزاع از آنجا نشأت می گیرد، عام است، مانند اینکه وجوب و حرمت ضدان هستند و یا تعدد وجه و عنوان، موجب تعدد معنوی می شود.

۲. اطلاق امر و نهی: یعنی امر و نهی در عنوان مساله، مطلق است و به اقسام آن تقیید نشده، و شامل تمام اقسام آن می شود.

۳. عمومیت ادله: یعنی هم ادله قائلین به جواز و هم ادله قائلین به امتناع، در تمام اقسام می آید.

بیان صاحب فصول: لفظ امر و نهی، در عنوان مساله، مطلق است، اما ظهور انصرافی در «نفسی تعیینی عینی» دارد، و شامل «غیری تخیری کفایی» نمی شود و در نتیجه نزاع در تمام اقسام، جریان ندارد.

اشکال مصنف: منشأ انصراف و ظهور انصرافی، یکی از این سه امر است که هیچ کدام در محل نزاع وجود ندارد تا باعث انصراف شود.

۱. غلبه و کثرت وجود: یعنی کثرت و فراوانی چیزی، سبب انصراف مطلق به آن چیز شود.

۲. اکملیت: یعنی اکمل و اتم بودن برخی از افراد مطلق، سبب انصراف مطلق به آن فرد شود.

۳. غلبه استعمال: یعنی کثرت استعمال مطلق در فردی از افرادش، سبب انصراف مطلق به همان فرد شود.

ادعا: ممکن است کسی بگوید بر اساس مقدمات حکمت، ظهور اطلاق در «نفسی تعیینی عینی» ثابت است؛ زیرا «غیری» و «تخیری» و «عینی» نیاز به بیان دارد و مؤونه بیشتری می خواهد.

پاسخ مصنف: ظهور اطلاقی در جایی است که مقدمات حکمت، تمام باشد، نه با فقدان مقدمات؛ در مساله اجتماع امر و نهی، دو مساله «عمومیت ملاک نزاع» و «عمومیت ادله طرفین»، قرینه ای بر اراده تمام اقسام امر و نهی.

امر ششم: رد بیان صاحب فصول

بیان صاحب فصول: نزاع در مساله اجتماع امر و نهی، اختصاص به جایی دارد که «مندوحه» وجود داشته باشد، لذا عنوان مساله اینگونه است: «اختلف فی جواز اجتماع الامر و النهی فیما إذا كان هناك مندوحه فی مقام الامتثال». اما در جایی که مندوحه نیست، بحث اجتماع امر و نهی جریان نمی یابد؛ زیرا تکلیف بما لا یطاق و محال است.

اشکال مصنف: صاحب فصول، بین مقام امتثال و مقام جعل، خلط کرده، چراکه در مقام جعل حکم، قید مندوحه لازم نیست، ولی در مقام امتثال، قید مندوحه لازم است. و بحث ما در مورد مقام جعل است، یعنی اگر بدون لحاظ قید مندوحه، تکلیف بما لا یطاق و محال هم لازم بیاید، محذور دیگری است و مربوط به مقام امتثال است و ربطی به نزاع ما ندارد.

البته بر مبنای جواز اجتماع امر و نهی، با دو شرط، قید مندوحه لازم است:

۱. هر دو حکم، فعلی باشند.

۲. تکلیف به محال، محال باشد.

در این صورت، چاره ای نیست جز اینکه قید مندوحه در مقام امتثال لحاظ شود.

امر هفتم: بیان دو توهم

ص: ۲۰۵

توهم اول: شرط وقوع نزاع در مورد اجتماع امر و نهی، این است که اوامر و نواهی به طبایع، تعلق گیرند، اما اگر به افراد و اشخاص خارجی، تعلق گیرند نزاع مطرح نیست و فقط قول به امتناع باقی می ماند؛ زیرا شخص، متعدد نیست تا بحث جواز یا امتناع اجتماع، پیش آید.

توهم دوم: قول به جواز، مبتنی بر تعلق اوامر و نواهی به طبایع است؛ زیرا متعلق امر و نهی، از لحاظ ماهیت، متعدد است، و امر به یک ماهیت، و نهی به ماهیت دیگر تعلق می گیرد. و قول به امتناع، مبتنی بر تعلق اوامر و نواهی به اشخاص است؛ زیرا اگر هم ماهیت متعدد باشد باز هم متعلق امر و نهی، یک شخص است و ممتنع است که شخص واحد، همزمان متعلق امر و نهی قرار گیرد.

پاسخ مصنف: تعدد وجه، اگر موجب تعدد متعلق امر و نهی شود، نزاع جریان می یابد، خواه اوامر و نواهی به طبایع، تعلق بگیرد یا به افراد؛ اما اگر تعدد وجه، موجب تعدد متعلق امر و نهی نشود، نزاع جریان نمی یابد و فقط قول به امتناع باقی می ماند.

امر هشتم: تفاوت اجتماع امر و نهی با باب تعارض

نکته: مساله اجتماع امر و نهی، از صغریات باب تراحم است.

معیار باب تراحم: اگر مجمع (دو فرد یا دو طبیعت)، ثبوتا مشتمل بر ملاک هر دو حکم باشد، مساله از باب اجتماع امر و نهی است؛ و داخل در کبرای تراحم می شود نه تعارض.

معیار باب تعارض: اگر مجمع، ثبوتا مشتمل بر ملاک هر دو حکم نباشد، مساله از باب اجتماع امر و نهی است؛ و داخل در باب تعارض می شود.

ص: ۲۰۶

مصنف: اما در مقام اثبات، اگر احراز شود که مناط، از باب تعارض است، یعنی یکی از دو حکم، به صورت غیر معین ملاک دارد، در صورت وجود مرجح، یکی از دو ملاک، ترجیح، و در صورت فقدان مرجح، تخییر بین دو ملاک جاری می شود.

و اگر احراز شود که مناط، از باب تراحم است، یعنی هر دو حکم، ملاک دارند، دلیلی که مناط و ملاکش اقوی است، ترجیح داده می شود، هر چند آن دلیل ضعیف تر باشد.

البته اگر دلیل وجوب، بر وجوب فعلی دلالت کند، اگرچه متزاحمین هستند اما قاعده باب تعارض جاری می شود.

امر نهم: ملاک مجمع

معیار و ملاک باب اجتماع امر و نهی، مشتمل بدون هر دو طبیعت بر مناط حکم است که در آن دو فرض مطرح است: ۱. دلیل خارجی بر این اشتغال وجود دارد، ۲. اطلاق هر یک از دو دلیل، دال بر اشتغال است.

اگر دلیل خارجی وجود داشته باشد مشکلی نیست؛ اما اگر دلیل خارجی نباشد، و تنها اطلاق، دلیل وجوب و حرمت باشد، اقتضائی یا فعلی بودن حکم بررسی می شود؛

حکم اقتضائی: اگر هر دو خطاب در مقام بیان حکم اقتضائی باشند، وجوب اقتضائی با حرمت اقتضائی در مجمع، جمع می شود، یعنی هم وجوب، ملاک دارد و هم حرمت، لذا این مساله از باب اجتماع امر و نهی است، بدون اینکه تراحم یا تعارضی پیش بیاید؛ زیرا دو حکم اقتضائی با یکدیگر تنافی ندارند.

حکم فعلی: اگر هر دو خطاب، فعلی باشند، بین قول به «جواز» و «امتناع»، تفصیل داده می شود؛

بنا بر قول به «جواز»، مساله از باب اجتماع امر و نهی می باشد و تعارضی نیست، مگر اینکه از خارج، علم پیدا شود که یکی از دو خطاب، کاذب است، که در این صورت، مساله از باب تعارض خواهد بود.

و بنا بر قول به «امتناع»، مساله از باب تعارض می باشد نه اجتماع امر و نهی؛ زیرا دو اطلاق با یکدیگر تنافی پیدا می کنند، و این تنافی یا از باب ملاک و مقتضی داشتن یکی و نداشتن دیگری است، و یا به خاطر وجود مانع است، و چون دلیل تنافی مشخص نیست، نمی توان احراز کرد که در مورد اجتماع، هر دو متعلق، ملاک دارند، و با عدم احراز ملاک هر دو، مساله از باب تعارض می شود نه اجتماع امر و نهی. مگر اینکه بتوان دو دلیل متضاد و متنافی را با هم جمع کرد؛ یعنی اگر هر دو دلیل، متساوی در ظهور باشند، هر دو را بر «حکم اقتضائی» حمل می کنیم، و اگر یکی از دو دلیل، اظهر باشد، دلیل ظاهر، بر حکم اقتضائی حمل می شود.

امر دهم: ثمره نزاع

ثمره این نزاع در چهار صورت مورد بررسی قرار می گیرد؛

صورت اول: در صورت «جواز»، با اتیان مجمع، امر، ساقط و امتثال، حاصل می شود، البته معصیت نهی نیز هست، لذا مکلف هم ممثل و مثاب، و هم عاصی و معاقب است.

صورت دوم: در صورت «امتناع» و ترجیح جانب امر، باز هم امر، ساقط و امتثال، حاصل می شود با این فرق که در اینجا فقط امتثال امر است نه معصیت نهی.

صورت سوم: در توصیلات، بنا بر امتناع و ترجیح جانب نهی، با اتیان مجمع، غرض حاصل و امر، مطلقا ساقط می شود.

صورت چهارم: در عبادات، بنا بر امتناع و ترجیح جانب نهی، چند حالت وجود دارد:

۱. مکلف عالم به موضوع و حکم است، در این صورت، امر امتثال نشده.

۲. مکلف، جهل تقصیری نسبت به موضوع (مانند غصب) و حکم (مانند حرمت غصب) دارد، در این صورت نیز، امر امتثال نشده.

۳. مکلف، جهل قصوری به موضوع و حکم دارد، در این صورت، امر امتثال شده؛ زیرا از یک طرف، عمل، مصلحت دارد یعنی حسن فاعلی دارد، از طرف دیگر جهل هم تقصیری نیست، و مکلف قصد قربت کرده و حسن فاعلی نیز هست.

اشکال: بر مبنای امتناع و ترجیح جانب نهی، امری باقی نمی ماند تا قصد شود، و بدون قصد نیز عمل، عبادی نخواهد بود.

پاسخ مصنف: سه راه برای رفع این اشکال هست؛

۱. از نظر مشهور قصد امر را در عبادت لازم نیست، بلکه قصد قربت لازم است، یعنی قصد قربت به معنای قصد امر، لازم نیست، بلکه انجام عمل به نیت اینکه محبوب مولی و دارای مصلحت است، کفایت می کند، لذا فعل جاهل قاصر، علاوه بر حسن فاعلی، حسن فعلی نیز دارد و امر امتثال شده و نه نیاز به اعاده دارد، نه قضا؛ البته سقوط امر، به خاطر امتثال نیست، بلکه به خاطر حصول غرض است.

۲. در باب اجتماع امر و نهی، مجمع دارای هر دو ملاک است، لذا مجمع، مقتضی امر را دارد، اما مانع و مزاحم (نهی) هم دارد، پس امر، از جهت دارا بودن مصلحت، نقصی ندارد، بر این مبنا کسی که در مکان غصبی، نماز می خواند، چون نسبت به مزاحم و مانع (حرمت غصب)

جهل قصوری دارد، می تواند این نماز را که دارای تمام ملاک است و وافی به همه غرض می باشد، به قصد امری که به طبیعت صلاه، تعلق گرفته، بیاورد.

۳. تزاحم فقط در مرتبه فعلیت، بین احکام مطرح است نه در مرتبه اقتضا و انشا؛ زیرا در مقام اقتضا، مانعی نیست که هم ملاک وجوب باشد و هم ملاک حرمت؛ بنابراین، وقتی مکلف با جهل به نهی، امر را امتثال می کند، نهی نسبت به او فعلیت پیدا نمی کند و تنها امر وجود دارد، و مکلف، مأمور به را اتیان و امتثال کرده.

تفاوت تعارض و تزاحم: اگر دلیل وجوب و حرمت، متعارض باشند، یعنی فقط یکی از آنها ملاک دارد، و دلیل حرمت مقدم شود، امر ملاکی ندارد و مجالی برای امتثال آن نیست، حتی در جهل قصوری. اما اگر دلیل وجوب و حرمت، متزاحم باشند، و دلیل حرمت مقدم شود، در جهل تقصیری به حرمت، عمل، باطل است، اما در جهل قصوری و نسیان، صحیح است؛ زیرا غرض، حاصل و امر، امتثال شده.

مصنف: اتیان مجمع، ثواب دارد و این ثواب از باب اطاعت است نه مجرد انقیاد.

مصنف: طبق فتوای اصحاب، در فرض نسیان و جهل به موضوع و حتی جهل قصوری به حکم، نماز در مکان غصبی صحیح است، با اینکه اکثر آنها قائل به امتناع اجتماع و تقدیم جانب حرمت هستند.

نظر مصنف: قول به «امتناع» قول حق است، یعنی اجتماع امر و نهی در واحد اگرچه جهات متعدد داشته باشد، ممتنع و محال است.

مقدمات استدلال

مقدمه اول: نسبت بین احکام تکلیفی، در مرتبه فعلیت، تضاد است، یعنی احکام نمی توانند در زمان واحد، در موضوع و محل واحد، در مرتبه فعلیت جمع شوند. در نتیجه محال بودن اجتماع امر و نهی در واحد، از باب تکلیف به محال نیست، بلکه از باب «تکلیف محال» است.

ص: ۲۱۰

مقدمه دوم: هر فعلی یک واقعیت خارجی است و یک عنوان دارد، و متعلق احکام، فعل مکلف است نه اسم و عنوان فعل؛ زیرا اسم فقط عنوان مشیر است که به مسمی، اشاره دارد و به خودی خود ثمره ای ندارد، بلکه آنچه ثمره دارد، معنون است.

مقدمه سوم: اگر چه مجمع دارای دو وجه و عنوان است، اما تعدد وجه و عنوان، معنون را متعدد نمی کند و مجمع، با اینکه دو اسم و عنوان دارد، حقیقت واحدی است و نمی تواند در آن واحد و در شخص واحد، هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی.

نتیجه: تا اینجا نتیجه این است که اجتماع امر و نهی در شیء واحد ممتنع است.

مقدمه چهارم (دفع دو توهم):

توهم اول: صاحب فصول قائل است که مساله اصولی جواز و امتناع اجتماع امر و نهی، مبتنی بر مساله فلسفی «اصالت وجود یا ماهیت» است، یعنی بنا بر «اصالت وجود»، اجتماع ممتنع، و بنا بر «اصالت ماهیت»، جائز است.

پاسخ مصنف: هم بنا بر اصالت وجود و هم بنا بر اصالت ماهیت، مجمع وجود واحدی دارد؛ زیرا امر و نهی به فعل خارجی مکلف تعلق می گیرد نه به عنوان، و فعل مکلف در خارج، یکی است.

توهم دوم: صاحب فصول قائل است که مساله اصولی جواز یا امتناع اجتماع امر و نهی، مبتنی بر مساله فلسفی «جنس و فصل» و ترکیب آنهاست، یعنی اگر ترکیب جنس و فصل، اتحادی باشد، اجتماع ممتنع، و اگر انضمامی باشد، اجتماع جائز است.

پاسخ مصنف: اولاً امثال صلاه و غضب، جنس و فصل نیستند؛ ثانیاً، امر و نهی به عنوان صلاه و غضب، تعلق نگرفته؛ زیرا متعلق امر و نهی، فعل مکلف است نه اسم یا عنوان آن.

بیان محقق قمی: اگر احکام به طبایع تعلق بگیرد نه به افراد، محذور اجتماع امر و نهی حل می شود و می توان قائل به جواز اجتماع شد؛ زیرا امر به یک طبیعت تعلق گرفته و نهی به

طبیعتی دیگر، اگرچه این دو ماهیت به یک وجود و در یک فرد موجود می شوند، چون متعلق امر و نهی، فرد نیست تا اجتماع، محال باشد.

اشکال: امکان ندارد که احکام به طبایع و ماهیات، تعلق بگیرد؛ زیرا ماهیت، امری اعتباری است چنانچه گفته شده: «المایه من حیث هی لیست الا هی»، لذا اثری ندارد و نمی تواند مصلحت یا مفسده داشته باشد.

پاسخ اشکال: اگرچه خود ماهیت، امری اعتباری است، اما به اعتبار و لحاظ وجود و با تقیید به وجود، منشأ آثار می شود و می تواند مصلحت یا مفسده داشته باشد، و با لحاظ وجود، امکان دارد که امر و نهی به ماهیت تعلق بگیرد و با تعلق به ماهیت، محذور اجتماع رفع می شود.

اشکال مصنف: وجهی برای قول به جواز اجتماع نیست؛ زیرا مجمع، واحد است و فقط عنوان، متعدد می باشد و تعدد عنوان نه وجود معنون را متعدد می کند و نه ماهیت آن را، پس اجتماع امر و نهی در واحدی که دارای دو وجه است، امکان ندارد.

بیان دیگر محقق قمی: در مجمع، امر به صلاه تعلق می گیرد و صلاه، کلی طبیعی است، و نهی به غضب تعلق می گیرد و غضب نیز کلی طبیعی است؛ اما فرد خارجی، مامور به، به امر نفسی یا منهی عنه به نهی نفسی نیست، بلکه مقدمه واجب یا مقدمه حرمت است، یعنی وجوب یا حرمت غیر مقدمی دارد؛ زیرا واجب، طبیعی صلاه، و وجود طبیعی در خارج، متوقف بر وجود فردی از افراد آن است، و عمل مکلف در مکان غضبی، فردی از کلی صلاه است، پس مقدمه واجب می باشد. به همین منوال، حرام، طبیعی غضب است و وجود طبیعی در خارج، متوقف بر وجود فردی از آن است، و عمل مکلف، فردی از کلی غضب است، پس مقدمه حرام می باشد. در نتیجه، عمل خارجی مکلف، فقط مصداق واجب و حرام است و اجتماع امر و نهی پیش نمی آید.

اشکال: اگر فرد کلی، مقدمه حرام باشد، امر و یا نهی نمی تواند به ذی المقدمه تعلق گیرد.

پاسخ اشکال: اگر مقدمه، منحصر به حرام نباشد، شارع می تواند به ذی المقدمه امر کند، و چون امر به طبیعتی، و نهی به طبیعت دیگر تعلق گرفته، اجتماع جایز است؛ اما اگر مقدمه منحصر به حرام باشد، امر به ذی المقدمه قبیح است، و امر و نهی، اجتماع ندارند، بلکه یا امر ساقط می شود و یا نهی.

پاسخ مصنف: دو اشکال به کلام محقق قمی وارد است:

اشکال اول: رابطه بین فرد و کلی طبیعی، عینیت است، یعنی فرد در خارج، همان طبیعی است، نه اینکه کلی، ذی المقدمه، و فرد، مقدمه آن باشد؛ زیرا رابطه مقدمه و ذی المقدمه غیریت است و یکی بر دیگری متوقف می باشد.

در مجمع، دو طبیعت وجود ندارد، بلکه فعل واحدی است. و صلاه و غضب، از عناوین و امور اعتباری و انتزاعی هستند که طبیعت مجمع را متعدد نمی کنند. و امر و نهی نیز به فعل خارجی مکلف تعلق می گیرد نه عناوین، پس این استدلال، در صورتی مفید است که مجمع، دو ماهیت داشته باشد.

ادله قائلین به جواز

دلیل اول: بهترین دلیل بر امکان چیزی، وقوع آن است، و اگر چیزی ممکن نباشد، قطعاً در خارج، واقع نمی شود. و در شرع، موارد زیادی از اجتماع امر و نهی، وقوع یافته، مانند: نماز در حمام، و روزه در سفر.

پاسخ مصنف

پاسخ اجمالی: با اثبات امتناع اجتماع امر و نهی به واسطه برهان مسلّم عقلی، اگر هم موردی یافت شود که ظاهر آن جواز اجتماع باشد، تقابل بین برهان و ظهور است، و برهان بر ظاهر،

ص: ۲۱۳

مقدم است. مانند آیاتی که ظهور در تجسم خداوند دارند، و در مقابل، برهان قاطع بر عدم جسمانیت خداوند هست و باید ظهور را تاویل نمود.

علاوه بر آن، بحث در نمونه های مذکور، بحث در واحدی است که یک جهت دارد، زیرا نماز در حمام، فقط یک عنوان دارد یعنی صلاه، اما نماز در مکان غضبی، دو عنوان، یعنی صلاه و غضب.

پاسخ تفصیلی:

اقسام عبادات مکروهه: عبادات مکروهه سه قسم است:

اول: عبادتی که نهی، به عنوان و ذات آن تعلق گرفته، و بدل ندارد، مانند: روزه در روز عاشورا.

دوم: عبادتی که نهی، به ذات آن تعلق گرفته ولی بدل دارد، مانند: نماز در حمام که بدل دارد.

سوم: عبادتی که نهی، به ذات آن تعلق نگرفته، بلکه به چیزی تعلق گرفته که یا اتحاد وجودی با عبادت دارد و یا در خارج، ملازم با عبادت است، مانند: نماز در مواضع تهمت.

توضیح قسم اول

مقدمه اول: نهی در قسم اول، نهی تنزیهی است که دلالت بر حرمت و منع ندارد؛ زیرا اجماع داریم که روزه روز عاشورا صحیح است، در حالی که اگر تحریمی باشد، موجب فساد و بطلان عبادت می شود.

مقدمه دوم: اگرچه روزه روز عاشورا راجح است و از جهت روزه بودن، مستحب است، اما از سیره ائمه (ع) بر ترک روزه در این روز، معلوم می شود که ترک آن از فعلش، راجح است؛ زیرا اگر فعل راجح بود، معصوم (ع) مداومت بر ترک نداشت.

مصنف: با توجه به تنزیهی بودن نهی، معلوم می شود که در این نهی، سببی وجود دارد که موجب ارجحیت ترک بر فعل شده، و آن یکی از این دو امر است:

ص: ۲۱۴

الف. اتحاد و انطباق: ترک در نهی تنزیهی اگرچه به عنوان اولی، ترک است، اما به عنوان ثانوی، امر دیگری با این عنوان منطبق و متحد شده که سبب ارجحیت ترک است؛ عنوانی مانند: «مخالفت با بنی امیه» که تیمنا و تبرکا روزه می گرفتند.

در نتیجه، مساله از باب اجتماع امر و نهی نیست، بلکه از باب تزاحم است، چون دو حکم مستحب - یعنی روزه و ترک روزه - تزاحم کرده اند، و طبق قواعد، اگر ملاک هر دو مساوی باشد، حکم به تخییر، و اگر ملاک یکی اهم باشد، حکم به اهم می شود.

توهم: در مستحبات هر دو طرف تزاحم، فعل مستحب است و رجحان دارد، ولی در مورد بحث، ترک، ارجح و قابل تقرب است، ولی فعل، مرجوح می باشد و قابل تقرب نیست.

پاسخ مصنف: مانع تقرب، مرجوح بودن فعل به خاطر منقصت در آن است، و ارجحیت ترک، سبب منقصت در فعل نمی شود، اما اگر در فعل، مفسده، غالب بر مصلحت باشد، ارجحیت ترک، سبب منقصت در فعل می شود و فعل بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی، صحیح صورت نمی باشد.

ب. ملازمه: ترک در نهی تنزیهی، ملازمی دارد که آن ملازم، در صورت داشتن مصلحت، مستحب است؛ ترک روزه در روز عاشورا نیز به خاطر ملازم، مستحب شده؛ مانند: مخالفت

با بنی امیه، حال بکاء در روز عاشورا، و دعا و استغاثه در روز عرفه برای کسی که در عرفات است، در این حالات ترک روزه ارجح است.

تفاوت سبب اول و سبب دوم: جایی که عنوان، ملازم باشد، مانند جایی است که عنوان، منطبق باشد، و تنها فرق بین آن دو در «طلب» است، یعنی هر جا عنوان، منطبق و متحد است، ترک هم مطلوب است؛ و جایی که عنوان، ملازم است، فقط این دو حالت طلب شده نه ترک فعل، لذا طلبی که به ترک صوم روز عاشورا تعلق گرفته، مجازی است.

مصنف: همانطور که در سایر مکروهات، تعلق نهی، حقیقی است، در مورد انطباق عنوان بر ترک نیز تعلق نهی، حقیقی است و تفاوتی در این جهت ندارند، بلکه تفاوت از این جهت است که در مکروهات اصطلاحی، در فعل، منقصت و در ترک، فضیلت است.

توضیح قسم دوم

معنای کراهت: کراهت به دو معنا بکار می رود:

الف. معنای اصطلاحی: کراهت یکی از احکام تکلیفیه است، به این معنی که فعل هم مفسده دارد و هم مصلحت، اما مفسده اش بر مصلحت غلبه دارد.

ب. معنای غیر اصطلاحی: کمتر بودن ثواب، یعنی فعل، مفسده ندارد اما ثواب و مصلحتش کم است.

مصنف: نهی در «لا تصل فی الحمام» ارشادی و به معنای دوم است، یعنی مقداری از مصلحت و ثوابش کم می شود. در این حالت می تواند با امر مولوی جمع شود؛ زیرا در این صورت از احکام خمسه نیست، و اجتماع دو حکم متضاد لازم نمی آید. اما اگر به معنای اول باشد، نمی تواند با امر جمع شود؛ زیرا در این صورت یکی از احکام خمسه است، که بین آنها تضاد است.

اشکال صاحب فصول: اگر کراهت به معنای ثواب کمتر و استحباب به معنای ثواب بیشتر باشد، دو اشکال پیش می آید:

اول اینکه لازم می آید هر عبادتی که ثوابش از عبادت دیگر کمتر است، مکروه باشد.

دوم اینکه لازم می آید عبادتی که نه مزیتی دارد و نه منقصتی، مستحب باشد؛ زیرا ثوابش بیشتر از عبادتی است که منقصت دارد؛

در حالی که هیچ فقیهی در این دو مورد، حکم به کراهت یا استحباب نکرده است.

ص: ۲۱۶

پاسخ مصنف: نمی توان ابتدا دو طبیعت از عبادت، یا دو فرد از یک طبیعت را با یکدیگر سنجید و بعد حکم به کراهت یا استحباب نمود، بلکه طبیعت عبادت با خصوصیتی که دارد مرد حکم قرار می گیرد نه با مزیت یا منقصت آن نسبت به طبیعت یا فرد دیگر.

توضیح قسم سوم

نهی در این قسم، یا مولوی است و یا ارشادی؛ اگر مولوی باشد، حقیقی نیست، بلکه مجازا مولوی است؛ زیرا در واقع دو منهی عنه وجود دارد که اسناد نهی به یکی حقیقی و به دیگری مجازی است، چرا که منهی واقعی متحد یا ملازم با منهی مجازی است.

البته در این قسم، اگر نهی حمل بر ارشادی شود، نهی، حقیقتاً به عبادت تعلق می گیرد، و اگر حمل بر مولوی شود، نهی، مجازاً به عبادت تعلق می گیرد.

مصنف: مولوی یا ارشادی بودن نهی، بنا بر امتناع اجتماع، دو صورت دارد؛

الف. تلازم: در صورت تلازم بین «صلاه» و «بودن در موضع تهمت»، نهی، چه مولوی باشد و چه ارشادی، اشکالی نیست؛ زیرا چنین عملی دو صورت دارد که با یکی، متعلق امر و با دیگری متعلق نهی می شود.

ب. اتحاد: در صورت اتحاد بین «صلاه» و «بودن در موضع تهمت»، و ترجیح جانب امر، این قسم از اقسام عبادات مکروهه، این صورت داخل در قسم دوم است و نهی در آن ارشادی است.

مصنف: در قسم اول، کراهت به معنای ثواب کمتر نمی باشد، چه بر مبنای جواز اجتماع و چه بر مبنای امتناع، و در صورت امتناع، چه بر مبنای اتحاد و چه بر مبنای تلازم.

اقل و اکثر بودن ثواب در جایی است که طبیعتی با افرادش باشد و در نسبت با برخی از افراد، ثواب بیشتر و در نسبت با برخی دیگر، ثواب کمتر داشته باشد.

ص: ۲۱۷

مصنف: در قسم سوم، بنا بر قول به جواز اجتماع، کراهت به معنای ثواب کمتر نیست؛ زیرا بنا بر تلازم، امر به یک طبیعت و نهی به طبیعت دیگر تعلق گرفته است، و بنا بر اتحاد، یک چیز است که دو عنوان دارد که با یکی، متعلق امر و با دیگری متعلق نهی شده است، بنابراین لزومی ندارد که کراهت به معنای ثواب کمتر باشد.

اجتماع وجوب و استحباب

مصنف برای حل غائله اجتماع وجوب و استحباب، سه وجه بیان می کند.

وجه اول: امر وجوبی، مولوی و امر استحبابی، ارشادی است، یعنی امر استحبابی به معنای اصطلاحی نیست تا اجتماع آن با وجوب، از باب اجتماع ضدان باشد.

وجه دوم: هر دو امر، مولوی هستند، با این تفاوت که امر وجوبی، فعلی، اما امر استحبابی، اقتضائی است، یعنی دو حکم وجود دارد که یکی فعلی و دیگری اقتضائی است، پس بین آنها تضادی نیست.

وجه سوم: هر دو امر، مولوی فعلی هستند، البته امر وجوبی، حقیقتاً مولوی فعلی، ولی امر استحبابی، مجازاً مولوی فعلی است، مثل اینکه نماز در مسجد، حقیقتاً وجوب فعلی و مجازاً استحباب فعلی دارد.

دلیل دوم قائلین به جواز

از نظر عرف، اگر کسی مامور به را در ضمن فرد محرم، بیاورد، از یک جهت مطیع است و از جهت دیگر، عاصی. مثل اینکه مولی به عبد خود دستور دهد که لباسی بدوزد و همزمان او را از

خیاطی در مکانی خاص نهی کند، اگر عبد، لباس را در همان مکان بدوزد، از نظر عرف هم مطیع است و هم عاصی؛ زیرا امر خیاطت را امتثال، و با نهی، مخالفت کرده.

جواب اول مصنف: مثال مذکور، ممنوع است؛ زیرا اصلا اجتماع امر و نهی نشده، چون بودن در مکانی خاص و خیاطت، اتحاد وجودی ندارند که از قبیل واحد دارای دو جهت باشند، بلکه هر کدام مقوله ای از مقولات عشر هستند، خیاطت از مقوله «فعل»، و بودن در مکان از مقوله «این» است.

جواب دوم مصنف: در مثال مذکور، اتیان مامور به در ضمن فرد حرام نیست که عبد هم مطیع باشد و هم عاصی، بلکه مساله به یکی از این دو صورت است:

الف. جانب امر، غلبه دارد، بنابراین فقط اطاعت (امتثال امر) است.

ب. جانب نهی، غلبه دارد، بنابراین فقط عصیان است.

البته اگر اطاعت به معنای «حصول غرض» باشد، در توصیلات که نیاز به قصد قربت نیست، عبد هم مطیع است و هم عاصی، اما در عبادات که قصد قربت لازم است، غرض فقط وقتی حاصل می شود که مکلف، فعل غیر محرم و غیر مبغوض، انجام دهد.

قول سوم در مساله اجتماع

قول سوم قول به تفصیل است که مختار مرحوم محقق اردبیلی و برخی دیگر از اعلام می باشد؛ ایشان می گویند: اجتماع امر و نهی در واحد دارای دو جهت، عقلا جایز ولی عرفا ممتنع است.

پاسخ مصنف: این تفصیل، صحیح نیست؛ زیرا مساله اجتماع امر و نهی، عرفی نیست، بلکه مبتنی بر مسائل دقیق فلسفی و عقلی است، و عرف باید از عقل تبعیت کند، یعنی اگر عقل، اجتماع را

جایز بدانند و تعدد جهت را موجب اجتماع ضدان ندانند، عرف نیز باید آن را جایز بدانند، ولی اگر عقل، ممتنع بدانند، عرف نیز باید ممتنع بدانند.

توجیه مصنف: البته می توان قول به تفصیل را اینطور توجیه کرد که در بحث اجتماع، دو نظر وجود دارد: یکی نظر دقیق عقلی و فلسفی، و دیگری نظر عرفی مسامحی.

اگر واحدی که دو جهت دارد را از نظر دقت عقلی لحاظ کنیم، دو چیز است که یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی است، لذا عقلاً اجتماع، جایز است؛ اما اگر از نظر لحاظ کنیم، یک چیز است، و اجتماع، ممتنع می باشد.

رد توجیه: نظر عرفی مسامحی وقتی معتبر است که نظر عقلی و برهان قاطعی خلاف آن نباشد، اما در اینجا به نظر عقلی، اجتماع امر و نهی، جایز است، پس نظر عرفی معتبر نخواهد بود.

توهم: مساله اجتماع، یک مساله عرفی است نه عقلی؛ زیرا تشخیص مدالیل و مفاهیم و معانی، موکول به نظر عرف است، پس می توان قول به تفصیل را پذیرفت.

پاسخ مصنف: در امر چهارم از مقدمات، بیان شد که در باب اوامر و نواهی، صیغه امر و نهی مطرح است، اما در مورد بحث، اجتماع وجوب و حرمت مطرح است که منحصر در الفاظ نیست، پس تشخیص عرف اعتباری ندارد مگر اینکه بحث، منحصر در الفاظ باشد.

تنبیها ت مساله اجتماع

تنبيه اول

ارتكاب فعل، گاهی با عنوان اولی است و گاهی با عنوان ثانوی؛

اگر با عنوان اولی باشد، هم خطاب دارد و هم عقاب.

ص: ۲۲۰

اگر با عنوان ثانوی باشد، چهار صورت وجود دارد؛ زیرا اضطرار یا با سوء اختیار است و یا بدون آن، و در هر کدام، یا در آن فعل، ملاک وجود دارد و یا ندارد.

صورت اول: شخصی بدون سوء اختیار، مضطر به ارتکاب حرام شود، و در این حرام، ملاک وجوب نباشد.

مصنف: اضطرار در چنین صورتی هم خطاب را برمی دارد و هم عقاب را.

صورت دوم: شخصی بدون سوء اختیار، مضطر به ارتکاب حرام شود، و در این حرام، ملاک وجوب نیز باشد.

مصنف: اضطرار در چنین صورتی هم خطاب را برمی دارد و هم عقاب را.

صورت سوم: شخصی با سوء اختیار، مضطر به ارتکاب حرام شود، و در این حرام، ملاک وجوب نباشد.

مصنف: اضطرار در چنین صورتی خطاب را برمی دارد، چون مقذور او نیست، اما عقاب، ثابت است؛ زیرا با سوء اختیار خودش، مرتکب فعل شده.

صورت چهارم: شخصی با سوء اختیار، مضطر به ارتکاب حرام شود و در این حرام، ملاک وجوب نیز باشد.

مصنف: در این صورت، اشکال شده و پنج قول مطرح است؛

قول اول: خروج با اینکه مقدمه برای رهایی از محذور حرام است، نهی فعلی دارد و حرام می باشد، یعنی خروج، حرامی است که شخص را از حرام دیگر نجات می دهد.

قول دوم (صاحب فصول): خروج نه تنها نهی فعلی ندارد، بلکه امر فعلی هم دارد؛ زیرا شخص هرچه بیشتر در مکان غضبی بماند، معصیت بیشتری کرده است، البته حکم و اثر معصیت بر آن مترتب است، یعنی عقاب دارد.

قول سوم (شیخ انصاری): خروج، نه تنها نهی فعلی ندارد، بلکه امری فعلی هم دارد، و حکم معصیت نیز بر آن مترتب نمی شود و عقاب ندارد.

نکته: این سه قول، بنا بر امتناع اجتماع است؛ زیرا بنا بر امتناع، خروج نمی تواند هم امر داشته باشد و هم نهی.

قول چهارم (قول ابو هاشم معتزلی و محقق قمی): خروج هم مامور به است و هم منهی عنه.

قول پنجم (مصنف): خروج، منهی به نهی سابق است نه نهی فعلی، یعنی در حال اضطرار، نهی ندارد، بلکه قبل از آنکه با سوء اختیار داخل مکان غضبی شود، و خود را مضطر به خروج کند، نهی داشت. همچنین حکم معصیت، جاری می شود و خروج، حرام است و عقاب دارد. و اینکه خروج، از باب مقدمه تخلص از حرام، مامور به است صحیح نیست.

همانطور که اگر خروج، مقدمه برای تخلص از حرام نباشد و یا مقدمه انحصاری نباشد، حرام و منهی عنه، است، اگر تنها راه تخلص از حرام باشد هم حرام و منهی عنه است؛ زیرا قبل از داخل شدن، قادر بود که حرام را مرتکب نشود، بنابراین معاقب می باشد.

ادله شیخ انصاری

دلیل اول: اگرچه خروج، غضب و حرام است، ولی مقدمه تخلص از حرام شدیدتر است، و چون تخلص از حرام، واجب می باشد، خروج نیز که مقدمه آن است، واجب و مامور به می باشد.

پاسخ مصنف: مقدمه واجب، واجب است، اما مقصود از مقدمه، مقدمه مباح است نه حرام.

توهم: در جایی که مقدمه، منحصر به حرام نباشد، و جوب مقدمه، اختصاص به مقدمه مباح دارد، ولی در جایی که منحصر باشد، چنین اختصاصی نیست بلکه مقدمه حرام نیز وجوب دارد.

پاسخ مصنف: مقدمه در صورت انحصار به حرام، وجوب پیدا می کند، اما به دو شرط:

اول اینکه ذی المقدمه، واجب اهم باشد تا حرمت مقدمه را جبران نماید.

دوم اینکه انحصار مقدمه در حرام، به سوء اختیار نباشد.

اما در مورد بحث، مکلف با سوء اختیار خود، مضطر به خروج شده، بنابراین حرمت نفسی مقدمه، منتفی نمی شود.

مصنف: اگر در صورت انحصار مقدمه در حرام - که به سبب سوء اختیار باعث اضطراب مکلف شده - حرام نفسی به واجب
غیری مبدل شود، دو اشکال پیش می آید:

اول اینکه احکام، با سوء اختیار یا حسن اختیار مکلف، عوض می شود.

دوم اینکه باعث خُلف می شود؛ زیرا وقتی مکلف به سبب سوء اختیار، مضطر به ارتکاب حرام شود، اگر گفته شود که چون
مضطر به خروج شده، خروج بر او واجب است، پس اصلاً مرتکب حرام نشده، و این خلاف فرض است.

دلیل دوم: مکلف قادر به ترک دخول در ملک غیر، بنفسه، و ترک بقا در آن به سبب ترک دخول می باشد، لذا دخول و بقا،
حرام است، اما خروج، سبب نجات او از حرام است، لذا خروج نه قبل از دخول و نه بعد از آن حرام نیست. مانند شرب خمری
که شخص را از هلاکت و مرگ، نجات می دهد، و چون وسیله نجات جان می شود، واجب می گردد. بنابراین، خروج یا از
باب مقدمه واجب، واجب است، و یا از باب اینکه مصداق تخلص از حرام می باشد.

پاسخ مصنف

پاسخ حلی: اینطور نیست که اگر مقدمه انحصار به حرام داشته باشد، مقدمه واجب و واجب می شود، بلکه وجوب مقدمه دو
شرط دارد: یکی اینکه ذی المقدمه اهم باشد، و دیگر اینکه انحصار در مقدمه حرام، به سبب سوء اختیار مکلف نباشد.

اما در مورد بحث، مکلف با سوء اختیار، خود را مضطر به خروج کرده، پس شرط دوم را ندارد، و خروج واجب نمی شود،
بلکه از جهت عقلی، قبح ذاتی دارد و از جهت شرعی، حرمت نفسی.

ص: ۲۲۳

پاسخ نقضی: اگر خروج، واجب باشد، باید بقا نیز واجب باشد؛ زیرا فرقی بین بقا و خروج نیست، چون خروج نیز مانند بقا، مقدور با واسطه است و نباید در وجوب و حرمت، فرقی بین آنها باشد.

سؤال مقدر: اگر بین خروج و بقا فرقی نیست، پس چرا از بقا جلوگیری شده ولی از خروج جلوگیری نشده؟

جواب: چون بقا، اشد و اغلظ است، و خروج، اخف است، و وقتی امر دائر شد بین دو حرام که یکی اشد و دیگری اخف است، عقل، حرامی که محذور کمتری دارد را اختیار می کند.

پاسخ مصنف به کلام شیخ در مورد شرب خمر: اگر شخص، بدون سوء اختیار به مرضی مبتلا شود که نجاتش متوقف بر شرب خمر است، چون شرب خمر با سوء اختیار نبوده، به عنوان ثانوی، حسن عقلی و مطلوبیت شرعی دارد؛ اما اگر خودش را عمدا در مهلکه قرار دهد تا مجبور به شرب خمر گردد، چون با سوء اختیار بوده، هر چند شرب خمر سبب نجات از مرگ است، عقلا قبیح و شرعا حرام می باشد.

بیان شیخ انصاری: درباره کسی که به مهلکه نیفتاده و شرب خمر نکرده می گویند: در مهلکه نیفتاده، نه اینکه شرب خمر نکرده، در مورد بحث نیز اگر شخص، در مکان غصبی داخل نشود، می گویند داخل نشده نه اینکه خارج نشده، چراکه خروج، قبل از داخل شدن، مقدور نیست.

پاسخ مصنف: در مورد نیفتادن به مهلکه، و شرب خمر نکردن، می توان گفت: «خود را در مهلکه نیانداخته» و یا «تارک شرب خمر است»؛ در مورد خروج قبل از داخل شدن نیز می توان گفت: «داخل نشده» و یا «خارج نشده»، با این تفاوت که داخل نشدن، بنفسه، ولی خارج نشدن به واسطه داخل نشدن است. بنابراین خروج، مقدور است هم فعلا و هم ترکا، و منهی عنه به نهی سابق و حرام می باشد.

مانند سوختن که از افعال تولیدی است و می توان گفت: کسی که می تواند دیگری را در آتش، بیندازد، می تواند نیندازد، ولی اگر انداخت، هرچند سوختن زید خارج از اختیار اوست، اما با واسطه مقذور اوست چون می توانست از ابتدا نیندازد.

دلیل سوم: وقتی خروج، مقدمه واجب است و مکلف را از حرام نجات می دهد، نمی تواند مبعوض و منهی عنه باشد، چون مقدمه واجب، واجب است.

پاسخ مصنف

پاسخ اول: ممنوع شرعی، با ممتنع و محال، متفاوت است؛ زیرا محال، عقلا یا عاداتا ممکن نیست، اما ممنوع شرعی چیزی است که شارع آن را منع کرده، به عبارت دیگر منع تشریحی است نه منع تکوینی. خروج نیز ممنوع تشریحی است، نه ممنوع تکوینی.

پاسخ دوم: اگر حرمت مقدمه، شرعا سبب شود که وجوب فعلی ذی المقدمه ساقط شود، باز هم حکم عقل وجود دارد، یعنی وقتی مقدمه و ذی المقدمه شرعا ممنوع شد، عقل می گوید: چون عقاب بقا بیشتر از عقاب خروج است، تخلص از حرام واجب است.

اشکال مصنف به کلام صاحب فصول

اول: خروج نمی تواند مامور به باشد؛ زیرا یکی از شرائط مامور به، عدم انحصار مقدمه در حرام به سبب سوء اختیار است، و این شرط در مورد بحث، وجود ندارد.

دوم: لازم کلام صاحب فصول این است که خروج، از یک طرف، چون مقدمه تخلص از حرام است، واجب، و از طرف دیگر چون نهی سابق دارد و حکم معصیت بر آن مترتب است، حرام باشد، و اینکه فعل واحد (خروج) با عنوان واحد، بخواهد هم واجب باشد و هم حرام، اجتماع ضدین و محال است.

دفاع از کلام صاحب فصول

ص: ۲۲۵

اول: در دفاع از اشکال دوم می توان گفت: ایجاب در یک زمان یعنی بعد از دخول، و تحریم در زمان دیگر یعنی قبل از دخول به خروج تعلق می گیرد، پس تناقضی در کار نیست.

پاسخ مصنف: زمان در دو حکم، مختلف است، اما زمان خود خروج، واحد است، لذا غائله اجتماع برطرف نمی شود، یعنی اختلاف زمان دو حکم، با وجود اتحاد زمان فعل، نمی تواند غائله را برطرف کند.

دوم: خروج، هم نهی دارد و هم امر، اما نهی، مطلق (قبل و بعد از دخول) است، ولی امر، مشروط به دخول است، و بین مطلق و مشروط، تضادی وجود ندارد.

پاسخ مصنف: اگر حرمت چیزی، مطلق باشد، با وجوب همان چیز در حالتی از حالات، تضاد دارد، لذا حرمت خروج، که مطلق است، با وجوب آن که مشروط به یک حالت (بعد از دخول) است تضاد خواهد داشت.

اشکال مصنف به کلام ابو هاشم

اول: این قول بر مبنای جواز اجتماع است، و با برهان قاطع ثابت شد که اجتماع، محال است، یعنی اجتماع امر و نهی در خروج، محال است.

دوم: بحث در جواز یا امتناع اجتماع، جایی مطرح است که واحد، دو جهت داشته باشد، اما واحدی که فقط یک جهت دارد، قائلین به جواز نیز می گویند اجتماع امر و نهی محال است. خروج نیز واحدی است که یک جهت دارد و امتناع اجتماع، واضح می باشد.

توهم: خروج، از دو طریق، عنوان واجب پیدا می کند تا با عنوان حرام، دو چیز محسوب شود، و غائله اجتماع ضدان لازم نیاید:

یک. مقدمه واجب: خروج با عنوان غصب و تصرف در مال غیر، حرام، و با عنوان مقدمیت برای واجب، واجب است و اجتماع ضدان پیش نمی آید.

دو. انطباق عنوان تخلص از حرام، بر خروج: خروج با عنوان غضب، حرام است و با عنوان تخلص، واجب، و اجتماع ضدان پیش نمی آید.

پاسخ مصنف: هر دو راه منتفی است:

راه اول چون عنوان مقدمه، حیث تعلیلی است نه حیث تقییدی. یعنی عنوان «المقدمه» مانند عنوان «الصلاه» نیست تا واجب شود؛ زیرا عنوان مقدمه، نه موضوع حکم است و نه جزء موضوع، بلکه فقط علت حکم می باشد.

راه دوم چون تخلص، یک عنوان انتزاعی و غیر اصیل است، یعنی خروج، سبب تخلص از حرام، و مقدمه ترک حرام است، نه اینکه از ابتدا، خطابی مستقل داشته باشد.

سوم: طلب امر یا نهی به عملی تعلق می گیرد که ممکن الوجود باشد، و گرنه بعث و زجر حقیقی نیست. اما بعث و زجر به عملی که به هر دلیل، بر مکلف، وجوب وجود و یا امتناع وجود دارد لغو است؛ وقتی مکلف با سوء اختیار، در مکان غضبی داخل می شود، نهی و امری از جانب شارع وجود ندارد، و مکلف یا باید بماند و یا خارج شود، چون ماندن، حرام اشد است باید خارج شود تا دچار حرام اخف گردد. پس خروج، به حکم عقل، لازم و ضروری است.

توهم: طلب خروج، طلب محال نیست، اگر هم محال باشد چون با سوء اختیار بوده، با اختیار منافات ندارد؛ زیرا «الامتناع او الايجاب بالاختیار، لا ینافی الاختیار»، پس قول ابو هاشم درست است.

پاسخ مصنف: قاعده «الامتناع أو الايجاب بالاختیار، لا ینافی الاختیار» مربوط به علم کلام است که عدلیه در مقام رد اشاعره مطرح می کنند، و ارتباطی به بحث اصولی ندارد.

دلیل قول ابو هاشم: مساله خروج، داخل در باب اجتماع امر و نهی است، یعنی همانطور که نماز در مکان غضبی، مجمع دو عنوان بود، خروج نیز از جهت تخلص از حرام، واجب، و از جهت

غصب، حرام و منهی عنه است، یعنی دو خطاب وجود دارد که هر دو باید اعمال شود، و این محال نیست؛ زیرا منشأ استحاله یکی از این دو امر است: اجتماع ضدان، و یا لزوم تکلیف بما لایطاق، و هر دو منتفی می باشد.

پاسخ مصنف: هر دو محذور در مورد بحث وجود دارد؛ زیرا

اولاً، اجتماع امر و نهی حتی در واحد دارای دو جهت، محال و مستلزم اجتماع ضدان است؛

ثانیاً، تکلیف بما لایطاق، اگر با سوء اختیار باشد هم محال است و چنین تکلیفی لغو می باشد، زیرا از قدرت شخص، خارج است.

ثمره قول به جواز و امتناع: به عنوان مثال در مورد نماز در مکان غضبی؛

بر مبنای جواز، نماز، بدون هیچ اشکالی صحیح است، مطلقاً، البته در برخی موارد عصیان هم محقق است، مثل موارد اختیار، و اضطراری که با سوء اختیار باشد.

و بر مبنای امتناع، نماز در سه صورت صحیح است:

الف. شخص بدون سوء اختیار، مضطر به غضب شده باشد. در این صورت، نهی، خطاباً و عقاباً ساقط می شود.

ب. اضطرار با سوء اختیار باشد، ولی نماز را در حال خروج بخواند.

ج. ملاک امر بر ملاک نهی، غلبه پیدا کند. مثل اینکه وقت نماز ضیق باشد، در این صورت جانب امر ترجیح داده شده و نهی، مغلوب می شود و امر به صلاه بدون مزاحم می ماند، اما اگر وقت نماز، وسعت داشته باشد، صحت و بطلان آن متوقف بر این مبنا است که آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدش است یا نه؟

مصنف: اگر کسی بگوید: نماز در مکان غضبی و نماز در مکان مباح، ضدان نیستند تا از قبیل امر به شیء مقتضی نهی از ضد شود، در جواب گفته می شود: این دو، ضد یکدیگرند؛ زیرا

هرچند مصلحت نماز در مکان غضبی بر مفسده آن غلبه دارد، اما این نماز فرد دیگری دارد که اهم است، و امر به اهم، مقتضی نهی از ضدش یعنی مهم می باشد.

مصنف: امر به شیء، مقتضی نهی از ضد آن نیست، لذا نماز در فرض سعه صحیح است؛ زیرا نهی متوجه آن نشده.

تنبیه دوم

مطلب اول: مساله اجتماع امر و نهی از باب تراحم است نه تعارض، یعنی هرکدام از دو ملاک که غالب و اقوی باشد، مقدم می شود، هرچند دلیل ملاک دیگر اقوی باشد؛ زیرا در تراحم، دلیل ها ملاحظه نمی شود.

البته این مطلب در جایی است که ملاک غالب، احراز شود، اما اگر احراز نشود، مساله سه صورت دارد:

صورت اول: هر دو خطاب، متکفل حکم فعلی باشند، در این صورت بین دو خطاب، تعارض واقع می شود و هرکدام که از جهت دلالت یا سند، اقوی باشد، مقدم می شود.

صورت دوم: یکی از دو خطاب، متکفل حکم فعلی، و دیگری متکفل حکم اقتضائی باشد، در این صورت تعارضی نیست و دلیل حکم فعلی، مقدم می شود.

صورت سوم: هر دو خطاب، متکفل حکم اقتضائی باشند، در این صورت تعارض نیست، ولی چون هر دو متکفل حکم اقتضائی هستند، هر دو کنار می روند و به اصول عملیه رجوع می شود.

مطلب دوم: ثمره نزاع در برخی فروع فقهی

ص: ۲۲۹

شیخ در مورد نماز در مکان غضبی می گوید: بنا بر امتناع و ترجیح جانب نهی، صحت این نماز در صورت اضطرار، جهل قصوری و نسیان، محل اشکال است؛ زیرا مساله از باب اجتماع امر و نهی است و نماز، اصلاً ملاک ندارد.

مصنف: نماز، صحیح است؛ زیرا مساله از باب تراحم است، یعنی نماز، ملاک دارد ولی نهی با آن مزاحمت می کند، لذا اگر جهل قصوری باشد، نهی به فعلیت نمی رسد و سبب مبعوضیت نماز نمی شود، در اضطرار و نسیان نیز نهی به فعلیت نمی رسد، لذا نماز با مصلحت خود باقی می ماند.

اشکال شیخ انصاری: اگر دو خطاب، متعارض باشند و جانب نهی ترجیح داده شود، نماز باطل است، در مورد نماز در مکان غضبی با اعدار ثلاثه نیز اگر جانب نهی ترجیح داده شود، نماز باطل خواهد بود.

پاسخ مصنف: در باب اجتماع امر و نهی، با فرض اعدار ثلاثه، ملاک برای نماز، ثابت است، همانطور که اگر از ابتدا تعارض نبود و یا هر دو دلیل، متکفل حکم فعلی نبودند ملاک برای نماز ثابت بود.

مصنف: تخصیص در این مساله وقتی از باب تراحم است، با تخصیص در این مساله وقتی باب تعارض است تفاوت دارد؛ زیرا تخصیص در مقام، مانند تخصیص عقلی در باب تراحم است. به عبارت دیگر تخصیص در این مساله مانند تخصیص در باب تعارض نیست که یک طرف اصلاً ملاک نداشته باشد.

البته تخصیص عقلی، اختصاص به جایی دارد که چیزی مانع تاثیر یکی از دو مقتضی، نشود و در صورت نبودن مانع، تخصیص عقلی، مقتضی صحت مورد اجتماع است، خواه مورد اجتماع، امر داشته باشد، و خواه نداشته باشد.

مرجح اول: چون دلالت نهی اقوی از دلالت امر است، پس نهی بر امر ترجیح دارد.

معنای نهی: نهی دلالت بر عموم دارد و عمومش استیعابی است و تمام افراد را بدون استثناء، شامل می‌شود، چون نهی به طبیعت تعلق می‌گیرد، یعنی باید طبیعت ترک شود و ترک طبیعت با ترک تمام افراد آن محقق می‌شود.

معنای امر: امر نیز دلالت بر عموم دارد، اما عمومش بدلی است نه استغراقی؛ زیرا امر به طبیعت تعلق می‌گیرد و طبیعت با تحقق یک فرد از افرادش، محقق می‌شود.

دلیل اقوی بودن دلالت نهی: دلالت نهی بر عموم استغراقی، دلالت لفظی وضعی التزامی است، ولی دلالت امر بر عموم بدلی، دلالت غیر وضعی است و از اطلاق لفظ و به کمک مقدمات حکمت، معلوم می‌شود.

اشکال مصنف: این تفکیک بین دلالت نهی و دلالت امر، صحیح نیست، چون هر دو دلالت از یک سنخ است، یعنی هر دو دلالت، غیر وضعی و به کمک مقدمات حکمت است، البته تفاوت دلالت امر و نهی در نتیجه مقدمات حکمت است که نتیجه در امر، عموم بدلی و در نهی، عمومی استیعابی است.

ایراد به اشکال: اگر دلالت نهی بر عموم، وضعی باشد، به این معنا است که موضوع له نهی، عموم می‌باشد، لذا استعمال نهی در غیر عموم، استعمال در غیر ما وضع له و مجازی می‌شود، اما اگر دلالت نهی بر عموم، غیر وضعی و به کمک مقدمات حکمت باشد، به این معنا است که موضوع له نهی، عموم نیست، و نهی می‌تواند عام یا خاص باشد و ملاک تشخیص، مقدمات حکمت است.

پاسخ مصنف: در این مسأله، دو مبنا وجود دارد:

مبنای اول: نهی و نفی، بر عموم دلالت دارند، اما افاده استیعاب تمام افراد، به واسطه اطلاق متعلق است و از مقدمات حکمت استفاده می شود.

مبنای دوم: نهی و نفی، دلالت بر عموم دارند و دلالت بر استیعاب تمام افراد نیز می کنند، و نیازی به مقدمات حکمت ندارند. در این مساله، بحث در «ما یراد» نیست که برای تشخیص عموم آن از مقدمات حکمت استفاده شود، بلکه بحث در «ما ینطبق» است، یعنی نهی، همان چیزی را توسعه می دهد که مدخول آن بر آن منطبق است؛ بنابراین اگر هم وضع نهی برای عموم باشد، با استعمال آن در خصوص، مجاز نمی شود.

مرجح دوم: اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت، یعنی اگر مکلف، مردد شد که با انجام فعل واجبی، مصلحت آن را استیفا کند، یا با ترک حرامی، مفسده آن را دفع نماید، ترک حرام و دفع مفسده بهتر است.

اشکال محقق قمی: اینجا بحث جلب منفعت و دفع مفسده نیست، بلکه دو مفسده وجود دارد: یکی در ارتکاب حرام، و دیگری در ترک واجب؛ و چون امر مردد بین دو مفسده است،

تزام بین دو مفسده مطرح می شود و لازم است تعیین شود که کدام مفسده، اقوی و اهم است.

پاسخ مصنف به اشکال محقق قمی: فعل واجب، مصلحت دارد، اما ترک آن مفسده ندارد؛ زیرا ترک، امر عدمی است و در عدم، مصلحت یا مفسده وجود ندارد، بنابراین چیزی که واجب می شود فقط در انجام آن مصلحت است، بدون اینکه در ترک آن مفسده باشد.

اشکال مصنف به مرجح دوم: بر این وجه چهار اشکال وارد است؛

اشکال اول (اشکال کبروی): این قاعده، عمومیت ندارد، و در همه جا جاری نیست.

اشکال دوم (اشکال صغروی): اگر هم همیشه دفع مفسده بر جلب منفعت، اولویت داشته باشد، مورد بحث از مصادیق آن نیست؛ زیرا بحث در دوران امر بین دو حکم است، ولی این قاعده مربوط به دوران امر بین فعل واجب و ترک حرام است، هم در شبهات موضوعیه و هم در شبهات حکمیه.

اشکال سوم: اگر این قاعده هم در دوران و ترجیح ماموری جاری باشد و هم در دوران و ترجیح امری، باز مربوط به جایی است که قطع و یقین به اولویت داشته باشیم. در حالی که نه تنها قطع به اولویت دفع مفسده نیست، بلکه احتمال عکس وجود دارد.

اشکال چهارم: اگر با عدم قطع به قاعده، باز هم قاعده، جاری شود، در جایی جریان دارد که برای جریان اصل براءت یا اشتغال، مجالی نباشد، مانند مواردی از قبیل دوران امر بین محذورین.

توضیح مصنف در مورد نماز در مکان غضبی

مطلب اول: در محل اجتماع، براءت از حرمت جاری می شود، و حرمت کنار گذاشته می شود؛ اما وجوب مسلم است؛ زیرا فرض این است که مندوحه وجود دارد، و شخص می تواند نماز را هم در مکان غضبی بخواند و هم در مکان مباح.

مطلب دوم: با جریان براءت از حرمت، حکم به صحت نماز در محل اجتماع می شود؛ زیرا با کنار گذاشتن حرمت، مانعی از صحت نماز نیست.

مطلب سوم: محل اجتماع، داخل در کبرای اقل و اکثر ارتباطی نیست، بنابراین اگرچه در اقل و اکثر ارتباطی، اشتغال جاری می شود، اما در مورد بحث اصالت براءت جریان دارد.

محل اجتماع از موارد اقل و اکثر ارتباطی نیست؛ زیرا در اجتماع، بحث از شک در جزئیت یا شرطیت چیزی نیست، بلکه بحث از مانع عقلی است، یعنی شک می شود که آیا حرمت هست تا

عقلا مانع صحت نماز شود، یا نه، پس شک در اصل تکلیف است و با اصل براءت، حرمت کنار گذاشته می شود.

مطلب چهارم: اگر گفته شود که مفسده، در مبعوضیت اثر دارد، براءت جاری نمی شود؛ زیرا بنا بر امتناع، شک در غلبه، مساوی با احتمال مبعوضیت است و با این احتمال، قصد قربت ممکن نیست، بنابراین براءت جاری نمی شود، بلکه اصل اشتغال جریان خواهد داشت.

مرجح سوم: با استقرا در تمام موارد دوران بین امر و نهی، معلوم می شود که جانب نهی بر امر، مقدم شده، مانند: حرمت نماز در ایام استظهار، و عدم جواز وضوء از انائین مشتهین.

اشکال مصنف: به این وجه و دو مثال آن، سه اشکال وارد است؛

اشکال اول: استقرا زمانی اعتبار دارد که تام و کامل باشد و افاده قطع و یقین کند.

اشکال دوم: اگر هم استقرا مطلقا حجت باشد، با دو مورد فوق ثابت نمی شود.

اشکال سوم: حرمت در دو مورد مذکور، ترجیح جانب نهی بر امر نیست، و هر دو خارج از بحث می باشند؛ زیرا بحث در تقدیم جانب نهی در صورت امتناع اجتماع امر و نهی است اما در دو مورد فوق، حرمت، مربوط به ترجیح جانب نهی نیست.

در مورد اول، به خاطر «قاعده امکان» و «استصحاب» است؛

در مورد دوم، به خاطر حرمت ذاتیه و حرام ذاتی است، و حرمت، دائر مدار قصد مکلف نیست، در حالی که وضوء با آب نجس، حرمت ذاتی ندارد، بلکه حرمت تشریعی دارد که منوط به قصد مکلف است.

اشکال: اگر وضوء با آب نجس فقط حرمت تشریعی دارد، پس چرا در روایت، امر شده است که آب هر دو ظرف دور ریخته شود و شخص باید تیمم نماید؟

پاسخ مصنف: دور ریختن آب و لزوم تیمم، به یکی از دو جهت زیر است: یا اینکه مساله تعبدی است، و یا اینکه به حکم استصحاب، اگر با هر دو ظرف وضوء بگیرد، منجر به نجاست بدن می شود، البته در برخی موارد ممکن است بدن نجس نشود، مثل اینکه آب ظرف

اول، قلیل و آب ظرف دوم، کثیر باشد، در این صورت، مکلف می تواند اول با آب قلیل وضوء بگیرد، و قبل از وضوء با آب دوم، مواضع وضوء را در آب کثیر داخل کند.

تنبيه سوم:

اگر مورد اجتماع از جهت وجود و عنوان، واحد، اما از لحاظ اضافه و نسبت، متعدد باشد، این سؤال مطرح است که آیا واحدی که دارای دو نسبت است، به واحدی که دارای دو جهت است، ملحق می شود؟

ظاهراً «اضافه» با «عنوان» فرقی ندارد، لذا اگر تعدد عنوان بتواند غائله اجتماع ضدان را حل کند، تعدد اضافه نیز این غائله را حل می کند و می توان قائل به جواز اجتماع شد.

تعدد اضافه نیز مانند تعدد عنوان، زیر مجموعه باب تراحم است، لذا تعدد اضافات نیز از باب اجتماع امر و نهی می باشد.

ص: ۲۳۵

امر اول: نسبت این مساله با مساله اجتماع امر و نهی

تفاوت این دو مساله در جهت و ملاک بحث است؛ زیرا

در این مساله بحث از این است که «آیا نهی از شیء، دال بر فساد و بطلان آن است؟» و سه قول در آن وجود دارد: ۱. دال بر فساد است، ۲. دلالتی بر فساد ندارد، ۳. در مساله، تفصیل هست؛

اما در مساله اجتماع امر و نهی، امر به یک طبیعت و نهی به طبیعتی دیگر تعلق داشت و بحث از این بود که «آیا اجتماع امر و نهی در واحدی که دو وجه دارد، جایز است؟».

امر دوم: عقلی بودن مساله

این مساله، از مسائل عقلی است؛ زیرا بحث از ملازمه بین نهی (حرمت) و فساد (بطلان) می باشد، و بحث از ملازمه، بحث عقلی است. و فرقی نمی کند که حرمت از لفظ نهی فهمیده شود یا از ادله لئی.

اما اینکه این مساله در ضمن مباحث الفاظ آمده، به این دلیل است که عده ای ملازمه بین نهی و حرمت را انکار می کنند، و معتقدند که نهی در معاملات به دلالت لفظیه وضعیه دال بر فساد است.

اشکال شیخ انصاری: این مساله، عقلی محض است و نمی تواند لفظی باشد؛ زیرا بحث لفظی، بحث اثباتی است و به دنبال کشف دلالت و ظهور نهی می باشد، در حالی که ملازمه، بحث ثبوتی و عقلی است و اگر ملازمه نباشد، بحث لفظی مجال ندارد؛ بنابراین جای این بحث در مباحث لفظی نیست.

پاسخ مصنف: اگرچه مساله مورد بحث، عقلی است، ولی می توان آن را به یک بحث لفظی ارجاع داد تا قول به «دلالت نهی بر فساد، به دلالت التزامی است» را نیز دربر گیرد. یعنی نهی،

دال بر حرمت است به دلالت لفظیه وضعیه مطابقیه، و دال بر فساد است به دلالت لفظیه وضعیه التزامیه.

امر سوم: وجود ملاک بحث در نهی تنزیهی

مطلب اول: نهی در عنوان مساله، تحریمی یا تنزیهی

بیان شیخ انصاری: نهی در عنوان مساله، نهی تحریمی است، یعنی اگر نهی دلالت بر حرمت داشته باشد، این بحث مطرح می شود؛ زیرا ظاهر لفظ نهی، دلالت بر تحریم دارد، هم به صیغه نهی، و هم به ماده.

پاسخ مصنف: نهی، ظهور در حرمت دارد، ولی نزاع در این مساله، عام است و هم نهی تحریمی را شامل می شود و هم نهی تنزیهی؛ زیرا مقصود، ملاک بحث است، یعنی نقصان و مرجوحیتی که مفاد نهی است با صحت عبادت، سازگاری دارد یا نه.

اشکال مقدر: عموم نهی، در مورد عبادات، درست است، اما در معاملات عمومیت ندارد؛ زیرا فقط نهی تحریمی دلالت بر فساد دارد و نهی تنزیهی، ملازمه ای با بطلان معامله ندارد.

پاسخ مصنف: اگرچه نهی در معاملات عمومیت ندارد، اما فقط به نهی تحریمی اختصاص ندارد، بلکه شامل هر دو قسم می شود. البته در عبادات، هر دو قسم، قابل بحث هستند، اما در معاملات فقط از نهی تحریمی بحث می شود.

مطلب دوم: نزاع در نهی غیری

بیان محقق قمی: نهی غیری تبعی، محل نزاع نیست؛ زیرا اولاً، بر حرمت دلالت ندارد، و ثانیاً مخالفتش مستلزم عقوبت نیست.

پاسخ مصنف: نهی غیرى تبعى نيز محل نزاع است؛ زيرا مدار و محور نزاع، حرمت است نه عقوبت، و حرمت با عبادت سازگار نيست.

امر چهارم: مفهوم عبادت

شبهه مقدر: چگونه نهی می تواند به یک امر عبادی که مامور به است، تعلق بگیرد؛ چرا که عبادت اگر فعلی شد، یعنی امر و مصلحت دارد، و اگر نهی به آن تعلق بگیرد، یعنی مفسده و حرمت دارد، و یک چیز، نمی تواند متعلق دو حکم و دو ملاک متناقض باشد.

پاسخ مصنف: عبادت سه قسم است:

۱. عبادت فعلی: یعنی عملی که امر فعلی دارد.

۲. عبادت ذاتی: یعنی عملی که اگر نهی، مزاحم آن نشود، خود به خود عبادت است و نیازی به امر ندارد، مانند: سجده.

۳. عبادت شأنی: یعنی عملی که اگر از جانب شارع، امر به آن تعلق بگیرد، عبادت می شود.

مقصود از عبادت در عنوان مساله، عبادت فعلی نیست، بلکه مقصود عبادت ذاتی یا شأنی است، و تعلق نهی به چنین عبادتی محذور ندارد.

تعریف عبادت

شیخ انصاری: عملی که امر به آن تعلق گرفته تا مکلف با آن، خداوند متعال را عبادت کند.

محقق قمی: عملی که صحت آن، متوقف بر نیت است.

محقق قمی: عملی است که مصلحت دارد ولی مصلحتش یا ناشناخته است و یا فی الجمله شناخته شده است و معلوم نیست که مصلحتش همین مقداری باشد که مکلف تحصیل کرده.

اشکال به تعاریف سه گانه

ص: ۲۳۸

۱. مصنف: اگر عبادت، به یکی از سه معنای مذکور باشد، امکان ندارد که نهی به آن تعلق گیرد؛ زیرا هر سه تعریف، ظهور در عبادت فعلی دارد.

۲. صاحب فصول: تعاریف مذکور، جامع افراد و مانع اغیار نیست، به عنوان مثال، تعریف دوم محقق قمی، طهارات ثلاث را شامل نمی شود.

اشکال مصنف: اشکال صاحب فصول، وارد نیست؛ زیرا اشکال به جامعیت و مانعیت، فقط در تعریف های حقیقی وارد است نه در تعریف های غیر حقیقی، که شرح لفظ هستند.

امر پنجم: مفهوم شیء

محل نزاع، جایی است که هم پذیرای صحت باشد و هم پذیرای فساد، مانند مرکبات، نه موارد غیر قابل اتصاف به صحت و فساد، مانند: موردی که در شریعت، اثری ندارد، و یا اثر دارد ولی اثرش، جزء لوازم جدایی ناپذیر است.

به طور کلی، مقصود از «شیء» فعل مرکب است که اگر اجزا و شرائط آن باشد، صحیح، و گرنه فاسد می باشد. و این فعل مرکب، سه صورت دارد:

۱. عبادت ذاتی و شأنی.

۲. معامله به معنای اعم.

۳. غیر عبادت و معامله، مثل رضاع تبرعی.

امر ششم: مفهوم صحت و فساد

مطلب اول

ص: ۲۳۹

صحت و فساد نیز مانند دیگر اوصاف اضافی، نسبی هستند، یعنی ممکن است عملی نسبت به یک اثر، صحیح و نسبت به اثر دیگری، باطل باشد، و یا عملی نسبت به یک نظر فقهی، صحیح و نسبت به نظر دیگر، باطل باشد؛ مانند کسی که بعد از شک در بقاء وضوء، استصحاب می کند و با وضوی استصحابی، نماز می خواند، و بعدا کشف خلاف می شود که طهارت نداشته؛ طبق مبنای کسانی که امر ظاهری را مجزی از امر واقعی می دانند، نماز او صحیح است، ولی طبق مبنای دیگران نماز او باطل است.

معنای صحت: صحت به معنای لغوی خود است، یعنی تمامیت، و تفاوتی بین صحت در عبادات و معاملات نیست؛ اگرچه اثر تمامیت، متفاوت است، مانند تمامیت در نماز که اثر آن سقوط قضا و اعاده است، و تمامیت در بیع که اثر آن ملکیت است.

اختلاف فقیه و متکلم نیز در آثار و هدف فعل مورد نظر است.

مطلب دوم

مشهور: نسبت صحیح فقهی و کلامی، عموم و خصوص مطلق است، یعنی صحیح فقهی، اعم از صحیح کلامی می باشد؛ اما مصنف مطابق با اقسام امر نسبت را متفاوت می داند؛

اقسام امر: ۱. امر واقعی اولی، ۲. امر واقعی ثانوی (اضطراری)، ۳. امر ظاهری.

اگر مکلف در حال اضطرار، عمل خود را انجام دهد، سپس اضطرار برطرف شود، امر اضطراری را موافقت کرده، اما با امر واقعی اولی مخالفت کرده؛ در این صورت نسبت بین دو صحیح، عموم و خصوص مطلق است، چون اتیان عبادت، بنابر یک نظر، مجزی است و صحیح کلامی نیز هست، ولی بنا بر نظر دیگر، مجزی نیست و با رفع اضطرار، باید تکلیف واقعی اتیان شود، اما صحیح کلامی هست.

و اگر مکلف، عمل خود را موافق با امر ظاهری انجام دهد، با دو شرط هم صحیح فقهی است و هم صحیح کلامی: یکی اینکه مقصود متکلم از امر، اعم از امر واقعی و ظاهری باشد، و دیگر اینکه فقیه، امر ظاهری را مجزی از امر واقعی اولی بداند، در این صورت بین دو صحیح تساوی است یعنی هم صحیح کلامی است و هم صحیح فقهی.

تنبيه: در انتزاعی بودن صحت و فساد سه قول مطرح است؛

۱. شیخ انصاری: صحت و فساد، مطلقاً از امور انتزاعی هستند.

۲. صحت و فساد مطلقاً از لوازم عقلی هستند.

۳. مصنف: بین صحیح و فاسد فقهی و کلامی، و بین امر واقعی اولی و غیر آن تفاوت است. بنابراین در برخی موارد، انتزاعی است و در برخی موارد، از لوازم عقلی.

اشکال مصنف به کلام شیخ

امر واقعی اولی: صحت به معنای سقوط اعاده و قضا، در امر واقعی اولی، انتزاعی نیست، بلکه لازمه عقلی اتیان است.

و اینکه صحت، حکم وضعی شرعی نیست هم در مورد حکم وضعی، مجعول بنفسه (مختار مصنف) صادق است و هم در مجعول بالتبع (مختار شیخ)؛ زیرا حکم وضعی، جعل مستقل دارد و حکم تکلیفی از آن منتزع می شود.

امر اضطراری و ظاهری: صحت در امر اضطراری و امر ظاهری، گاهی حکم شرعی وضعی است و گاهی از لوازم عقلی.

البته این مطلب، مربوط به صحت و فساد کلی عبادات است، یعنی احتمال دارد که حکم وضعی شرعی باشد. اما در موارد جزئی، مانند: نماز زید، نمی تواند حکم وضعی جعلی شرعی باشد؛

ص: ۲۴۱

زیرا برای صحت جزئی، کلی باید بر آن منطبق باشد و برای فساد جزئی، کلی بر آن انطباق ندارد. بنابراین صحت و فساد در عبادات جزئی، از لوازم عقلی اتیان است، نه جعل شارع.

صحت در معاملات

کلی معاملات: صحت و فساد در کلی معاملات، فقط حکم وضعی جعلی شرعی است؛ زیرا معاملات، امور عقلایی و عرفی هستند که شارع یا جعل صحت کرده و حکم به ترتب اثر بر آن می‌کند، و یا حکم به صحت نمی‌کند که معامله محکوم به فساد خواهد بود.

بنابراین جعل صحت در باب معاملات، تاسیسی نیست بلکه امضائی است، لذا صحت و فساد در معاملات کلی، حکم وضعی جعلی شرعی است.

معاملات جزئی: صحت و فساد در معاملات جزئی، از لوازم عقلی هستند؛ زیرا اگر کلی معامله بر معامله جزئی انطباق پیدا کند، حکم به صحت می‌شود و گرنه حکم به فساد می‌شود.

بنابراین صحت و فساد در معامله جزئی، به اعتبار انطباق و عدم انطباق است، یعنی مربوط به حکم عقل می‌باشد، و جعل شرعی ندارد.

امر هفتم: مقتضای اصل اولی

در مورد شک در دلالت نهی بر فساد، دو مساله مطرح می‌شود؛

اول. مساله اصولی: برای دلالت بر فساد یا عدم فساد، اصلی وجود ندارد؛ زیرا نهی به حسب وضع، یا دلالت بر فساد دارد و یا ندارد؛ حالت سابقه ای هم ندارد که استصحاب جاری شود.

دوم. مساله فقهی: در مساله فقهی، اصل وجود دارد، یعنی اگر کسی بعد از معامله، در صحت آن شک کرد، اصل وجود دارد؛

در معاملات: اصل بر فساد است، یعنی جای استصحاب است، به این صورت که قبل از معامله، ثمن، ملک مشتری و مثنی، ملک بایع بود، و اگر بعد از معامله، در ترتیب اثر و نقل و انتقال، شک شود، حالت سابقه استصحاب می شود، و معامله، محکوم به فساد است.

در عبادات: اصل بر فساد است؛ یعنی جای أصالة الاشتغال است، به این صورت که مکلف شک می کند مثلاً نمازی که در مکان غضبی خوانده، موجب براءة ذمه او شده یا نه! و اشتغال یقینی، مستدعی براءة ذمه یقینی است، لذا عمل مکلف محکوم به فساد است.

اگرچه در مسأله فقهی، اصل بر فساد است، اما جریان اصل مشروط به این است که اطلاق یا عمومی که مقتضی صحت است، نباشد، و گرنه معامله یا عبادت، هنگام شک، محکوم به صحت خواهد بود.

امر هشتم: تحریر محل نزاع

اقسام متعلق نهی:

۱. متعلق نهی، ذات عبادت است، مانند: نهی از صلاه حائض.

۲. متعلق نهی، جزء عبادت است، مانند: نهی از قرائت عزائم در نماز.

۳. متعلق نهی، شرط عبادت و خارج از آن است، مانند: نهی از نماز با وضو از آب غضبی.

۴. متعلق نهی، وصف ملازم با عبادت است، مانند: نهی از جهر در قرائت نماز ظهر.

۵. متعلق نهی، وصف غیر ملازم با عبادت است، مانند: نهی از غضب در مکان نماز.

قسم اول در محل نزاع است؛ زیرا در این قسم، نهی به ذات عبادت و تمام آن تعلق گرفته است.

قسم دوم در محل نزاع است؛ زیرا جزء عبادت، عبادت محسوب می شود. البته در قسم اول، اگر نهی دلالت بر فساد کند، تمام آن عبادت باطل می شود، ولی در قسم دوم فقط همان جزء.

ص: ۲۴۳

قسم سوم دو صورت دارد:

اول. خود شرط نیز عبادت است، مانند: طهارات ثلاث؛ در این صورت با فساد شرط، مشروط نیز فاسد می شود؛ زیرا مشروط، بدون شرط، صحت ندارد.

دوم. شرط از سنخ عبادت نیست، مانند: تطهیر بدن با آب غصبی؛ در این صورت با فساد شرط، مشروط فاسد نمی شود.

قسم چهارم در محل نزاع، و ملحق به قسم دوم است؛ زیرا نهی از وصف، نهی از موصوف است.

قسم پنجم در محل نزاع نیست، مگر اینکه اولاً- امتناعی شویم، و ثانیاً جانب نهی را ترجیح دهیم، و ثالثاً موصوف با صفت، اتحاد وجودی داشته باشند، مانند: صلاه و غضب؛ اما بنابر جواز اجتماع، چون نهی از وصف به موصوف سرایت نمی کند نهی، دلالت بر فساد ندارد.

تعلق نهی به عبادت، به واسطه جزء، شرط و یا وصف، دو صورت دارد:

اول. نهی از عبادت، بالذات مربوط به وصف، جزء یا شرط است و بالعرض مربوط به عبادت می باشد.

دوم. نهی از عبادت، بالذات مربوط به عبادت است، اگرچه به واسطه جزء، شرط و یا وصف باشد، البته واسطه در ثبوت، نه واسطه در عروض.

تعلق نهی به معامله، یا به تمام معامله تعلق می گیرد و یا به جزء، و یا به شرط، و یا به وصف لازم و یا وصف مفارق.

برای بیان قول حق در مسأله، بحث در دو مقام، لازم است؛

مقام اول: عبادات

ص: ۲۴۴

نهی به عبادت، مقتضی فساد است؛ زیرا نهی، دلالت بر حرمت ذاتی دارد و حرمت با صحت عبادت، جمع نمی شود، چه صحت بر مبنای کلامی و چه بر مبنای فقهی.

به عبارت دیگر نهی با صحت عبادت، جمع نمی شود؛ زیرا اگر عبادت منهی عنه، حرام است و قصد تقرب با آن امکان ندارد، و عملی که قرب نیاورد، نه صحیح است و نه مسقط اعاده و قضا.

اشکال: اگر نهی از عبادت، دال بر حرمت ذاتی باشد، اجتماع نهی با صحت عبادت ممکن نیست، اما عبادت اگر بدون قصد قربت باشد، اصلاً عبادت نیست تا متصف به حرمت ذاتی شود، و اگر با قصد قربت باشد، قدرت بر انجام آن نیست، چون با وجود نهی، امری وجود ندارد تا نیت قربت محقق شود.

پاسخ مصنف

پاسخ اول: عبادت سه قسم است: فعلی، شأنی و ذاتی. مقصود از عبادتی که نهی دارد، قسم دوم و سوم است نه قسم اول، بنابراین مشکلی نیست که متصف به حرمت ذاتی شود.

پاسخ دوم: اگر با تعلق نهی، حرمت عبادت، حرمت تشریحی باشد، اشکالی ندارد که متصف به حرمت ذاتی هم باشد؛ زیرا عمل خارجی متصف به حرمت تشریحی نمی شود.

پاسخ سوم: اگر نهی، فقط حرمت تشریحی داشته باشد، همین مقدار کفایت می کند که عمل، فاسد باشد، چون برای باطل بودن عمل، لازم نیست که حرمت ذاتی داشته باشد؛ یعنی اگر نهی از عبادت، دال بر حرمت ذاتی نباشد، باز هم دال بر فساد هست.

البته اگر نهی از عبادت، حقیقی نباشد بلکه عرضی و مجازی باشد، دلالت بر فساد نمی کند، مانند: نهی از نمازی که ضد واجب دیگر قرار بگیرد، مثل اینکه امر به ازاله نجاست از مسجد، تعلق بگیرد و مکلف بخواهد به جای ازاله، نماز بخواند.

ص: ۲۴۵

چکیده اقوال در معامله، این است که نهی در معامله، هرچند بر حرمت دلالت کند، مقتضی فساد معامله نیست، نه لغوی و نه عرفی، لذا ممکن است معامله ای حرام، اما صحیح باشد، مانند: بیع هنگام اقامه نماز جمعه.

اقسام نهی در معاملات

۱. تعلق نهی به سبب: یعنی نهی به خود عقد تعلق می گیرد و فقط بر حرمت عقد دلالت می کند، اما دلالتی بر فساد و بطلان معامله ندارد؛ زیرا صحت معامله متوقف بر قصد قربت نیست.

۲. تعلق نهی به مسبب: یعنی نهی به مسبب (تملیک) تعلق می گیرد، مانند: نهی از بیع مصحف به کافر که خود سبب حرمتی ندارد، بلکه تملیک آن به کافر، حرام است؛ زیرا تملیک، تسلیط است.

۳. تعلق نهی به تسبب: یعنی نهی نه به سبب و نه به مسبب تعلق ندارد، بلکه تسبب به این سبب برای رسیدن به مسبب، حرام است، لذا اگر از طریق دیگری به مسبب برسد، اشکالی ندارد، مانند: تملک زیاده در بیع ربوی.

۴. تعلق نهی به اثر: یعنی نهی نه به سبب، و نه به مسبب، و نه به تسبب، تعلق ندارد، بلکه اثری که بر بیع مترتب می شود، حرام است، مانند: تصرف در ثمن یا مثن.

البته مقصود از نهی، نهی مولوی است، ولی بعید نیست که ظهور نهی در معاملات به معنای اخص، ارشادی باشد. و برای تشخیص مولوی یا ارشادی بودن نهی در معاملات، باید به قرائن رجوع کرد.

توهم: عرفا و لغتا بین حرمت معامله و فساد آن، تلازم نیست، ولی شرعا حرمت تکلیفی معامله، مستلزم حرمت وضعی یعنی فساد آن است؛ زیرا تعدادی از اخبار بر این استتباع و تلازم، دلالت می کنند، مانند روایتی که در «کافی» و «من لا یحضره الفقیه» نقل شده، و این جمله امام (ع)

«چون این عبد، خداوند را معصیت نکرده، عقدش از اساس باطل نمی باشد» دلالت بر ملازمه بین حرمت و فساد، یعنی اگر این عقد، حرمت تکلیفی داشت، فاسد و باطل بود.

پاسخ مصنف: ابتدا باید مشخص شود معنای معصیت در کلام امام (ع) چیست چون در جایی نفی، و در جای دیگر اثبات شده.

معنای معصیت؛ معصیت در دو معنا به کار می رود:

۱. عملی که حرمت تکلیفی و بطلان را در پی دارد.

۲. عملی که شارع آن را امضا نکرده، ولی حرمت تکلیفی و بطلان را نیز در پی ندارد.

معصیت در این روایت، به معنای تکلیفی نیست، یعنی عبد، عملی را که مورد امضای شارع نباشد، انجام نداده، و مفهومی این است که اگر عملی انجام دهد که مورد امضای شارع نباشد، آن عمل باطل خواهد بود.

به طور کلی اگر در روایت، معصیت، حرمت تکلیفی داشته باشد، تناقض پیش می آید؛ زیرا عبد هم خداوند را معصیت نکرده، و هم مولایش را معصیت کرده، و تنها راه احتراز از تناقض این است که مقصود از معصیت، حکم تکلیفی نباشد، یعنی جمله «آنکه لم یعص الله» به این معنا باشد که عبد، کاری که شارع امضاء نکرده، انجام نداده است.

اشکال مقدر: نمی توان عملی را که فقط مورد امضای شارع نیست، ولی حرمت تکلیفی هم ندارد، معصیت دانست.

پاسخ مصنف: معصیت دانستن عملی که مورد امضای شارع نباشد، اشکالی ندارد، زیرا امام (ع) به صرف عدم اذن مولا، معصیت را بر آن اطلاق فرمود.

بنابراین، حدیث ظهوری در اینکه حرمت شرعی و تکلیفی در معامله، مستتبع حرمت وضعی است، ندارد، بلکه ظهور در این دارد که معصیت، عملی است که بدون اذن خداوند، انجام شود.

بیانی از ابوحنیفه و شیانی: نهی نه تنها دلالت بر فساد ندارد، بلکه دلالت بر صحت دارد، هم در عبادات و هم در معاملات؛ زیرا نهی تکلیفی، به چیزی تعلق می‌گیرد که مقدور مکلف است، پس وقتی نهی تکلیفی به معامله تعلق می‌گیرد، معامله باید صحیح باشد، چرا که معامله فاسد، مقدور مکلف نیست.

تحقیق مصنف

الف. معاملات: کلام ابوحنیفه در دو قسم از معاملات، درست است؛

۱. متعلق نهی، مسبب باشد، مانند: نهی از تملیک قرآن به کافر. چون اگر تملیک قرآن به کافر، باطل باشد، مقدور مکلف نخواهد بود و نهی مولوی از آن، لغو می‌شود؛ یعنی این نهی، وقتی صحیح است که مکلف قادر بر تملیک باشد.

۲. متعلق نهی، تسبب باشد، مانند: نهی از تملک زیاده از راه بیع. چون اگر بیع، باطل باشد، تملک زیاده، مقدور مکلف نیست تا نهی به آن تعلق بگیرد، یعنی وقتی نهی مولوی تعلق می‌گیرد که تملک زیاده صحیح باشد.

اما اگر متعلق نهی، سبب باشد، کلام ابوحنیفه درست نیست؛ زیرا نهی نه دال بر صحت است و نه دال بر فساد.

ب. عبادات

عبادات دو قسم است: ذاتی و غیر ذاتی؛

عبادت ذاتی، نیازی به امر ندارد، و انجام آن خود به خود عبادت است، مانند: سجود.

عبادت غیر ذاتی، برای عبادت بودن نیاز به امر دارد. این قسم دو نوع است: فعلی و شانی؛

ص: ۲۴۸

عبادت فعلی، عبادتی است که بالفعل، امر دارد و برای امتثال آن، قصد قربت نیاز است، مانند: نمازهای یومیه.

عبادات شأنی (تعلیقی، لولائی)، عبادتی است که الامن امر ندارد، ولی شأنیت ماموربه و عبادی شدن را دارد، مانند: صوم حائض.

عبادات ذاتی در هر صورت مقدور هستند، چه متعلق امر قرار گیرند و چه نهی.

عبادات غیر ذاتی اما فعلی، اگر متعلق نهی قرار گیرد، دال بر صحت است؛ زیرا اگر باطل باشد، مقدور مکلف نیست تا انجام دهد و شارع نمی تواند آن را نهی کند.

عبادات غیر ذاتی اما شأنی، فقط اسماً عبادت است، نه در واقع، لذا می تواند متعلق نهی قرار گیرد، مانند: صلاه حائض.

ص: ۲۴۹

اشاره

توضیحی پیرامون تعریف مفهوم

اگر منطوق، جمله انشائی باشد، مفهوم، حکم انشائی و اگر جمله خبری باشد، مفهوم، حکم اخباری خواهد بود.

اگر فقط خود معنا لحاظ شود، مفهومی را به دنبال ندارد، اما گاهی خصوصیتی دارد که آن خصوصیت، مفهوم را در پی دارد، و آن خصوصیت، انحصار علیت است.

قضیه شرطیه برای آنکه مفهوم داشته باشد، چهار شرط دارد: ۱. لزوم بین مقدم و تالی، ۲. ترتب طولی تالی بر مقدم، ۳. علیت، ۴. انحصار علیت.

بنابراین، معنا عبارت است از «لزوم ترتبی علی»، و خصوصیت عبارت است از «انحصار علیت»، لذا هم لزوم ترتبی علی و هم انحصار علیت، جزء مدلول لفظ می باشند؛ هرچند معنا و خصوصیت، از طریق مقدمات حکمت به دست آید.

مفهوم، چه انشائی و چه اخباری لازمه منطوق می باشد، چه در سلب و ایجاب، موافق باشند و چه مخالف.

مفهومی را که در سلب و ایجاب، موافق با منطوق است، «مفهوم موافق» یا «فحوای خطاب» و یا «لحن خطاب» می گویند و مفهومی را که در سلب و ایجاب، مخالف منطوق است، «مفهوم مخالف» یا «دلیل خطاب» می گویند.

تعریف مفهوم: مفهوم، حکمی است که در کلام، ذکر نشده.

دو مطلب:

۱. تعاریف بیان شده برای مفهوم همگی از باب شرح الاسم است نه تعریف حقیقی.

۲. مفهوم از صفات مدلول است نه دلالت. برای توضیح، ذکر دو نکته لازم است:

ص: ۲۵۰

اول. در هر جمله ای سه چیز وجود دارد: ۱. دال که همان لفظ است، ۲. مدلول که همان معناست، و ۳. دلالت که حکایت دال از مدلول است.

دوم. اوصاف سه قسمند:

الف. وصف مدلول و معنا: مانند جزئی و کلی؛ و در حقیقت، لفظ زید یا لفظ انسان، متصف به جزئیت یا کلیت نمی شود، بلکه معناست که گاهی کلی و گاهی جزئی است.

ب. وصف دال و لفظ: مانند معرب و مبنی که وصف لفظ می باشند.

ج. وصف دلالت: مانند نص و ظاهر.

در نتیجه، این مدلول و معناست که گاهی منطوق و گاهی مفهوم است. پس مفهوم، صفت مدلول و معنا می باشد، و اگر دلالت هم متصف به مفهوم شود، از باب صفت برای متعلق موصوف است.

مصنف: نزاع در حجیت مفهوم، صغروی است نه کبروی. یعنی آیا معنای منطوق، آن خصوصیت را دارد تا مفهوم داشته باشد و ظهور برای آن منعقد شود؟ یا اینکه آیا منطوق، بالوضع یا به کمک مقدمات حکمت، بر آن خصوصیتی که مستتبع مفهوم است، دلالت می کند؟ بنابراین نزاع در ثبوت مفهوم و عدم آن است (نزاع صغروی) نه حجیت مفهوم و عدم آن (نزاع کبروی).

ص: ۲۵۱

مصنف: جمله شرطیه، دال بر ثبوت عند الثبوت است، یعنی ثبوت جزاء و تالی، هنگام ثبوت مقدم؛ اما آیا دال بر انتفاء عند الانتفاء هم هست؟ یعنی انتفای جزا هنگام انتفای شرط؛ به عبارت دیگر آیا دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، وضعی است، یا به کمک قرینه و مقدمات حکمت است؟

مصنف: قائلین به مفهوم، باید به واسطه وضع یا قرینه عامه، وجود چهار چیز را جمله شرطیه ثابت کنند:

۱. لزوم: یعنی قضیه شرطیه، لزومیه باشد نه اتفاقیه.

۲. ترتب: یعنی لزوم قضیه شرطیه به نحو ترتبی باشد.

۳. علیت: یعنی ترتب قضیه شرطیه لازمه، به نحو ترتب علی باشد.

۴. انحصار: یعنی علیت در قضیه شرطیه به نحو انحصاری باشد.

البته انکار مورد اول مجال ندارد؛ زیرا متبادر از قضیه شرطیه، لزوم است.

ادله مثبتین مفهوم شرط

دلیل اول: تبادر، یعنی همانگونه که اصل لزوم، متبادر از جمله شرطیه است، نوع لزوم - یعنی «لزوم ترتبی علی انحصاری» - نیز از آن به ذهن تبادر پیدا می کند؛ پس جمله شرطیه، دارای مفهوم خواهد بود.

پاسخ مصنف: این ادعا باطل می باشد؛ زیرا در جملات شرطیه زیادی، لزوم هست اما علیت نیست، چه رسد به اینکه علیت منحصره باشد.

دو شاهد:

ص: ۲۵۲

اول. اگر متبادر از جمله شرطیه، لزوم ترتبی علی انحصاری باشد، یعنی موضوع له جمله شرطیه، «لزوم ترتبی علی انحصاری» است، و در نتیجه، استعمال جمله شرطیه در فقط «لزوم» یا فقط «لزوم علی» مجاز خواهد بود، در حالی که استعمال آن در مطلق موارد لزوم، هرچند به نحو ترتبی علی انحصاری نباشد، حقیقت است.

دوم. در مقام احتجاج، نمی توان خصم را به مفهوم کلامش، ملزم کرد، بلکه خصم می تواند بگوید که کلامش مفهوم ندارد. بنابراین، لزوم علی انحصاری، متبادر از جمله شرطیه نیست.

دلیل دوم: انصراف، یعنی اگرچه جمله شرطیه، ظهور وضعی در مفهوم ندارد، ولی مطلق لزوم در حالت اطلاق به فرد اکمل، منصرف می شود؛ و در اینجا فرد اکمل، لزوم ترتبی علی انحصاری است؛ پس جمله شرطیه، ظهور انصرافی در لزوم ترتبی علی انحصاری، یعنی مفهوم، دارد.

پاسخ مصنف: این ادعا از جهت صغری و کبری، ممنوع است:

منع کبروی: اصل انصراف مطلق به فرد اکمل، ممنوع است؛ زیرا اکملیت، سبب انصراف نیست، خصوصا که استعمال لزوم در غیر ترتبی علی انحصاری، زیاد است.

منع صغروی: لزوم ترتبی علی انحصاری، فرد اکمل نیست؛ زیرا اگر در جمله شرطیه، بین مقدم و تالی، خصوصیتی باشد، لزوم از آن ناشی می شود، و در این صورت اگر آن خصوصیت باشد، لزوم هست و اگر نباشد، لزوم هم نیست، و لزوم نیز امری متواطی است نه مشکک، پس معنا ندارد که گفته شود اگر آن خصوصیت بین مقدم و تالی، به نحو ترتبی علی انحصاری است، لزومش اکمل است.

دلیل سوم: اطلاق تعلیق، یعنی اگرچه لزوم ترتبی علی انحصاری، موضوع له جمله شرطیه نیست، اما این لزوم، به سبب مقدمات حکمت، مقتضای اطلاق ادات شرط است. از این اطلاق تعلیق و شرط و نبودن تعلیق دیگر استفاده می شود که فقط یک تعلیق مورد نظر است و این

تعلیق، علت تامه و منحصره برای جزاء است، و وقتی این تعلیق، علت منحصره شد، با انتفای آن، جزا نیز منتفی می شود.

شاهد: همانطور که اطلاق صیغه امر، اقتضای نفسی بودن آن را دارد، اطلاق و تعلیق ادات شرط نیز اقتضا می کند که این شرط، علت تامه و منحصره باشد و با انتفای شرط، حکم نیز منتفی شود.

پاسخ مصنف:

۱. این ادعا زمانی صحیح است که مقدمات حکمت تمام باشد در حالی که تعلیق، معنای حرفی است و مقدمات حکمت فقط در معنای اسمی جاری می شود نه در معنای حرفی.

۲. لزوم، انحائی دارد مانند: ۱. غیر ترتبی، ۲. ترتبی غیر علی، ۳. ترتبی علی غیر انحصاری، و ۴. ترتبی علی انحصاری؛ و همگی در لزوم، یکسانند، اگر بخواهیم به وسیله اطلاق، یکی از موارد را تعیین کنیم، نیاز به مخصص دارد؛ زیرا از اطلاق لزوم، فقط لزوم ترتبی علی انحصاری استفاده نمی شود.

تشبیه این بحث به بحث صیغه امر، قیاس مع الفارق است؛ زیرا وجوب نفسی و غیره اگرچه در واجب بودن یکسانند، اما نوعشان فرق دارد، ولی در لزوم، انحاء آن در یک رتبه اند، و هر فرد از لزوم با فرد دیگر آن مساوی است و تعیین هر یک از آنها نیاز به معین و مرجح دارد.

دلیل چهارم: تقریر اول از اطلاق مدخول ادات شرط، یا اطلاق احوالی، یعنی مطلق بودن شرط، دلالت بر منحصره بودن علت است و در نتیجه دلالت بر مفهوم، ثابت می شود؛ چنانچه مثلاً رقبه در «أعتق رقبه» به حسب حالات مختلف، اطلاق احوالی دارد، در قضایای شرطیه نیز مدخول ادات شرط، به حسب حالات، اطلاق دارد و تمام حالات را می گیرد و معلوم می شود که تمام علت و تنها علت برای جزا، همین مدخول است.

ص: ۲۵۴

پاسخ مصنف: اولاً، چنین اطلاقی اتفاق نمی افتد، و ثانیاً، اگر هم بپذیریم نادر خواهد بود، در حالی که از نظر قائلین به مفهوم، دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، فراوان اتفاق می افتد.

البته گاهی و به صورت اتفاقی، اطلاق برای جمله شرطیه ای، منعقد شده، و علت منحصره آن می شود، لذا دارای مفهوم خواهد بود، اما این نادر است.

دلیل پنجم: تقریر دوم از اطلاق مدخول ادات شرط، یعنی مطلق بودن شرط، اقتضا می کند که شرط متعین باشد به تنهایی و بدون دخالت چیز دیگری، علت منحصره گردد، مانند اطلاق صیغه امر که مقتضی واجب تعیینی است نه تخییری.

پاسخ مصنف: تشبیه اطلاق شرط به اطلاق صیغه امر، قیاس مع الفارق است؛ زیرا سنخ وجوب در واجب تعیینی و تخییری، متفاوت است، هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات؛

در مقام ثبوت، شرطیت یک سنخ است، چه واحد و منحصر باشد، و چه متعدد.

و در مقام اثبات نیز بیان اصل شرطیت شرط، دو سنخ نیست، تا بیان یکی نیاز به عدل داشته باشد و بیان دیگری عدل نخواهد.

بنابراین، اطلاق برای بیان اصل شرطیت است، نه برای بیان انحصار در شرط، تا به اطلاق در امر تشبیه شود.

پاسخ دوم: اگر بپذیریم که اطلاق باب شرط با اطلاق باب امر، تفاوتی ندارد و اطلاق شرط، مانند اطلاق امر، باعث تعیین می شود، باز هم برای قائلین به مفهوم، مفید نیست؛ زیرا آنها می گویند علت منحصره، مفاد رسمی جمله شرطیه است و در تمام موارد هست، نه اینکه گاهی اطلاقی منعقد شود و از آن اطلاق، علت منحصر استفاده شود.

ادله منکرین مفهوم شرط

ص: ۲۵۵

وجه اول (منسوب به سید مرتضی): نقش و شان شرط، این است که حکم به آن تعلق بگیرد، و ممتنع نیست که شرط دیگری به جای این شرط قرار گیرد و حکم به آن مستند شود، بنابراین از انتفای شرط، انتفای حکم لازم نمی آید.

شاهد: آیه «و استشهدوا شهیدین من رجالکم»، شرط قبول شهادت را شهادت دو مرد عادل، بیان می کند، یعنی برای اینکه شهادت یک مرد عادل قبول شود، لازم است شهادتش به شهادت مرد عادل دیگری، یا شهادت دو زن عادل و یا قسم، ضمیمه شود، نیابت برخی از شروط از شروط دیگر، امری است که بسیار واقع شده و قابل تحقق است و منحصر به باب شهادت هم نیست.

اشکال مصنف: مقصود سید از اینکه می گوید «نیابت شرطی از شرط دیگر ممتنع نیست» یکی از این دو امر است، و هر دو، محل اشکال می باشد:

۱. مقصود سید امکان واقعی و ثبوتی است؛ یعنی واقعا و ثبوتا و به حسب حکم عقل، محال نیست که شرطی به جای شرط دیگر قرار بگیرد.

اشکال: قائلین به مفهوم نیز این بیان را انکار نمی کنند و معتقدند که در عالم واقع و ثبوت، امکان دارد که شرطی به جای شرط دیگر قرار بگیرد. قائلین به مفهوم فقط در عالم اثبات

معتقدند جمله شرطیه، ظهور در مفهوم دارد؛ یعنی قائل به مفهوم، ظهور در عالم اثبات را ادعا می کند و مرحوم سید در عالم ثبوت، بحث می نماید.

۲. مقصود سید، عالم اثبات است، و احتمال دارد که نیابت شروط از یکدیگر، واقع شده باشد، یعنی احتمال دارد که در عالم واقع و اثبات، جمله شرطیه مفهوم نداشته باشد و بر انحصار علیت شرط برای جزا دلالت نکند.

اشکال: اگر مقصود سید این باشد، به استدلال قائلین به مفهوم ضرری نمی رساند.

مصنف: اگر در جمله شرطیه، احتمال این که شرط، منحصر نباشد، با احتمال اینکه شرط، منحصر باشد، مساوی باشد، نمی توان مفهوم را ثابت کرد. همچنین اگر در جمله شرطیه، احتمال اینکه شرط، منحصر نباشد، از احتمال اینکه شرط منحصر باشد، بیشتر شود، باز هم نمی توان مفهوم را ثابت نمود.

وجه دوم: دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، باید به یکی از دلالت های سه گانه باشد:

۱. دلالت مطابقی: یعنی تمام موضوع له جمله شرطیه، انتفاء عند الانتفاء باشد.

۲. دلالت تضمینی: یعنی انتفاء عند الانتفاء، جزء موضوع له جمله شرطیه باشد، در حالی که مسلماً چنین نیست.

۳. دلالت التزامی: یعنی انتفاء عند الانتفاء، خارج لازم موضوع له باشد، در حالی که چنین نیست.

جمله شرطیه به هیچ کدام از دلالت های سه گانه دلالتی بر مفهوم ندارد، و با بطلان تالی، مقدم باطل می شود.

وجه سوم: آیه «و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن اردن تحصنا» دلالت می کند که جمله شرطیه، مفهوم ندارد.

اگر جمله شرطیه، مفهوم داشته باشد، مفهوم آیه چنین می شود که «اگر دختران جوانتان مایل نیستند پاکدامن باشند، اکراه آنها بر این کار، اشکالی ندارد»، در حالی که اکراه بر این کار شنیع، در هر صورت حرام است، چه آنها اراده پاکدامنی داشته باشند و چه نداشته باشند.

پاسخ مصنف: شرط بر دو قسم است:

اول. شرط حکم: شرطی که حکم به آن، تعلق دارد و در موضوع نقشی ندارد و محقق موضوع نیست. یعنی موضوع، به طور کامل وجود دارد، و حکم نیز برقرار است، اما شرط، سهمی در موضوع ندارد، بلکه شرط حکم است.

دوم. شرط محقق موضوع است. یعنی چیزی که هم شرط حکم است، و هم در موضوع دخالت دارد و تمام یا جزء آن است، طوری که اگر شرط نباشد، موضوع هم نخواهد بود. در این صورت اگر شرط، منتفی شود، موضوع نیز منتفی می شود.

اگر شرط، محقق موضوع باشد، مفهوم ندارد، بلکه با حکم به انتفای موضوع، منتفی می شود، در حالی که بحث از مفهوم داشتن یا نداشتن در جایی است که موضوع به حال خودش باقی و محفوظ بماند، و در مواردی که حکم با انتفای موضوع، منتفی می شود، نمی توان مفهوم را نتیجه گرفت؛ بلکه اینجا عقل حکم می کند که چون موضوع وجود ندارد، حکم نیز منتفی است، در حالی که مفهوم به دلالت لفظی است.

سه امر پایانی

امر اول: مقصود از حکم

سؤال: آیا مقصود از حکم، مطلق حکم است یا سنخ حکم؟

مصنف: مقصود، سنخ حکم است، یعنی وقتی موضوع، منتفی شد، سنخ حکمی که بر شرط، معلق شده نیز منتفی شود؛ اما انتفای شخص حکم، مفهوم نیست؛ زیرا شخص آن حکم، عقلاً- با انتفای موضوع منتفی می شود، و ارتباطی به دلالت لفظی ندارد.

توضیح: در مثل «ان جائك زيد فأكرمه» حکم، وجوب اکرام بر فرض «مجیء» است؛ بنابراین، سنخ این حکم، هر وجوب اکرام دیگری برای زيد، که بدون شرط «مجیء» باشد، و مفهوم آن انتفای هر حکمی است که مسانخ و مماثل با حکم مذکور باشد.

خلاصه: مفهوم در جایی مطرح است که حکم، طبیعی و کلی است، و افراد گوناگونی دارد، تا بقا و انتفای سنخ حکم، امکان داشته باشد.

مصنف: دلالت قضیه بر الانتفاء عند الانتفاء، در مثل وصیت، وقف و نذر از باب مفهوم نیست، بلکه یک حکم عقلی است؛ زیرا در این موارد، با انتفای موضوع، شخص حکم منتفی می شود نه سنخ آن، و اگر موضوع منتفی شود، به حکم عقل، آن حکم خود به خود منتفی خواهد بود.

اشکال: عبارت «حکمی که معلق بر شرط می شود، باید کلی و طبیعی باشد، تا بحث شود که آیا جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟» درست نیست؛ زیرا در جمله شرطیه، حکم کلی وجود ندارد، بلکه آنچه معلق بر شرط است، شخص حکم می باشد که انتفای آن به حکم عقل است. و آنچه سنخ حکم است، معلق بر شرط نیست تا انتفای آن، مفهوم را افاده کند.

پاسخ مصنف: طبق اشکال، معلق در قضایای شرطیه، شخص حکم است؛ زیرا با صیغه امر، یک شخص از حکم یعنی «وجوب»، انشا می شود، و وجوب، مفاد هیات امر است و هیات امر، دارای معنای حرفی است و معنای حرفی، جزئی و شخص است؛ لذا معلق، شخص است نه سنخ، و انتفای شخص نیز به حکم عقل است و از باب مفهوم خارج می باشد.

اما در واقع، معلق در قضایای شرطیه، سنخ حکم - یعنی وجوب - است نه شخص، هر چند که حکم، مفاد هیات امر باشد.

مصنف: تفاوت معنای اخباری و انشائی فقط در این است که جمله اخباری وجود یک معنا را در موطن و زمان خودش نشان می دهد، و جمله انشائی قصد متکلم در ایجاد همان معنا را نشان می دهد. به عبارت دیگر، انشا و اخبار از خصوصیات استعمال است، و معنا یک چیز است. بنابراین، همانطور که وجوب مخبر به، کلی است و به واسطه خصوصیات اخباری، جزئی نمی شود بلکه فقط هنگام استعمال، جزئی می شود، وجوبی که از صیغه و معلق بر شرط بودن نشأت می گیرد نیز کلی است، و فقط هنگام استعمال جزئی می شود؛ پس وجوب انشائی همانند وجوب اخباری، در وضع، موضوع له و مستعمل فیه، عام، و در استعمال خاص است.

در حرف نیز وضع، موضوع له و مستعمل فیه عام است، و خاص بودن آن به دلیل لحاظ حرف به نحو آلیت و حالیت برای غیرش است.

خلاصه: معلق، کلی و سنخ و جوب است، نه شخص و جوب، چون موضوع له در هیات - که معنای حرفی است - عام می باشد و فرقی ندارد که مستفاد از اخبار باشد یا انشا؛ زیرا اخبار و انشا از عوارض استعمال است.

کلام شیخ انصاری: اگر و جوب، اخباری باشد و از جمله خبریه استفاده شود، کلی و سنخ است، و با انتفای شرط، سنخ حکم منتفی می شود، و این همان مفهوم است. اما اگر و جوب، انشائی باشد و از جمله انشائیه استفاده شود، جزئی و شخصی است و انتفای حکم به سبب انتفای موضوع، به حکم عقل و قهری است نه از باب مفهوم.

البته اگرچه و جوب انشائی، جزئی است، ولی با انتفای شرط، سنخ حکم نیز منتفی می شود؛ زیرا انتفای سنخ حکم در جمله شرطیه، نتیجه علیت منحصره است، و فائده علیت منحصره، انتفای سنخ حکم است.

از نظر شیخ، نیازی نیست که گفته شود «و جوب کلی است» تا اشکال دفع شود، بلکه اگر و جوب، جزئی هم باشد، انتفای سنخ حکم از ثمرات علیت منحصره است؛ زیرا تشخیص، مستفاد از استعمال نیست، بلکه مستفاد از خود لفظ است؛ چراکه مفاد هیات و انشا، مفاد معنای حرفی است و موضوع له در معنای حرفی، خاص و جزئی می باشد، لذا خصوصیت، جزء موضوع له است و از خود لفظ استفاده می شود.

اشکال مصنف به کلام شیخ: اگر و جوب اخباری در وضع و موضوع له، عام است و خاص بودنش از جهت استعمال می باشد، و جوب انشائی نیز همینطور است. و اگر خاص بودنی که از

ناحیه استعمال پیدا شده، در موضوع له یا مستعمل فیه، اخذ شود، تقدم شیء بر نفس، لازم می آید؛ زیرا رتبه استعمال بعد از مستعمل فیه، و رتبه مستعمل فیه بعد از موضوع له است.

امر دوم: تعدد شرط و وحدت جزا

اگر چند شرط و یک جزا باشد، بین مفهوم هر شرط با منطوق دیگری تعارض واقع می شود.

مصنف: برای حل این تعارض، باید در ظهور آنها تصرف کنیم، برای این کار، چهار وجه متصور است:

وجه اول: عموم و اطلاق مفهوم هر دلیل، با منطوق دلیل دیگر، تخصیص و تقييد زده می شود. یعنی هر کدام از شروط، علت تامه برای جزا هستند، نه جزء العله، اما هیچکدام به تنهایی، علت منحصره نمی باشند.

وجه دوم: مفهوم هر دو دلیل نادیده گرفته می شود. در نتیجه دو منطوق مستقل وجود دارد که کاری به یکدیگر ندارند و هر کدام علت تامه برای جزا هستند.

وجه سوم: هر شرط به تنهایی جزء العله است، نه علت تامه. به عبارت دیگر، علت تامه برای وجوب قصر، مرکب از چند شرط است.

وجه چهارم: شرط و علت واقعی برای جزا، قدر مشترک بین دو شرط است. یعنی واقعا دو شرط و یک جزا نیست، بلکه از وجود دو شرط و یک جزا، کشف می شود که علت و شرط، قدر جامع بین دو شرط است. به عبارت دیگر، هر شرط، مصداقی برای عنوان عام است.

مصنف: مساله از دیدگاه عرف و عقل، متفاوت است:

۱. عرف، وجه دوم را تایید می نماید و بین منطوق ها، تعارضی نمی بیند، یعنی اگر شرط، متعدد و جزا، واحد شد، باید از مفهوم، دست برداشت، چون هر کدام به تنهایی علت برای وجوب جزا هستند، بدون آنکه شرط دیگر را نفی کنند.

۲. عقل، وجه چهارم را تعیین می کند؛ زیرا امکان ندارد امور متعدد در معلول واحد، تاثیر کنند، لذا باید ارتباط خاص و سنخیتی بین معلول و علت باشد. و مطابق قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد»، در مواردی که شرط، متعدد و جزا، واحد است، شرط در واقع، قدر مشترک و جامع دو شرط است.

امر سوم: تداخل یا عدم تداخل در مسببات

مصنف: اگر شرط، متعدد و جزاء، واحد باشد، چهار وجه فوق قابل تصور است:

بنابر وجه سوم - که شرط ها جزء العله هستند و علت، مرکب از دو یا چند شرط می باشد - بحث تداخل راه ندارد؛ زیرا در تداخل حداقل باید دو چیز باشد تا بحث تداخل آنها مطرح شود.

بنابر وجه اول (تخصیص مفهوم هر شرط، به منطوق دیگری) و وجه دوم (هیچکدام از شروط مفهوم ندارد) و وجه چهارم (شرط واقعی، قدر مشترک بین شروط است)؛ چون شرط، متعدد و جزا، واحد است، جای بحث از تداخل یا عدم تداخل مسببات می باشد.

سوال: آیا چون شرط، متعدد است، جزا نیز باید متعدد باشد؟

۱. مشهور: عدم تداخل؛ چون شرط، متعدد است، جزا نیز باید متعدد باشد.

۲. محقق خوانساری: تداخل، یعنی یک جزا، کفایت می کند.

۳. ابن ادریس حلی: تفصیل بین اتحاد جنس شروط، و تعدد جنس شروط؛ اگر ماهیت شروط، یکی باشد جزا تکرار نمی شود، و در مقابل اگر ماهیت شروط، متفاوت باشد، جزا تکرار می شود و تداخل نیست.

مصنف: عدم تداخل، مطلقاً؛ زیرا ظاهر جمله شرطیه، حدوث جزا به هنگام حدوث شرط است. یعنی هر شرطی که حادث شود، یک جزای جدید را می طلبد؛ پس چون هر شرطی دال بر حدوث یک جزای مستقل است؛ جزا نیز به دو صورت حادث می شود:

۱. حدوث جزا به سبب همین شرط است، یعنی همین شرط، سبب حقیقی می باشد.

۲. حدوث جزا به دلیل کشف از سبب حقیقی است، یعنی این شرط، سبب حقیقی جزا نیست، بلکه کاشف از وجود شرط و سبب حقیقی است که در واقع آن شرط، سبب این جزا می باشد.

بنابراین چاره ای نیست که قائل به عدم تداخل، یعنی هر جزائی، حقیقتی مغایر با حقیقت جزای دیگری دارد؛ چراکه با حدوث هر شرطی، جزاء حادث می شود و اگر قائل به تداخل شویم، لازم می آید حقیقت واحده، محکوم به دو حکم متماثل شود و دو حکم در یک طبیعت جمع شود، و این اجتماع مثلین و باطل است.

از طرف دیگر اگر قائل به تداخل شویم، باید به یکی از سه وجه، در جمله شرطیه تصرف کنیم تا اجتماع مثلین لازم نیاید:

۱. با تعدد شرط، جمله شرطیه فقط بر مجرد ثبوت، دلالت می کند، یعنی با وجود شرط دوم، جزا ثابت است، ولی دلالتی ندارد که این جزا، حادث و جدید است یا همان جزاء قبلی است؛ تا اجتماع دو حکم بر طبیعت واحده، پیش نیاید.

۲. با تعدد شرط، جمله شرطیه بر همان ظهورش باقی می ماند، و اگرچه جزا ظاهراً واحد است، ولی به تعداد شروط، جزا هم حقایق متعدده ای می شود که بر واحد، صدق می کنند. مانند اینکه

مولا بگوید «اکرم هاشمیا»، سپس بگوید «أضف عالما»، در اینجا دو امر هست و عید می تواند هر یک از دو امر را جداگانه امثال کند و یا یک عالم هاشمی را میهمان کند. و چون اکرام عالم هاشمی، مجمع دو عنوان است، اجتماع دو حکم متمائل لازم نمی آید.

اشکال: اینکه دو وجوب باشد، و اجتماع مثلین هم لازم نیاید، برای رفع محذور اجتماع مثلین کافی نیست؛ زیرا جزا که مصداق واحد است، واجب می شود به دو وجوب، بنابراین باز دو وجوب در مصداق خارجی واحد اجتماع می کنند.

پاسخ به اشکال:

اول. اوامر و نواهی به طبایع، تعلق می گیرند نه افراد و اشخاص؛ بنابراین، صدق دو عنوان واجب بر یک مصداق، مستلزم اجتماع مثلین نیست. مانند وضو که مجمع دو عنوان واجب است.

دوم. اجتماع دو وجوب در واحدی که دارای دو جهت است (بنابر قول به جواز اجتماع)، اشکالی ندارد، مانند ضیافت عالم هاشمی.

۳. با تعدد شرط، حدوث جزا به این صورت است که با شرط اول، اصل وجوب، و با شرط دوم، تأکید همان وجوب، حادث می شود؛ لذا اجتماع دو وجوب لازم نمی آید تا اشکال اجتماع مثلین مطرح شود. با این تصرف، هم ظاهر جمله شرطیه، و هم ظاهر جزا، یعنی حقیقت واحد بودن جزا حفظ می گردد.

رد مصنف بر تصرفات سه گانه

رد کلی: همه این تصرفات، نیاز به دلیل دارند؛ زیرا در همگی، ظهور نادیده گرفته شده.

رد تصرف دوم: دلیلی بر این که جزا، متعدد ولی مصداق آن، واحد باشد وجود ندارد.

رد تصرف سوم: دلیلی بر اینکه جزا حادث با شرط دوم، تأکید همان جزای شرط اول است، وجود ندارد.

ص: ۲۶۴

اشکال: دلیل ارتکاب این وجوه سه گانه، تخلص از محذور اجتماع مثلین است.

پاسخ مصنف: اگر قائل به عدم تداخل شویم، اصلاً گرفتار محذور اجتماع مثلین نخواهیم شد که بخواهیم یکی از سه تصرف فوق را مرتکب شویم.

اشکال: اگرچه دو فرد از یک کلی می توانند یک حکم داشته باشند، ولی این در جایی است که تعدد، برخلاف اطلاق جزاء برای فرد، فرض شود. در حالی که اطلاق جزاء، وحدت را اقتضا می کند و مانع از تعدد فرد است.

پاسخ مصنف: چون ظهور جمله شرطیه در حدوث عند الحدوث، ظهور وضعی است و معلق بر چیزی نیست، نوبت به ظهور اطلاقی - که ظهورش حکمی است و نیاز به مقدمات حکمت دارد؛ چون معلق بر عدم بیان است - نمی رسد؛ بنابراین، ظهور وضعی جمله شرطیه در تعدد فرد، مانع انعقاد ظهور اطلاقی جزاء در وحدت می گردد.

بیان فخر المحققین

تداخل یا عدم تداخل، مبتنی بر این است که آیا اسباب شرعی، امارات هستند یا اسباب و علل حقیقی؟ مثلاً آیا در «أقم الصلاة لدلوك الشمس»، دلوك، سبب شرعی برای وجوب نماز ظهر است؟ دو قول مطرح است:

اول. این اسباب، اماره اند که در اینجا سبب شرعی وجود دارد، یعنی خود این اسباب، سبب حقیقی نیستند، بلکه وجودشان می فهماند که در اینجا سبب و علت حقیقی شرعی برای احکام شرعی، تحقق دارد.

دوم. اسباب شرعی، همانند اسباب تکوینی و عقلیه، اسباب و علل حقیقی برای احکام شرعی هستند. مثلاً خود دلوك شمس، علت حقیقی برای وجوب نماز است.

ص: ۲۶۵

بنابراین، اگر اسباب شرعیه، اماره باشند، تداخل در مسیبات اشکالی ندارد؛ زیرا چند چیز ممکن است نشانه و معرف یک چیز قرار گیرند؛ اما اگر علل حقیقیه باشند، نمی توان قائل به تداخل شد؛ زیرا توارد دو علت بر معلول واحد لازم می آید.

پاسخ مصنف: راه قول به تداخل، یکی از تصرفات سه گانه است، لذا صرف اینکه اسباب شرعیه، معرف باشند، نه علت حقیقی، برای قول به تداخل، کفایت نمی کند؛ زیرا مراد از معرف بودن اسباب شرعیه، یکی از این دو امر است:

۱. معرف محض، یعنی نه در علت حکم نقش دارند و نه در موضوع حکم، که دو اشکال دارد:

اول. اگر اسباب شرعیه، معرف محض باشند، باز هم تعدد معرف، نشانه تعدد علت حقیقی است.

دوم. اسباب شرعیه، همانند اسباب تکوینیه، گاهی معرف هستند و گاهی علت؛ چون اسباب تکوینیه دو گونه اند:

۱. علت حقیقی هستند، مانند طلوع شمس که شرط تکوینی برای وجود روز است.

۲. معرف هستند، مانند وجود روز که کاشف از وجود شمس است.

بنابراین اسباب شرعیه دو گونه اند:

۱. علت حقیقی هستند، مانند استطاعت که علت حقیقی برای وجوب حج است.

۲. معرف هستند، مانند خفای اذان که معرف قصر نماز می باشد، چون نشانه بعد مسافت است.

مصنف: کلام فخرالمحققین (اگر اسباب شرعیه، معرفات باشند، تداخل امکان دارد) صحیح نیست؛ زیرا اگر موضوع، متعدد شد، حکم نیز متعدد می شود.

بیان ابن ادریس حلی

اگر جنس شروط، مختلف باشد، با تعدد سبب، مسبب نیز متعدد خواهد بود؛ اما اگر جنس شروط، واحد باشد اسم جنس خواهد بود و اسم جنس، عموم ندارد، بلکه دال بر اصل جنس و

طبیعت آن است و با تعدد افراد شرط واحد، فقط سبب واحد، محقق می شود، در نتیجه تداخل معنا دارد.

پاسخ مصنف: ظهور جمله شرطیه در حدوث عند الحدوث است، یعنی شرط جدید، جزاء جدید می طلبد، بنابراین تفاوتی ندارد که جنس شروط، متعدد باشد یا واحد. زیرا همان گونه که دو شرط از دو جنس مختلف، دو جزاء می خواهند، دو فرد از یک جنس نیز دو جزاء می خواهند.

مصنف: اگر جزاء قابل تکرار نباشد، دو صورت دارد:

۱. جزاء قابل تکرار نیست ولی تأکید را می پذیرد. در این صورت، تداخل در مسببات ممکن است، چون اسباب جمع شده و مسبب را تأکید و تقویت می کنند. مانند کسی که به جهت قتل عمد و ارتداد، مستحق قتل باشد، اگرچه قتل، تکرار نمی شود، ولی تأکید پذیر است.

۲. جزاء نه قابل تکرار است و نه قابل تأکید. در این صورت، تداخل در اسباب است نه مسببات. مانند لباسی که با خون و بول، نجس شده. در این حالت، مسبب، نه تکرار می شود و نه تأکید.

ص: ۲۶۷

آیا وصف، مفهوم دارد؟ یعنی بر مفهوم انتفای حکم، هنگام انتفای وصف دلالت می کند؟ دو قول مطرح است:

قول اول (کثیری از محققین و مصنف): وصف، از آن جهت که وصف است، مفهوم ندارد.

قول دوم: وصف، مفهوم دارد و جمله وصفیه بر انتفای سنخ حکم، هنگام انتفای وصف، دلالت می کند.

مصنف: وصف و امثال آن (حال و بدل)، مفهوم ندارد؛ زیرا اثبات شیء، نفی ما عداه نمی کند، و یا اثبات حکم در مورد وصف، بر انتفای سنخ حکم در غیر مورد وصف، دلالت ندارد.

ادله قائلین به مفهوم وصف

مصنف پنج دلیل مطرح، و آنها را رد می کند.

دلیل اول: وضع، یعنی جمله وصفیه، دلالت وضعی بر مفهوم دارد.

پاسخ مصنف: این ادعا دلیلی ندارد؛ زیرا وضع در اینجا ثابت نشده، چراکه وصف، ناظر به هیات ترکیبی و نسبت و حکم نیست، بلکه قیدی از قیود مفردات است، بنابراین نمی توان ادعای وضع در مفهوم آن نمود.

دلیل دوم: لزوم لغویت، یعنی اگر وصف، مفهوم نداشته باشد، ذکر آن، لغو و بی فایده خواهد بود، لذا برای حفظ کلام متکلم حکیم از لغویت، لازم است که وصف، مفهوم داشته باشد.

پاسخ مصنف: اگر وصف، مفهوم هم نداشته باشد، لغویت لازم نمی آید؛ زیرا فایده ذکر وصف، منحصر در مفهوم نیست، بلکه فواید دیگری هم دارد. مانند:

۱. ذکر وصف به دلیل شدت اهتمام، یعنی به حکم موردی که دارای وصف مورد نظر است، عنایت و توجه بیشتری هست، نه اینکه در غیر آن مورد، حکم نباشد.

۲. ذکر وصف به دلیل دفع این توهم است که حکم در مورد وصف، منتفی است، یعنی مخاطب گمان می کند که حکم در مورد وصف، منتفی است. مانند آیه «و لا تقتلوا اولادکم خشیه إِملاق».

۳. ذکر وصف به دلیل مورد حاجت بودن است، یعنی مثلاً سائلی که از معصوم (ع) در مورد وصفی سوال می کند و معصوم همان مورد را جواب می دهد، به خاطر مورد حاجت بودن آن وصف است.

دلیل سوم: قرینه عامه، یعنی به همراه وصف، قرینه عامه ای وجود دارد که سبب پیدایش مفهوم می شود، و هر کجا که وصف، مفهوم ندارد، جایی است که قرینه عامه همراه آن نیست. و قرینه عامه یا «انصراف وصف به مفهوم» است و یا «اطلاق و مقدمات حکمت».

پاسخ مصنف: مفهوم جمله وصفیه گاهی از قرائن خاصه، استفاده می شود مانند جایی که وصف، علت منحصره است؛ اما دلیلی بر اینکه از قرینه عامه استفاده شود وجود ندارد.

تفصیل علامه حلی: اگر وصف، علت باشد، مفهوم دارد، و گرنه مفهوم ندارد.

رد تفصیل علامه: مجرد علیت وصف، دلیل نمی شود که وصف مفهوم داشته باشد؛ بلکه آنچه سبب مفهوم داشتن می شود، انحصار علیت است، یعنی اگر وصف، علت مستقله و منحصره باشد دلالت بر مفهوم می کند، و گرنه خود وصف به تنهایی دلالتی بر مفهوم ندارد.

دلیل چهارم: احترازی بودن، یعنی اصل در وصف و به طور کلی قید، احترازی بودن است نه توضیحی بودن.

پاسخ مصنف: احترازیتم هم دلالتی بر مفهوم ندارد؛ زیرا احترازیتم، دایره موضوع حکم را ضیق می کند، اما انتفای شخص حکم به سبب انتفای موضوع یک امر عقلی است و مفهوم از لفظ استفاده می شود.

دلیل پنجم: حمل مطلق بر مقید، یعنی اگر یک دلیل مطلق و یک دلیل مقید باشد، مطلق بر مقید حمل می شود، در مورد وصف هم وصفی مفهوم دارد که در دلیل مقید وجود دارد.

پاسخ مصنف: حمل مطلق بر مقید، دلیل بر مفهوم داشتن وصف نیست؛ بلکه شرایطی وجود دارد که با تحقق آنها، مطلق بر مقید حمل می شود، مانند «احراز وحدت مطلوب»، یعنی اگر مولا- غرض خود را یک بار مطلق، و بار دیگر مقید بیان کرد، چنانچه احراز شود که غرض او، یک مطلوب است، نه دو مطلوب، مطلق بر مقید حمل می شود، اما اگر وحدت مطلوب را احراز نکردیم، مطلق بر مقید حمل نمی شود؛ پس حمل مطلق بر مقید، ربطی به مفهوم ندارد.

بیان شیخ انصاری

اگر سرّ حمل مطلق بر مقید، مفهوم داشتن وصف باشد، وجهی ندارد که ظهور اطلاقی، به خاطر ظهور مفهومی کنار گذاشته شود؛ زیرا اگر ظهور اطلاقی قوی تر از ظهور مفهومی نباشد ضعیف تر از آن هم نیست، لذا دلیلی ندارد که ظهور مفهومی بر ظهور اطلاقی مقدم شود.

دلیل منکرین مفهوم وصف

آیه «وربائبکم اللاتی فی حجورکم» دال بر مفهوم نداشتن وصف است؛ زیرا اگر «اللاتی فی حجورکم» مفهوم داشته باشد، معنای آیه این است که دختران همسرانتان که در خانه و منزلتان زندگی نمی کنند، حرام نمی باشند، در حالی که «ربیبه» مطلقاً حرام است؛ پس مفهوم ندارد.

پاسخ مصنف: دو اشکال بر این استدلال وارد است:

ص: ۲۷۰

۱. در این مورد، قرینه خاصه وجود دارد؛ زیرا ادله و قرائن خارجی وجود دارد که ریبیه مطلقاً حرام است، هر چند در دامان انسان پرورش نیافته باشند.

۲. وصفی مفهوم دارد که «وصف دائم» و یا وصف وارد در مورد غالب نباشد؛ زیرا اگر وصف، دائماً با موصوف باشد، انتفای وصف، موجب انتفای خود موصوف، و سپس انتفای حکم می شود.

تذنیب

نزاع در دو مورد، جاری می شود:

۱. وصف، اخص مطلق از موصوف باشد، مانند «أكرم الرجل العالم»، که وصف، اخص مطلق از موصوف است؛ زیرا یکی از شرایط مفهوم داشتن، آن است که با انتفای وصف، موضوع محفوظ بماند، و در این صورت با از بین رفتن وصف، موضوع هم از بین می رود.

۲. وصف، اخص من وجه از موصوف باشد، و وصف مربوط به موضع افتراق از جانب موصوف باشد، یعنی با انتفای وصف، موصوف بماند. مانند «أكرم الرجل الأبيض» که

وصف (الأبيض) نسبت به موصوف (الرجل) اخص من وجه است، و در موضع افتراق از جانب موصوف (برخی از مردها سفید نیستند)، نزاع جریان دارد؛ زیرا با انتفای وصف، موصوف باقی می ماند.

کلام برخی از شافعیه: نزاع در جایی که وصف و موصوف منتفی هستند نیز جریان دارد؛ زیرا «فی الغنم السائمه زکوه» دلالت دارد که گوسفند معلوفه، زکات ندارد.

دلیل: شاید وجه قول آنها این باشد که بعض شافعیه از «فی الغنم السائمه زکوه»، علیت منحصره را فهمیده اند، یعنی «سؤم» علت تامه و منحصره برای وجوب زکات است.

اشکال مصنف به کلام شافعیه: بنابر قول مذکور، جایی هم که وصف، مساوی با موصوف یا اعم مطلق از آن باشد، نزاع جاری می شود، لذا اگر مفهوم داشته باشد، بر انتفای سنخ حکم دلالت

ص: ۲۷۱

می‌کند؛ زیرا فرض این است که وصف، علت تامه و منحصره است، و با این فرض، نمی‌توانند وصف مساوی و اعم مطلق را از نزاع، خارج و بر دو مورد مذکور اکتفا نمایند.

تفصیل شیخ انصاری: اگر وصف، اعم مطلق یا مساوی باشد، از محل نزاع خارج است، ولی اگر اخص من وجه باشد و افتراق از جهت وصف و موصوف باشد، داخل در نزاع است؛ زیرا در اعم یا مساوی، با انتفای وصف، موضوع باقی نمی‌ماند تا از مفهوم و عدم آن بحث شود، ولی اگر وصف، اخص من وجه باشد و افتراق از جهت وصف و موصوف باشد، چون علیت منحصره فهمیده می‌شود، نزاع جریان می‌یابد.

اشکال مصنف به تفصیل شیخ انصاری: اگر وصف، علت تامه و منحصره باشد، تمام وصف‌ها داخل در محل نزاع خواهند بود. و اگر وصف، علت منحصره نباشد، تمام وصف‌ها از محل نزاع خارج می‌شوند، بنابراین تفصیل شیخ وجهی ندارد.

ص: ۲۷۲

اگر غایت، داخل در مغبی باشد، چون در حریم منطوق است، مشمول حکم مغبی خواهد بود، اما اگر غایت، داخل در مغبی نباشد، آیا غایت، دلالت بر انتفای حکم مغبی، نسبت به غایت و ما بعد از آن دارد؟

دو قول مطرح است:

مشهور: غایت، بر انتفای حکم نسبت به ما بعدش، یا نسبت به غایت و ما بعدش دلالت می کند، لذا مفهوم دارد.

سید مرتضی و شیخ طوسی و جماعتی: غایت، مفهوم ندارد.

مصنف: قول به تفصیل صحیح است، زیرا دو فرض برای غایت مطرح می شود:

فرض اول: قید بودن غایت برای حکم. اگر غایت، قید برای حکم باشد، دلالت دارد که این حکم، بعد از غایت وجود ندارد. یعنی دارای مفهوم است؛ مانند «کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام» که حکم مغبی «حلیت»، و غایت «حتی تعرف أنه حرام» است، و چون غایت، قید حکم است نه موضوع، بر مفهوم دلالت دارد، یعنی این حکم تا غایت ادامه دارد، و بعد منتفی می گردد.

دو دلیل برای این فرض:

۱. تبادر: یعنی وقتی غایت، قید حکم شد، انتفای حکم نسبت به ما بعد از غایت، به ذهن، متبادر است.

۲. مقتضای تقیید حکم به غایت: یعنی وقتی غایت، قید حکم شد، اقتضا می کند که با آمدن غایت، حکم منتفی شود، و گرنه غایت حکم نخواهد بود.

فرض دوم: قید بودن غایت برای موضوع؛ اگر غایت، قید برای موضوع باشد مفهوم ندارد، اگرچه تحدید موضوع به غایت، به ملاحظه حکم آن موضوع است، یعنی سرّ تحدید موضوع، به غایت،

همان حکمی است که به موضوع تعلق گرفته، البته تحدید موضوع به خاطر حکم، غیر از آن است که خود حکم، تحدید شود.

دو دلیل برای این فرض:

۱. عدم ثبوت وضع: یعنی دلیلی وجود ندارد که غایت، برای دلالت بر ارتفاع حکم نسبت به ما بعد از غایت وضع شده باشد.

۲. عدم وجود قرینه عامه: یعنی قرینه عامه ای بر مفهوم غایت وجود ندارد.

سوال مقدر: اگر غایتی که قید موضوع است مفهوم نداشته باشد، ثمره تحدید به غایت چیست؟

پاسخ مصنف: تحدید به غایت، فواید دیگری دارد، مانند: اشاره به اهتمام مساله، و فائده آن منحصر به افاده مفهوم نیست.

بحث ادبی: در «سر من البصره إلى الكوفه»، غایت «کوفه» و حکم مغبی «وجوب سیر» است، آیا غایت نیز مشمول حکم می شود؟ دو نظر وجود دارد:

اول. غایت، مطلقاً داخل در حکم مغبی است.

دوم. غایت، مطلقاً داخل در حکم مغبی نیست.

مصنف: غایت، داخل در حکم مغبی نیست؛ زیرا غایت شیء، یعنی مرز آن، و مرز، خارج از محدود می باشد.

اشکال مقدر: اگر غایت، از حکم مغبی خارج است، چرا در برخی موارد، غایت داخل در حکم مغبی است؟

پاسخ مصنف: در چنین مواردی قرینه خاصه وجود دارد.

مصنف: در فرضی که غایت، قید حکم باشد، جریان اختلاف در دخول غایت در حکم مغبی، معقول نیست.

ص: ۲۷۴

استثنا دال بر این است که حکم، مخصوص به مستثنی منه است و شامل مستثنی نمی شود؛ چرا که متبادر از جمله مشتمل بر استثنا بدون قرینه، این است که حکم، مختص به مستثنی منه می باشد.

کلام ابوحنیفه: استثنا بر حصر و اختصاص، دلالت ندارد، به دلیل روایاتی مانند «لا صلاه الا بطهور» که استثنا در آن، دلالت بر حصر دارد.

پاسخ مصنف به کلام ابوحنیفه: بر کلام ابوحنیفه، دو اشکال وارد است:

۱. ابوحنیفه، «صلاه» در «لا صلاه الا بطهور» را صلاه بدون اجزا و شرایط فرض کرده، در حالی که صلاتی مقصود است که اجزا و شرایط را دارد و فقط نسبت به طهارت بحث می شود.

۲. اگر هم استثنا در این روایت، دلالت بر اختصاص ندارد، به خاطر وجود قرینه خاصه است؛ زیرا یقین داریم که صلاه، اختصاص به «طهور» ندارد.

کلام شیخ انصاری: از آنجا که هر مشرک و کافری که این کلمه را به نشانه اسلام، بر زبان جاری می کرد، پیامبر(ص) از او قبول می نمود، معلوم می شود کلمه استثنا (الا الله) دلالت بر حصر و اختصاص دارد.

اشکال مصنف به کلام شیخ: این کلمه، بدون قرینه دلالت بر توحید و حصر نمی کند، بلکه لازم است همراه با قرائن باشد، مثل اینکه همراه با گفتن «لا إله الا الله» بت خودش را بشکند.

همچنین اگرچه کلمه توحید، دال بر حصر و اختصاص است، ولی این به خاطر وجود قرائن خاصه بوده است.

اشکال: لفظ «لا» در کلمه «لا إله الا الله» برای نفی جنس است که اسمش «إله» و خبرش محذوف می باشد. خبر محذوف نیز یا لفظ «ممکن» است و یا «موجود» که هر کدام باشد، مبتلا به اشکال است؛ زیرا اگر «ممکن» باشد، معنایش آن است که وجود الله تعالی، ممکن است و

وجود خدایان دیگر، امکان ندارد و محال است، و اگر «موجود» باشد، معنایش آن است که خدایی وجود ندارد مگر الله، و نفی وجود برای سایر خدایان، مساوی با نفی امکان نیست، یعنی از این جمله استفاده نمی شود که وجود سایر خدایان، امکان ندارد.

پاسخ مصنف: اولاً مقصود از «إله» در کلمه توحید، «واجب الوجود» استنه معبود؛ و ثانیاً خبر محذوف، «موجود» استنه ممکن؛ بنابراین معنای کلمه این است که: «لا واجب الوجود موجود الا الله» و با چنین معنایی، فقط یک فرد از واجب الوجود در خارج اثبات می شود.

مصنف: ظاهر این است که اولاً دلالت استثناء بر حکم در طرف مستثنی، به واسطه مفهوم است. و ثانیاً، حکم در طرف مستثنی، لازمه خصوصیت حکم در مستثنی منه است، و خصوصیت حکم در مستثنی منه، همان حصر و اختصاص است که از جمله استثنائیه فهمیده می شود.

البته اگر دلالت جمله استثنائیه در مستثنی، به واسطه خود استثناء باشد، دلالت بر حکم مستثنی، از باب منطوق خواهد بود نه مفهوم. اگرچه تعیین این که حکم در طرف مستثنی به سبب منطوق است یا مفهوم، ثمره ای ندارد.

ادوات حصر

إنما

انما از ادات حصر و تخصیص است به دو دلیل:

۱. تصریح و تنصیص اهل لغت بر اینکه انما، مفید حصر است.

۲. متبادر و منسب از کلمه «انما»، حصر است.

کلام شیخ انصاری: برای اثبات دلالت «انما» بر حصر، به واسطه تبادر، راهی نیست؛ زیرا اولاً، استعمال کلمه «انما» در برخی موارد، برای افاده حصر، و در برخی موارد برای افاده تاکید است.

ص: ۲۷۷

و ثانیاً، لفظ انما در عرف و لغت ما معادلی ندارد تا به واسطه تبادل حصر از معادل انما در زبان فارسی، کشف کنیم که در زبان عربی نیز متبادر از انما حصر است.

پاسخ مصنف: انما در زبان فارسی، معادل ندارد، اما معیار، فقط تبادل به اذهان ما نیست، بلکه انسباق و تبادل به ذهن اهل همان لغت، معیار است، و در زبان عربی، متبادر از انما حصر است.

بل

برخی قائلند که بل، مطلقاً دال بر حصر است و برخی معتقدند مطلقاً دال بر حصر نمی باشد و عده ای نیز قائل به تفصیل شده اند.

شیخ انصاری: بل اضراییه، مفید حصر و اختصاص است.

اضراب، سه قسم است:

۱. اضراییه تدارکیه. که خود دو قسم است:

الف. تدارک غفلت، یعنی ذکر آن برای تدارک و جبران غفلتی می باشد که در کلام واقع شده.

ب. تدارک غلط، یعنی ذکر آن برای تدارک غلطی می باشد که در کلام، واقع شده است.

مصنف: این قسم از بل اضراییه دلالتی بر حصر ندارد.

۲. اضراییه تاکیدیه. این نوع اضراب، برای تاکید و تثبیت چیزی است که قبل از بل آمده است.

مصنف: این قسم از بل اضراییه دلالتی بر حصر ندارد.

۳. اضراییه رادعه: این نوع اضراب برای ردع و ابطال ما قبل خود ذکر می شود. یعنی آن چیزی را که ابتدا اثبات کرده، رد، و مابعدش را تثبیت می کند.

مصنف: این قسم از بل اضراییه مفید حصر است.

مانند آیه «و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون» که بل برای ردع ما قبل و اثبات ما بعد خود ذکر شده، و مفید حصر است.

تعریف مسند الیه به «لام»

مقتضای تحقیق آن است که تعریف مسند الیه به لام، مفید حصر نیست؛ زیرا دلالت آن به یکی از این دو راه است که هر دو محل اشکال می باشد.

راه اول. الف و لام برای «استغراق» باشد. و اشکالش این است که اصل در الف و لام، جنس است، و الف و لام جنس، حصر را نمی فهماند.

راه دوم. حمل اولی ذاتی در قضیه جاری باشد. و اشکال آن این است که اصل در حمل، شایع صناعی است.

البته محلّی باللام در صورت وجود قرینه، افاده حصر می کند، مانند جایی که

۱. قرینه ای باشد که الف و لام برای استغراق است نه جنس، مثل «الرجل زید».

۲. قرینه عامه (مقدمات حکمت) دلالت کند که مدخول الف و لام، ماهیت مطلق است.

۳. قرینه ای باشد که نشان دهد، حمل در قضیه، حمل اولی ذاتی است، نه حمل شایع صناعی.

مفهوم لقب و عدد

مراد از لقب: لقب در علم نحو و علم اصول، متفاوت است. در علم اصول، مقصود از لقب چیزی است که شرط، وصف و غایت نباشد.

مصنف: لقب دلالتی بر مفهوم و انتفای سنخ حکم از غیر موردش ندارد؛ زیرا اثبات شیء، نفی ما عداه نمی کند.

ص: ۲۷۹

البته در لقب، حکم، به سبب انتفای موضوع، منتفی می شود، ولی این یک امر عقلی است، نه از باب مفهوم.

ص: ۲۸۰

مصنف: عدد مفهوم ندارد. مانند: «أكرم عشرة رجال» که منطوق آن ده مرد است، اما چنین مفهومی ندارد که اگر کمتر یا بیشتر شدند، اکرام، وجوب ندارند.

ص: ۲۸۱

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

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

